



**UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
LATINOAMERICANA
UNALA**

**Formas de protección de saberes locales y biodiversidad en los indígenas piapoco y puinave
de la cuenca del río Guaviare**

Juan Camilo Higueta Murillo

Laura Castañeda Ramírez

Universidad Autónoma Latinoamericana

Facultad de Derecho

Medellín

2015

**Formas de protección de saberes locales y biodiversidad en los indígenas piapoco y puinave
de la cuenca del río Guaviare**

Juan Camilo Higueta Murillo

Laura Castañeda Ramírez

Trabajo de grado para optar por el título de Abogada/o

Universidad Autónoma Latinoamericana

Facultad de Derecho

Medellín

2015

Asesora

Marta Cardona López

**Docente de la maestría en Educación y Derechos humanos
Escuela de posgrados**

Agradecimientos

Nuestros principales agradecimientos son para la “profe” Marta Cardona López por adoptarnos como pares académicos y promover al interior de nuestras vidas la conciencia de un mundo posible donde puedan confluir varios mundos; además, por escucharnos, confrontarnos, entendernos, pensarnos y por ser la luz al final del camino cuando las otras luces no quisieron encenderse.

A las comunidades indígenas piapoco y puinave de los resguardos Guaco alto, Guaco Bajo y Minatas por recibirnos en sus casas, por su hospitalidad, por vincular sus propósitos de lucha con esta investigación. Agradecemos de manera especial a Luz Mery Sánchez, a William Sánchez y a Iván Sánchez, por hacernos parte de sus familias. No sentimos la distancia por su cariño.

A la Fundación Caminos de Identidad (Fucai), por creer en la viabilidad de nuestra investigación y abrir las puertas por nosotros para que las comunidades nos acogieran como parte de ellas.

Al padre Orlando Serrano por brindarnos un hogar al interior de la selva, por su amistad, ayuda y comprensión.

Al Rector de la Universidad Autónoma Latinoamericana José Rodrigo Flórez Ruiz por enmarcar el entusiasmo institucional que apoya los proyectos socio-jurídicos.

Y por último, y no por eso menos importante, a nuestras familias por el apoyo incondicional y su amor infinito.

Y a Lola por su compañía.

Contenido

	Página
Presentación	6
Despliegue del tema-problema	7
Referentes de pensamiento	23
Categorías ordenadoras del pensamiento	50
Metodología	64
Capítulo 1. Descripción de un territorio de exuberancias	75
La llegada	77
Vivienda	81
Los hombres y las mujeres de los resguardos de Guaco Alto y Bajo y Minitas	87
Capítulo 2. Formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad	94
El Plan de Vida	96
Asocauniguvi	102
La guardia indígena	115
Sobre las semillas tradicionales	124
Capítulo 3. Una emancipación a pesar de sí mismos	134
Los líderes indígenas	135
Transferencias	141
El caso Concordia y Chocón	147
La evangelización de Sophia Müller	150
La bonanza del narcotráfico	157
Las Farc-ep en contacto permanente con las comunidades indígenas	158
Reflexiones finales	164
Bibliografía	168
Anexos	
Anexo 1. Mito del Kaliawiri	180
Testimonio fotográfico	183
Listas	
Lista de cuadros	
Cuadro 1. Representación gráfica sobre el pensamiento abismal	25
Cuadro 2. El campo jurídico	49
Cuadro 3. El cuerpo de resistencia	122
Cuadro 4. Las elecciones	137

Cuadro 5. Ley 715 de 2001	142
Cuadro 6. Esquema de corrupción de las transferencias para las comunidades indígenas	144

Lista de tablas

Tabla 1. Distintas corrientes de la crítica jurídica	42
Tabla 2. Colonialidad del saber	72
Tabla 3. Naturalezas híbridas	72
Tabla 4. Derechos humanos	73

Lista de mapas

Mapa 1. Departamento del Guainía	77
Mapa 2. Corregimientos del departamento del Guainía	78

Lista de fotografías al interior del texto

Foto 1. Ubicación satelital de las poblaciones visitadas	79
--	----

Presentación

Este texto es producto del genuino interés por la situación particular de las comunidades indígenas, de ahí que la delimitación del tema socio-jurídico a que se refiere: *las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad* nace en las complejidades de las afectaciones personales de sus investigadoras/es, en las formas cómo determinan su cotidianidad, intereses más íntimos y preocupaciones vitales.

Una de estas preocupaciones es la exigencia cultural de ser sujetos respetuosos al interior de una estructura social jerarquizada que se reproduce en la cotidianidad y que extiende sus brazos hasta las disposiciones jurídicas reguladoras y coercitivas de las conductas humanas. Al respecto conviene decir que han sido las comunidades indígenas uno de los grupos que ha sido focalizado, ubicado y degradado hasta el puesto inferior de dicha estructura. Al tiempo que las prácticas clasificatorias que las han colocado allí, han sido el reflejo de comportamientos racistas y excluyentes de la diferencia por parte de la sociedad mayoritaria.

La supuesta inferioridad natural indígena es la ruta de escape emocional de esa sociedad, producto de su también incorporación a la escala social jerarquizada generada desde occidente (específicamente desde Europa y los Estados Unidos). A Latinoamérica se le ubica como una región constituida por países del tercer mundo, subdesarrollados o en vías de desarrollo o de economías emergentes. Más aun, la sola connotación de “Sur” para referirse a Suramérica, expone una relación de verticalidad de abajo en relación con el norte que está arriba.

Lo que nos interesa aquí no es el fenómeno del racismo *per se*, sino el comprender y hacer evidentes los ejes colonizantes que se imponen al interior de una cultura para establecer su escala de jerarquía social; pues es necesario conocer las formas cómo procede esta clasificación, reconocer al interior de nuestra sociedad las adaptaciones y la reproducción de este fenómeno para cuestionar todas las circunstancias ejemplarizantes de comportamientos racistas y rechazar estas estructuras colonizadoras para imponer un modelo vernáculo construido sobre valores como la equidad y la justicia. Lo que es más importante, tiene que ver con que son las mismas

comunidades indígenas quienes han iniciado el camino emancipatorio de ruptura de las estructuras mencionadas, identificando como escenarios ideales para su ejecución la protección de sus conocimientos y de su medio ambiente.

Así las cosas, este apartado de presentación contiene los siguientes temas: el despliegue del tema problema en el que se hace un recorrido sobre el fenómeno de la bioprospección en territorios indígenas, sus consecuencias culturales para los portadores originales de los saberes locales, los beneficios inmensos para el capitalista que en muchas ocasiones no tiene en cuenta la fuente del conocimiento al momento de dividir las ganancias; y, se hace una aproximación categorial a la colonialidad del saber como tema central de referencia para esta investigación.

Un apartado en el que se hace relación a los referentes de pensamiento construidos bajo la lógica y estructura del marco teórico. Estos referentes son: el derecho como camino hacia la emancipación, los derechos colectivos y, los estudios críticos del derecho.

Las categorías ordenadores del pensamiento es el tema siguiente. En términos generales son los conceptos claves que se desprenden de la pregunta, objetivos y referentes teóricos que facilitan la aproximación conceptual de forma precisa sobre el texto en general.

Finalmente, se expone el apartado metodológico con el despliegue de la postura epistémica, que para nuestro caso es la epistemología de la conciencia histórica; el tipo de paradigma, que para nuestro caso es el crítico-hermenéutico; el tipo de investigación que es el cualitativo; y, se nombra y describe el método que se utilizó, junto con las técnicas y sus herramientas.

Despliegue del tema-problema

Las percepciones de lo excluido, los auto-cuestionamientos identitarios y las confluencias emocionales se conjugan en esta investigación para dar curso a una motivación vital que toca con la ira y la impotencia como emociones en afectación y con sus posibles tramitaciones ante un

orden mundial neo colonialista, de indiferencia cultural y exclusión económica, de aplicación oportunista de la política y de inclusión identitaria paradójicamente homogeneizante. Queremos reflexionar creativamente sobre esta realidad para ofrecer una lectura crítica desde el presente que posibilite resignificar y nombrar alternativas para una sociedad más justa y libre que pueda concebir el ordenamiento jurídico colombiano como *prima facie* para la defensa de sus derechos e intereses.

Por consiguiente consideramos vital pensar que la igualdad y la equidad pueden ser, en la realidad, principios legales posibles si se adopta una postura contra-hegemónica de multiculturalismo progresista nacida de la conciencia histórica del Sur que madurada se torne, como lo dice Santos: “en una precondición para una relación equilibrada y mutuamente reforzante entre la competencia global y la legitimidad local” (2010a, p. 87).

En este sentido, nos motivan las ganas de problematizar y aportar a la transformación de situaciones que consideramos indignantes como las que generan los llamados países “desarrollados” cuando nos venden ideas que nos llevan a estar a su servicio desde una lógica de mercado que propicia formas de coerción y de imposición que se expresan en un modelo único de ser y tener en el mundo.

Tal vez, la lógica más arraigada al interior de nuestro imaginario colectivo latinoamericano es la de la colonialidad del saber. Fueron los europeos con sus epistemologías del conocimiento, impuestas a la fuerza, quienes transfiguraron el cúmulo de saberes ancestrales y las apreciaciones valorativas de la propia cultura en términos de autoestima, a simplificaciones racializadas permeadas por una desagradable y estancada dimensión evolutiva. Pasamos de ser los mayas, los incas, los muiscas, a ser solamente “indios”, “negros”, tercermundistas, países en vías de desarrollo. El camino que se transcurre desde entonces es el de la sobre-valoración del conocimiento eurocéntrico al interior de los colonizados, con el proceso subsecuente de la infra-valoración del conocimiento latinoamericano, indígena, afro o gitano, aun haciendo caso omiso a la realidad latente, la cual es que todavía conservan gran parte de sus tradiciones transmitidas consuetudinariamente a sus miembros, haciendo que estas comunidades y la heterogeneidad de sus historias permanezca viva en el tiempo.

La colonialidad del saber lleva en su cauce la fuerza de una afectación vital, de la rabia, de la impotencia heredada que ha aceptado como verdad absoluta el predominio de algunas formas de pensar sobre otras, con imposiciones de métodos específicos provenientes de realidades diferentes, negando la posibilidad a divergencias nacidas de estos sentimientos, del ser parte misma de una propia realidad, entendida desde un conocimiento vernáculo, paradójicamente novedoso, el cual pueda abrir la posibilidad a la creación, formación, justificación de nuevas formas de teorizar, incluso, con independencia en el plano epistemológico.

El derecho mismo puede ser entendido como una representación de la colonialidad del saber en tanto imposición y dominación epistemológica. La pretensión de regulación cultural por medio de disposiciones normativas —jamás asépticas de ideologías políticas— y sin el entendimiento y la tolerancia necesaria puede ser una tentativa de epistemicidio.

Es así como la colonialidad del saber es el examen de cómo las estructuras del saber europeo, impuestas como superiores al mundo colonizado, determinan el imaginario intersubjetivo de “indios”, “negros” y “mestizos”, teniendo presente la concepción del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento hegemónica que concibe a los europeos como naturalmente superiores.

Junto con el capitalismo,¹ el Estado² y el Eurocentrismo,³ la colonialidad del saber hace parte de los elementos constitutivos del llamado “patrón histórico de poder” que se ha configurado como un “nuevo universo de relaciones intersubjetivas, centradas en la dominación de las poblaciones europeas sobre las no europeas” (Quijano 2000a en Germana, 2010, p. 217). “opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia y a escala social” (Quijano, 2007, p. 93) y ha logrado construir unas formas específicas de

¹ Patrón de explotación social desde el capital, la oferta y la demanda de mercancías.

² Forma universal de control de la autoridad colectiva.

³ Imposición de una racionalidad única y legítima. Este concepto se refiere a que “No es todo lo que producen los europeos o estadounidenses, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano, 2000a, p. 219).

violencia simbólica para los latinoamericanos, tales como: la expropiación de sus descubrimientos culturales en beneficio del desarrollo del capitalismo; la represión de las formas de producción de conocimientos de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y objetivación de la subjetividad (Quijano, 2000a); y, el aprendizaje forzado de la cultura de los dominadores por los dominados lo que ha conllevado a verse a sí mismos todo el tiempo con los ojos del dominador (Quijano, 1998).

El poder para Aníbal Quijano (2000b) es una relación social permanente que se constituye por la imbricación entre dominación, explotación y conflicto y “afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos” (p. 21). Todo lo anterior articulado desde la coerción, que en últimas será la imposición/dominación del grupo más fuerte y capaz (Quijano, 2007).

Esta compleja articulación de ámbitos de la vida social se constituye en un “patrón histórico de poder” con fundamento en la colonialidad, la colonización jurídico-política y la idea de raza (Quijano, 2000a).

Las dos caras del patrón mundial de poder son la colonialidad y la modernidad, entendiendo la Modernidad como la cara ilustrada, proceso de creciente racionalización de los diferentes órdenes de la vida social, expresa lo nuevo y lo más avanzado de la especie y punto último de una trayectoria común (Germana, 2010, p. 215); y entendiendo la colonialidad como las relaciones de poder entre lo europeo y lo no europeo sobre la base de la raza que se transmuta en condiciones de dominación.

Ahora, la colonialidad y el colonialismo —el primero está vinculado al segundo— son conceptos diferenciados por Quijano (2007) de la siguiente manera:

[El colonialismo] se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de

producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de este y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. (p. 93).

El eje central de la categoría de colonialidad del saber y su planteamiento en un trabajo de investigación es la pretensión clara y consciente de procurar la descolonización de la estructuras de poder en base a una *epistemología otra*, que se ubica desde la racionalidad diferente de la no modernidad eurocéntrica, cuestionando sus realidades dualistas y evolucionistas de la realidad social y su manera de entenderla (Germana, 2010).

Se requiere la descolonización del saber, esto es, la descolonización de toda perspectiva de conocimiento desde un claro cuestionamiento a la epistemología eurocéntrica y un claro cuestionamiento al patrón de poder moderno/colonial desde los movimientos indígenas y los movimientos afro-latinoamericanos que constituyen una racionalidad alternativa y un nuevo sentido histórico de la existencia social (Quijano, 2007, p. 368).

Estos movimientos:

Niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación racial y étnica, proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y la legitimidad del Estado-nación fundado en la colonialidad del poder. En fin, aunque menos clara y explícitamente, proponen la afirmación y reproducción de la reciprocidad y de su ética de solidaridad social como una opción alternativa a las tendencias predatorias del capitalismo actual. (Quijano, 2007, p. 368).

Concordamos con Santos (1998), cuando afirma que el genocidio también se convierte en un genocidio epistémico al eliminarse a pueblos enteros por pensar diferente; es decir, al ocasionarse la desaparición de las comunidades indígenas, negras, campesinas, gitanas que, como dueñas primarias de otros saberes, desaparecen con estos negándosele a los otros mundos la posibilidad de conocerlos, utilizarlos y transmitirlos.

Creemos que es injusto e indigno que multinacionales, emporios financieros y organizaciones transnacionales se apropien de los saberes ancestrales y la biodiversidad de las comunidades indígenas agenciando con esto una nueva forma de colonialidad; la cual, a largo plazo, puede implicar la adjudicación de territorios ancestrales a quienes se han apropiado, a través de los sistemas de patentes ratificados por Colombia, de lo que nunca ha debido pertenecerles.

Se calcula que más del 90% de la diversidad biológica que subsiste en el planeta se encuentra en las regiones tropicales y subtropicales de África, Asia y Sur América. Los indígenas han desempeñado un papel fundamental en esta conservación y han contribuido significativamente a la agricultura industrial, a la industria farmacéutica y, por último, a la industria biotecnológica. Sus conocimientos son hasta en un 80% la base de los alimentos y medicinas a nivel mundial, en tanto su saber sobre las plantas es la base de cerca de 7.000 compuestos medicinales utilizados por la medicina occidental (Santos, 2005).

La creciente demanda por el acceso y la utilización de los recursos genéticos por parte de las compañías biotecnológicas y multinacionales farmacéuticas de los países industrializados no disminuye (Melgarejo, Sánchez, Chaparro, Newmark, Santos, Burbano y Reyes, 2002). Por el contrario, los avances en la microelectrónica han logrado que la prospección biológica sea mucho más rentable, puesto que la detección de la utilidad de las plantas es ahora más rápida. Sus actividades de bioprospección centran la atención en los productos relacionados con la farmacéutica, la medicina botánica, la biotecnología agrícola, los agro insumos, las semillas y los cosméticos (Duarte, 2006).

La bioprospección es la búsqueda, clasificación e investigación de nuevas fuentes de semillas, compuestos químicos, genes, proteínas y otros productos que poseen un valor económico actual o potencial y que se encuentran en los componentes de la diversidad biológica. Sus procesos involucran la interacción entre el conocimiento tradicional indígena y la industria de la biodiversidad (Duarte, 2006). En consecuencia, la bioprospección relacionada con la biodiversidad se podría definir como la búsqueda sistemática de genes, componentes naturales y organismos completos de la naturaleza, con el objeto de darles un potencial para el desarrollo de productos (Castree, 2003).

Al respecto es necesario advertir que desde la Ronda de Uruguay⁴ el conocimiento generado por las multinacionales es objeto de la protección del derecho internacional, mientras que los conocimientos indígenas no han gozado de forma vinculante de las mismas consecuencias jurídicas. Es imperioso imaginar las secuelas: las solicitudes de patentes de biodiversidad se multiplicaran cada día y, en breve, los indígenas tendrán que pagar por el uso del entorno originalmente suyo.

Entre el conocimiento tradicional cooperativo indígena y el conocimiento científico hegemónico de las empresas multinacionales existe una lucha desigual. Para Santos este imperialismo biológico de revolución biotecnológica y de ingeniería genética, confiere a los recursos genéticos de las comunidades indígenas un potencial de valorización capitalista casi infinito y es, justamente, por esta valoración que:

Los territorios y los conocimientos indígenas van siendo integrados en el proceso de acumulación capitalista a una escala mundial y en esa medida pasan de un sistema de pertenencia subordinada por la exclusión, a un sistema de pertenencia subordinada por la integración. No se trata tanto de la integración por el trabajo como de la integración por el conocimiento, cuya subordinación reside en no ser reconocido como tal, sino únicamente como materia prima para el ejercicio del conocimiento hegemónico, el conocimiento científico (2005, p. 217).

⁴ Octava reunión entre países para negociar la política de aranceles y liberación de mercados a nivel mundial. En total participaron 117 países.

La tendencia que ya se advierte es que los países latinoamericanos, ricos en biodiversidad, poseen la mayoría de los recursos biológicos; mientras que las más especializadas capacidades científicas y tecnológicas para su aprovechamiento se encuentran principalmente en los países del Norte, circunstancia que puede generar un peligro potencial de acceso a estos recursos sin que medie una compensación justa y equitativa por los beneficios que se deriven de su utilización — aunque hay quienes la ven como una oportunidad privilegiada para la cooperación Norte-Sur—.

El informe de la Política nacional para la gestión integral de la biodiversidad y sus servicios ecosistémicos (Pngibse) reconoce que Colombia, además de ser un país megadiverso, posee una gran riqueza genética, pero que el conocimiento de esta es limitado por los nacionales colombianos. Sin embargo, este no es el caso de los investigadores extranjeros que han logrado acceder al conocimiento de nuestra diversidad genética, mediante los contratos a recursos genéticos concedidos por el Ministerio de ambiente y desarrollo sostenible para investigación o para bioprospección. Entre 2004 y 2011 se firmaron 19 contratos de acceso al material genético de más de una especie, 16 contratos de acceso a fauna, 7 contratos de acceso a flora y 1 contrato de acceso a microorganismos, que en total sumaron 45 contratos de investigación para el acceso a recursos genéticos (Ministerio de ambiente y desarrollo sostenible, 2009).

El documento referido expresa que son los no residentes en Colombia quienes más solicitudes de patentes realizan a la Uspto (United states patent and trademark office) sobre recursos genéticos pertenecientes a nuestro país, en contradicción con las solicitudes de patentes hechas por residentes colombianos, estos últimos con un promedio de 8,8% entre los años 2003 y 2007; mientras que el número de patentes alemanas y coreanas fue de 10.477 y 5.433, respectivamente (Ministerio de ambiente y desarrollo sostenible, 2009).

Lo ideal en la relación que se establece entre las apuestas tecno científicas y los habitantes de los ecosistema portadores del conocimiento tradicional sería una negociación equitativa, en la que no hubiese detrimento cultural y se pudiera encontrar alternativas de uso de esas riquezas y el respeto mutuo como vía posible para compartir un espacio de vida; sin embargo, este ideal no se está dando (Peralta, 1999). Para que fuera posible se tendría que tomar las ideas emancipadoras de las epistemologías del sur (Santos, 2011), surgidas en el seno de la discriminación capitalista y

la opresión del colonialismo. Ideas que son una demanda por un cambio frente a los viejos modelos de producción, de valoración de los conocimientos científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento.

En concordancia con esto último, hay ejemplos de obtención de patentes⁵ en los que se puede verificar el abuso de la industria que sustenta sus ganancias en el aprovechamiento desigual y, a veces, en la usurpación de los conocimientos tradicionales (Muelas, 1997; Ribeiro, 2005; Susz, 2005). Al tiempo que se evidencia la agudización de la tensión existente entre razón económica y razón cultural por el sistema capitalista y su particular concepción de sometimiento de la naturaleza y de la explotación de los recursos naturales al desconocer la fragilidad de los ecosistemas y la necesidad de sustento de los diferentes grupos étnicos que habitan los territorios.

Para Escobar (1997), la atención que se le presta a la selva tropical actualmente radica en lo que podría denominarse “la irrupción de lo biológico” como hecho social central de las políticas del siglo veintiuno. La problematización de lo biológico coloca las áreas más ricas en biodiversidad en una posición biopolítica global fundamental. Pues, para los intereses del capital y la ciencia, la supervivencia de la vida es un hecho crucial frente a la destrucción de la naturaleza, por medio de un proceso dialéctico iniciado por el capitalismo y la modernidad.

Según el Fondo para el medio ambiente mundial (2008), los territorios de las comunidades indígenas abarcan el 24% de la superficie terrestre mundial y contienen el 80% de los ecosistemas sanos todavía existentes en la tierra y las áreas prioritarias desde el punto de vista de la biodiversidad mundial. Muchas de las regiones con mayor diversidad biológica de la Tierra son habitadas por pueblos indígenas; los “17 biológicos”,⁶ es decir los 17 países que albergan más de las dos terceras partes de los recursos biológicos de la Tierra, también son los territorios tradicionales de la mayoría de los pueblos indígenas del mundo (ONU, 2012).

⁵ En 1986, la International plant medicine corporation de EE.UU. patentó la ayahuasca; en 1994, la empresa de biotecnología Agracetus obtuvo una patente que abarcaba todas las variedades transgénicas del frijol de soja; en el mismo año, dos “investigadores” de la Universidad de Colorado patentaron una variedad de la quinua; en 2001, la empresa francesa DuPont patentó una variedad de maíz con alto contenido en aceite que ya se cultivaba en México de manera tradicional.

⁶ Los países llamados los “17 biológicos” son: Australia, Brasil, China, Colombia, Ecuador, Estados Unidos de América, Filipinas, India, Indonesia, Madagascar, Malasia, México, Papúa Nueva Guinea, Perú, República Democrática del Congo, Sudáfrica y Venezuela.

Estas cifras demuestran que los indígenas han sido administradores responsables de sus tierras y, por ello, han sobrevivido y prosperado en todos los lugares del mundo. Sin embargo, su conocimiento, a ojos del empresario, representa la prosperidad de su negocio, sustentada en la perspectiva del ánimo de lucro; la cual invierte la imagen del indígena como parte de la biodiversidad en elemento de identificación, aprovechamiento y apropiación de los recursos. La consecuencia es que estas culturas al ser despojadas legalmente de su entorno se ven abocadas a transformarse en lo que no necesitan o a extinguirse.

Para evitar que esta consecuencia los alcance, las comunidades indígenas han adoptado una apertura cautelosa hacia ciertas formas de mercantilización e intercambio de mercado, pero resistiendo la valoración capitalista de la naturaleza. Este cambio obedece a un modelo antiesencialista de la naturaleza donde las prácticas de lo biofísico y lo histórico están mutuamente implicadas.

Este modelo permite ver la naturaleza desde diferentes y particulares formas de conocimiento. Puede ser desde la naturaleza capitalista, desde la naturaleza orgánica o a partir de la tecnonaturaleza.

Para Escobar (1999), la naturaleza capitalista se basa en la separación del mundo humano y del natural, las relaciones sociales capitalistas y patriarcales, y aparece como producida por la mediación del trabajo.

La naturaleza orgánica alude a múltiples construcciones a partir de un conjunto de actores, prácticas, interacciones, relaciones sociales, usos y significados en contextos de poder. Las categorías de naturaleza y cultura no están separadas por fronteras ontológicas y, por el contrario, entre ambas se establece un vínculo de continuidad. Como modelo local de la naturaleza, los seres vivos, inertes y supranaturales son esferas de la naturaleza y la cultura. Ciertamente son muchos los modelos locales de naturaleza que tienen en común una particular unión con el territorio o vínculo entre diferentes mundos —biológico, humano, espiritual; cuerpos, objetos y almas—.

Por otra parte, la tecnonaturaleza es la visión que enfatiza las configuraciones bioculturales producto de constelaciones, actores, tecnologías y prácticas. Sus ejes principales son organicidad-artificialidad y realidad-virtualidad. Como modelo antiesencialista, al igual que el modelo anterior, es irrevocablemente local y particular; por ello, media actualmente entre la biología y la historia y altera el modelo moderno de relación entre lo social y lo natural. De ahí, que lo natural se vea como un producto de lo social y lo biológico como un elemento bajo control; por ejemplo: el proyecto del genoma humano, las nanotecnologías y los alimentos transgénicos.

Sustentados en estos dos modelos antiesencialistas de ver la naturaleza, se ha dado inicio a una serie de movimientos sociales de los bosques tropicales de apego ecológico y cultural al territorio. Las comunidades tradicionales dan énfasis a los derechos de territorio, identidad, autonomía política y a tener su propia visión del desarrollo o de la economía. También se enfatiza el derecho a existir como una cuestión en íntima relación con lo cultural, lo político y lo ecológico.⁷

Escobar (1999) ha llamado este proceso de confluencia de lo orgánico con lo artificial como “**Naturalezas Híbridas**”. Lo entiende como un medio hacia la alteridad y la afirmación cultural. Una forma de cruzar las fronteras entre lo tradicional y lo moderno, y de utilizar los recursos naturales locales y transnacionales para la construcción de identidades colectivas únicas. Las comunidades tradicionales adoptan una apertura cautelosa hacia la tecnonaturaleza en su relación con el aparato transnacional de la biodiversidad manteniéndose un mínimo grado de autonomía y cohesión cultural.

⁷ Este proceso se evidencia en la selva de Matavén en la cual: “las autoridades indígenas de 16 resguardos concertaron el co-manejo de una zona conocida como el Corazón de la Selva con el objetivo exclusivo de conservación y manejo. Dicha selva se encuentra localizada en el departamento de Vichada, en el municipio de Cumaribo, comprende 2’150.000 ha entre los ríos Guaviare – Brazo Amenavén (al sur), Orinoco (al oriente), Vichada (al norte) y el caño Chupabe (al occidente), y está compuesta por un núcleo de protección de 1’150.000 ha, y una zona de amortiguación conformada por 16 resguardos indígenas pertenecientes a seis pueblos: Sikuni, Piapoco, Puinave, Piaroa, Curripaco y Cubeo (UAESPNN, 2000). Tales pueblos lograron en el 2003 la ampliación del anillo de 16 resguardos y actualmente su territorio está protegido en su totalidad como un gran resguardo que cobija también el Corazón de la Selva, exclusiva para la conservación.” (Correa, Ruiz, Arévalo, 2005, p. 39).

Teniendo en cuenta esto cabe reflexionar, entonces sobre: ¿cómo funciona en contextos de realidad específicos este tipo de adopciones?, ¿cómo interpretan las comunidades indígenas las disposiciones socio-jurídicas nacionales e internacionales que fundamentan su posible hibridación?, ¿cómo se justifica en estos procesos, dado el ambiente neoliberal y de libre comercio, el papel protector del Estado?

Uno de los propósitos de este ejercicio es, por tanto, emprender un camino de conocimiento fundado en la consciencia histórica que pueda influir de forma pertinente en las comprensiones, imaginarios y percepciones que sobre lo indígena se tiene en el país. Otros/as investigadores/as han emprendido el mismo camino al reconocer una situación problemática y sus resultados han servido para entablar comunicaciones transversales con entes decisivos de forma fructífera y concomitante con los intereses en juego.⁸

Así, sabiendo que es conveniente aunar esfuerzos que confluyan hacia el objetivo de dilucidar responsablemente las situaciones y perspectivas de las culturas, cuyas tradiciones se nombran desde coordenadas diferentes a las adoptadas por la generalidad de los/as colombianos/as, la comprensión del mundo que circunda esta investigación evita desconocer el fenómeno de la modificación recíproca producida por la transmisión cultural; el cual, al interesarse por el “otro” contempla su presente evanescente revelándose como un híbrido producido por los contactos, el mestizaje y los cambios impuestos por la sociedad occidental (Uribe, 2002).

La bioprospección establece como territorio simbólico las zonas de alta biodiversidad al identificar en su interior el potencial económico que estas tienen. Es la lógica del capitalismo la que ausculta el beneficio mercantil y la depredación por la ganancia quien motiva las

⁸ Ejemplo de esto fue la investigación emprendida, entre 1995 y 1996, por la Universidad Nacional y la Universidad de Antioquia (Duque, Espinosa, Gálvez, Herrera, Turbay, 1997) donde evaluaron el impacto de la explotación maderera mecanizada, ocurrida seis años atrás, sobre la comunidad emberá del río Chajeradó y sobre su entorno natural. La investigación fue el resultado de una acción de tutela interpuesta por la Organización Indígena de Antioquia ante las autoridades judiciales, la cual fue fallada favorablemente. Según la sentencia de la Corte Constitucional, una vez concluida la identificación y evaluación de los impactos debería formularse un plan de manejo que propusiera medidas de reparación, mitigación y compensación del daño ambiental (Roncancio, 1998). Los resultados de esta investigación permiten reflexionar sobre los altos costos que puede acarrear la economía extractiva de los recursos forestales para las comunidades locales, en la medida en que altera la estrecha interdependencia entre naturaleza y sociedad que permea todos los ámbitos de la vida de las comunidades indígenas.

investigaciones de las multinacionales y su posterior inscripción de patentes biológicas. Sin embargo, las zonas que son objeto de la bioprospección son originariamente constitutivas del hogar de cientos de grupos indígenas que encuentran en sus espacios, milenarios modos de sustento, de interrelación espiritual, de consulta médica y transmisión cultural.

Sus conocimientos tradicionales sobre las semillas y la biodiversidad son el insumo esencial de la empresa para extraer de la naturaleza los recursos idóneos y convertirlos en mercancía exclusiva. Pero son las consecuencias de esta relación entre capital y cultura las que generan la situación problemática, porque la bioprospección y sus patentes en estos territorios pueden llevar a la expropiación territorial; al pago económico por el uso y aprovechamiento de los recursos naturales, especialmente de las semillas tradicionales; o, a la extinción cultural de las comunidades.

Esta investigación transita por una preocupación vital ante los flagelos que viene afrontando el saber tradicional de nuestras naciones indígenas; pues, ante la gran demanda por nuestra biodiversidad por parte de extranjeros y nacionales, tiene sentido querer saber ¿qué está sucediendo, entonces, con las comunidades dueñas de los conocimientos que han mantenido y cuidado dicha biodiversidad? Y, por ende ¿qué está sucediendo con la biodiversidad conforme los usos tradicionales de tales comunidades?

Quizás, desde nuestra óptica occidental, estos cuestionamientos puedan pasar desapercibidos para la mayoría de las personas; pero, en nuestro caso, sí notamos que la legislación Colombiana no es lo suficientemente clara en este sentido y, por tanto, que es necesario adelantar investigaciones desde el Derecho encaminadas a indagar por las repercusiones sociales y jurídicas que este tema viene generando y generará, si cae en la lógica de la naturalización o la indiferencia generalizada.⁹

⁹ Al respecto vale resaltar el esfuerzo que vienen haciendo en Colombia grupos de toda clase, entre estos el conformado por fundaciones, corporaciones autónomas regionales e institutos con alianzas internacionales con el fin de establecer lo que han denominado: *Plan de acción en biodiversidad de la cuenca del Orinoco-Colombia*, en el cual se plasma cómo los diferentes actores, no solo las autoridades ya mencionadas; sino, también, los campesinos, afro-descendientes e indígenas se unen para la protección de la biodiversidad de un territorio determinado, el cual es rico en fuentes hídricas y bosques.

Si bien se expone que Colombia se ha visto inmersa en una serie de procesos legales — nos referimos a procesos legislativos¹⁰ y no a procesos litigiosos— con el fin de “proteger” la enajenación de su biodiversidad y conocimientos ancestrales, lo cierto es que el número de patentes pedidas por no residentes en Colombia, como multinacionales, es superior al número de patentes solicitadas por los residentes.

Esta dato, el cual se resalta, en el documento expedido por el Gobierno Nacional, denominado: *Política nacional para la gestión de la biodiversidad y sus servicios ecosistémicos* (Pngibse) (República de Colombia, Ministerio de Ambiente y Desarrollo sostenible, 2009), y en el que se encuentran plasmadas una gran parte de las políticas (incluyendo tratados internacionales) que protegen nuestra biodiversidad, sus servicios ecosistémicos y los conocimientos tradicionales, resulta no ser menor a la luz de lo que acontece globalmente con todo lo relacionado con el tema.

Ahora bien, el artículo 81 de la Constitución colombiana juega un papel supremamente importante, ya que establece que: “El Estado regulará el ingreso al país y la salida de él de los recursos genéticos, y su utilización, de acuerdo con el interés nacional.” (República de Colombia, Ministerio de Ambiente y Desarrollo sostenible, 2009). Al respecto, ¿será que el interés nacional está enmarcado en el comercio y usufructo de nuestra biodiversidad por parte de extranjeros? Inquietud que abre la puerta a un sin número de posiciones que tocan con lo económico, cultural, político y social.

Por lo tanto, aquí nace una de las reflexión en la cuales se enmarca la investigación; pues si Colombia cuenta con poblaciones diversas como: campesinas, afrodescendientes e indígenas y se ha reconocido en su Carta Política como una nación multicultural, no se entiende ¿Por qué estas tendrían que entrar, ahora, en la lógica de pagar por lo que en principio es suyo?

Ante lo dicho habría que pensar ¿qué hay que hacer para evitar que el multiculturalismo se convierta, de forma natural, en parte del mercado mundial? Y, aunque frente a esta pregunta es arriesgado dar una respuesta con una visión netamente occidentalizada, puesto que es

¹⁰ Es decir, a procesos relacionados con la construcción de disposiciones jurídicas y no a procesos jurisdiccionales.

imprescindible conocer la realidad indígena (para ser más específicos en el caso de esta investigación la de los piapoco y puinave), lo que sí se puede resaltar es que a estas minorías étnicas se les viene incluyendo, paulatinamente, en el modelo capitalista.

Una variante de lo mencionado ocurre, también, para las relaciones económicas desiguales entre Estados. Por ejemplo, en la firma del TLC entre Colombia y Estados Unidos; en el cual se exigió para la protección de la biodiversidad de “ambos” países, la implementación de un sistema de patentes que generó una paradoja legislativa, en el sentido de que el país coaccionado jurídicamente terminó siendo el nuestro, puesto que las políticas ambientales colombianas no podían ir en detrimento de las políticas comerciales estadounidenses. Lo que lleva a discutir ¿cómo es posible proteger con las políticas ambientales a las comunidades indígenas, si no se le puede poner límite a las políticas comerciales extranjeras?

Así, la realidad colombiana se está viendo afectada por la implementación de políticas comerciales y ambientales como: la Resolución 970 de 2010 expedida por el *Instituto agropecuario colombiano* (ICA) que va en perjuicio de la soberanía alimentaria colombiana; puesto que les exigen a las personas, tanto naturales como jurídicas, la implementación de semillas certificadas para la producción de alimentos, sean para el consumo doméstico o la comercialización.

Por tanto, recogiendo el tema de la colonialidad del saber y en este las problemáticas atinentes a la relevancia de los saberes locales y de la biodiversidad en su conservación, acceso, utilización, prospección y negociación, esta investigación centra su mirada en: *¿Cuáles son las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad en los grupos indígenas piapoco y puinave de la cuenca del río Guaviare y cómo dialogan con las disposiciones jurídicas y jurisprudenciales vigentes al respecto en el país?*

Al tiempo que se propone de manera central: *Caracterizar las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad en los indígenas piapoco y puinave de la cuenca del río Guaviare en diálogo con las disposiciones jurídicas y jurisprudenciales vigentes al respecto en el país*; y, de manera específica: *Describir las formas de protección de los saberes locales y la*

biodiversidad de estos indígenas de la cuenca del río Guaviare; y, comprender desde las disposiciones jurídicas y jurisprudenciales las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad indígena en Colombia.

En este sentido el presente texto comprende el siguiente orden y contenidos. En el primer capítulo se aborda el contexto o territorio simbólico de la investigación en el que se despliega desde el método etnográfico una descripción densa de un territorio lleno de exuberancias, teniendo en cuenta nuestra llegada al corregimiento de Barrancominas y los resguardos Guaco Alto/Bajo y Minitas, además de todo el acercamiento con las comunidades piapoco y puinave.

En el segundo capítulo se encontrarán con la organización indígena como resistencia; es decir, de cómo las comunidades indígenas de parte del Vichada y Guainía se unieron para conformar una asociación que busca fines comunes, como la protección del territorio, la soberanía alimentaria y la autonomía de sus comunidades. Es así, como se evidencia en este capítulo que gracias a su organización y capacitación, recibida por parte de la Fundación caminos de identidad (Fucai), ellos y ellas pueden lograr una resistencia efectiva.

En el tercer capítulo verán como este dialoga con el segundo, ya que se encuentran estrechamente relacionados, teniendo en cuenta que la resistencia que se evidencia en el segundo capítulo trae consigo consecuencias jurídicas, políticas y culturales. Por lo que en este aparte se encontrarán de manera detallada la organización interna de los resguardos de Guaco Alto/Bajo y Minitas, que comprenden en su mayoría indígenas piapocos y puinaves; además, se avizorarán algunos problemas de entendimiento frente a algunas normas de carácter nacional. También se evidencia ciertas prácticas occidentales que los han permeado en los últimos años.

Referentes de pensamiento

El derecho como camino de emancipación

Emancipación es una expresión compuesta que procede del verbo latino *emancipare*, formada por el prefijo *ex-* y el verbo *mancipare*. Este último con un doble significado que alude a una relación de dominio y sumisión: por un lado como entregar, vender, deshacerse de una propiedad, pasar a otras manos; por otro lado, entregarse a la embriaguez o ser entregado a las manos del verdugo. De la raíz del verbo *mancipare* procede el nombre *manus* (mano) para identificar la extremidad superior humana con la facultad prensil para sujetar al esclavo. También procede de esta raíz el verbo *manumittere* (liberar a un esclavo), derivado del latino *manumittere* (*manus* y *mittere*) que significa enviar lejos o desprender de la mano del amo.

“Así que *emancipare* es el antónimo de *mancipare* y el sinónimo de *manumittere*, pues significa «librar de ataduras», dejar de estar sometido a otro o en manos de otro” (Campillo, 2010, p. 659). En suma, emancipación es la liberación de los individuos y las comunidades que están en “manos de otros”, a partir de actos y procesos que otorgan un status jurídico y político en consonancia con los principios de autonomía, libertad, independencia y soberanía. Es subvertir las jerarquías arraigadas desde la institucionalidad que se resisten con uñas y dientes a no perder sus privilegios políticos, económicos y culturales.

La emancipación de las comunidades indígenas, desde una perspectiva jurídica, sigue avanzando. En Colombia, estas comunidades han identificado en el ámbito jurídico un dispositivo idóneo para solventar sus necesidades, que utilizado con determinación, puede despejar un camino de reconocimiento e inclusión negado por siglos. Las disposiciones jurídicas ya no son de dominio de unos pocos, la globalización del conocimiento y la ampliación de las oportunidades educativas en temas jurídicos y de movilización social están neutralizando desde los estrados judiciales y desde el repudio popular la aplicación de la fuerza legítima de forma ilegítima, genocida, fanática, dogmática e irreflexiva.

La influencia internacional ha sido de gran ayuda. Desde una filosofía de los derechos humanos se ha promulgado la inclusión social de los pueblos étnicos al mundo normativo internacional, al concebir como acto necesario su ejecución desde este ámbito. Esta influencia es la muestra de que la tolerancia por la diferencia debe ser inscrita, resignificada y garantizada desde las leyes, incluso con la ayuda del poder coercitivo. Muestra de que estos reconocimientos jurídicos e inclusiones sociales están caminando, son los llamados Derechos colectivos, que en múltiples exposiciones jurisprudenciales han tomado el lugar de derechos fundamentales colectivos cuando le son vulnerados a las comunidades indígenas, a tal punto que en Colombia se puede exigir su protección desde la acción de tutela.

En la actualidad, la evolución legal está siendo comprendida desde la multidisciplinariedad; y son los estudios críticos del derecho (CLS),¹¹ los que han asumido la responsabilidad de construir una nueva epistemología que se aleje de los anteriores paradigmas jurídicos, anquilosados y sin respuestas para los tiempos actuales. Los estudios críticos, por lo tanto, pretenden la comprensión y el apoyo de las necesidades emancipatorias de los nuevos movimientos sociales.

Consideraciones de por qué y cómo el derecho puede ser un camino de emancipación

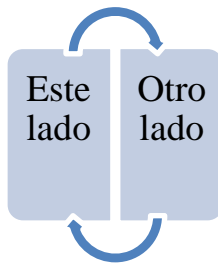
El derecho positivo estatal es ineficaz. Y lo es porque se materializa en propuestas legales abstractas y coercitivas solo formuladas desde un poder centralizado (el Estado), interpretadas y aplicadas por órganos y funcionarios judiciales, pero que no considera al interior de sus fuentes las múltiples manifestaciones de exteriorización normativa (derecho espontáneo, informal, extra estatal, etc.) surgidas desde cuerpos sociales autónomos (diferentes grupos sociales, corporaciones, asambleas, etc.). Ciertamente, este paradigma jurídico ya no responde a la complejidad de la sociedad actual, ni a las nuevas dinámicas en las formas de producción de capital, y tampoco a las diversas y profundas contradicciones sociales. Y lo anterior es más verosímil cuando una de las notas sobresalientes del constitucionalismo contemporáneo tiene que ver con la falta de discusión en torno al derecho de resistencia, que durante más de cuatro siglos fue considerado uno de los derechos centrales del derecho (Gargarella, 2009). Enfatizando, el

¹¹ Las siglas CLS corresponden al nombre en inglés *Critical Legal Studies*.

paradigma positivista jurídico está agotado lo que hace necesario la reconstrucción paradigmática moldeada desde contra-discursos desmitificadores y nuevas propuestas epistemológicas como el pluralismo jurídico (Wolkmer, 2003a).

Para Sousa (2010b), el derecho moderno representa la más consumada manifestación de pensamiento abismal. Es decir, es la forma consumada del pensamiento occidental moderno. Este tipo de pensamiento es una configuración de la realidad social basado en un sistema de distinciones, visibles e invisibles, donde las invisibles son el fundamento de las visibles. Aquellas se dividen en dos universos (Cuadro 1) llamados Este lado y Otro lado.

Cuadro 1.



Este cuadro es una representación gráfica del pensamiento abismal propuesto por Santos y que se divide en dos lados

Este lado se determina por lo legal y por lo ilegal, de acuerdo al Estado oficial o al Derecho internacional, como la única forma relevante de existencia jurídica. Por el contrario, en el Otro lado la realidad desaparece, es inexistente, irrelevante e incomprensible. Por lo tanto, todo lo que haga parte de ese universo se excluye y se invisibiliza. Sin embargo, existen territorios sociales donde esta dicotomía es impensada, como por ejemplo: los territorios sin ley, lo a-legal, lo no legal, lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente.

Este lado es el universo de la tensión existente entre regulación y emancipación; el Otro lado, es el universo de la relación apropiación y violencia. En este lado, se requiere distinguir entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, por el contrario, en el Otro lado solo se exige reconocer el derecho de las cosas, entre ellas, los seres humanos y no humanos.

En la apropiación se ejecutan comportamientos de incorporación, cooptación y asimilación en situaciones tan diversas como: el uso de los miembros de las comunidades indígenas en programas turísticos o en la expropiación de conocimiento indígena en temas medio ambientales y de biodiversidad. En lo concerniente con la violencia, sus características son la destrucción física, material, cultural y humana. Su uso no es desconocido para las culturas tradicionales. Múltiples son los ejemplos que la representan: todas las formas de discriminación racial, la prohibición del uso de sus lenguas vernáculas en espacios públicos o escuelas públicas (incluso al interior de sus territorios) o la adopción de nombres cristianos forzados en contravía de sus nombres tradicionales que tienen una fuerte acumulación simbólica y cultural.

Santos (2005) identifica en sus argumentaciones dos sistemas de pertenencia jerarquizada en el cual también se ven involucradas las comunidades indígenas: la desigualdad y la exclusión.

El principal exponente del fenómeno socioeconómico de la desigualdad es Marx quien ubica a la relación capital/trabajo como el principio fundante de esta integración social subordinada, clasista y basada en la explotación. Por su parte, el principal exponente del fenómeno sociocultural de la exclusión es Foucault, quien identifica en el principio de la exclusión la esencia para este sistema en tanto se hace parte de él por ser excluido.

El mundo jurídico, en relación con la exclusión crea reglas jurídicas como dispositivos de normalización, calificación y descalificación que justifiquen dicho fenómeno. Primero la cultura dominante crea un discurso de verdad junto a sus prohibiciones para posteriormente rechazarlas. Luego se establecen una serie de límites con el propósito específico de demarcar las fronteras de la transgresión, por ejemplo: la locura, el crimen, la delincuencia o incluso la orientación sexual.

El racismo es un sistema de pertenencia jerarquizada híbrido entre los dos sistemas anteriores (desigualdad y exclusión) porque hace uso del principio de exclusión para jerarquizar las razas y del principio de la relación capital/trabajo para llevar a cabo explotaciones laborales y posteriormente integrar de forma subordinada a partir del trabajo a los inicialmente excluidos.

La desigualdad, la exclusión y el racismo son sistemas de la concepción del derecho moderno que pueden superarse (Santos, 2009) desde tres pilares fundamentales. El primero de estos es el derecho como monopolio del Estado que ha llevado a una gran pérdida por la destrucción y eliminación de una cantidad considerable de prácticas jurídicas diferentes al campo jurídico moderno. La propuesta para usar el derecho como dispositivo de resistencia y emancipación desde Santos es la visibilización y la adopción fuerte del pluralismo jurídico, además de una concepción retórica del derecho como alternativa al positivismo jurídico. También se tiene como pilar fundamental la despolitización del derecho a partir de la distinción entre Estado y sociedad civil. La propuesta por tanto es superar dicha distinción y sustituirla con elementos que sirvan para repolitizar el derecho y desde ahí devolver las energías emancipatorias a quienes las requieran. Y como tercer pilar se encuentra el derecho como principio e instrumento universal de la transformación políticamente legitimada. Este pilar tiene la característica para reducir la capacidad de transformación desde el derecho solo a lo que se legitime desde el Estado eliminando por completo la idea de cambio social desde el derecho mismo.

De este tercer pilar Santos identifica la necesidad de la práctica de los grupos sociales oprimidos por resurgir, recurriendo a diferentes formas del derecho emancipatorio en clave de oposición. Su lucha jurídica es por ser oprimidos, por estar excluidos, por ser discriminados y por sufrir la destrucción de su medio ambiente. Esta lucha se debe hacer dentro de los límites del derecho oficial movilizándolo diferentes escalas de legalidad (local, nacional, global) junto con la construcción de diferentes alianzas, incluso transnacionales.

Una alternativa para esta lucha emancipatoria es desde la vertiente de los derechos humanos como proyecto cosmopolita insurgente desde una perspectiva de fenómeno jurídico de globalización desde abajo previo paso por el localismo globalizado. Deben ser insertados al multiculturalismo progresista, re-conceptualizarlos como derechos multiculturales, hacer uso de los atributos de la política contra hegemónica (la competencia global y la legitimidad local) y desde allí ubicarlos en una relación equilibrada y mutuamente reforzante (Santos, 2010a).

El Derecho puede ser usado como un instrumento de emancipación para generar cambios progresistas de forma autónoma. Puede usarse su potencia y capacidad para que responda al

llamado, con cierta sensibilidad al derecho mismo, de sus propias incapacidades. Acudir a la responsividad del Derecho (Olarte, 2011) es imperioso en tanto “el derecho es indeterminado. Es una máscara de estrategias específicas de control social y disciplina” (Fitzpatrick, 2011, p. 13).

Se trata es de transgredir, de no aceptar el Derecho y sus narrativas como dadas. En este sentido, al acto de transgredir no se refiere a una simple irritación respecto de la simplificada dualidad de lo prohibido y lo permitido sino, siguiendo aquí a Foucault en su prefacio a la transgresión, una espiral que ninguna simple infracción puede agotar (Olarte, 2011, p. 12).

Para entender el Derecho como vía emancipatoria se requiere de las dimensiones de la responsividad del Derecho, que son estas: la dimensión extraordinaria y la dimensión relacional. En la primera el derecho se asume como independiente de las relaciones sociales, excediéndolas al asumir una identidad unificadora; la segunda, por su parte, visibiliza al derecho como una creación producto, justamente, de las relaciones sociales (Fitzpatrick, 2011).

En la dimensión extraordinaria el derecho tiene un papel determinante para el Estado en tanto le provee el poder general y superior necesario al abarcar todo como pretensión intrínseca sin intereses limitantes más allá de sí mismo; con respecto a la resistencia, se supedita al mismo Estado, quien les brinda o no posibilidad de existencia y por lo tanto su falta de garantía facilita su abolición.

En la dimensión relacional, el derecho se erige como un bastión de apoyo a favor de las resistencias al establecerse límites a sí mismo y por consiguiente susceptible de ser resistido. Se puede ejercer un control sobre gobernantes y gobernados mediante la ley. Facilita además el demarcar límites y restricciones a la dimensión extraordinaria en tanto su capacidad de resistir negativamente. Finalmente, una de las formas como se puede fortalecer la dimensión relacional es a partir de sus mismos elementos constitutivos, por ejemplo, los movimientos sociales.

Desde la dimensión relacional del derecho es posible distinguir en perspectiva emancipatoria el interior profundo de la modernidad occidental en tanto se puede establecer una propuesta de correlación justa entre lo que se busca como sociedad y lo que se aspira obtener en términos jurídicos y políticos. Santos (2009) advierte que dicha modernidad tiene al interior de su estructura la discrepancia entre las experiencias y expectativas cuyos pilares para sostenerla son la regulación como garantía de permanencia del orden imperante y la emancipación como la aspiración a un nuevo orden con capacidad para constituirse como forma de regulación. La relación que existe entre regulación y expectativas tiene que ver con que la primera son los instrumentos para garantizar la estabilidad de la segunda. Dichos instrumentos pueden ser las normas, las instituciones y las prácticas jurídicas. Por su parte, la relación que existe entre emancipación y experiencias/expectativas tiene que ver con el conjunto de prácticas de oposición del *statu-quo* para confrontar y deslegitimar las normas, las instituciones y las prácticas jurídicas que dan estabilidad y garantizan las expectativas.

La emancipación visualiza en el horizonte de las expectativas, más allá de los límites de la regulación, la posibilidad de cambio social donde el perfil de futuro que aspiran se configure a partir de una relación política diferente entre experiencia y expectativa. Lo anterior desde tres lógicas diferentes, pero concomitantes, de racionalidad: estético-expresivo de las artes y la literatura, cognitivo-instrumental de la ciencia, y moral-práctica de la ética y del imperio de la ley.

Las expectativas pueden anclarse en el fondo de los tradicionales paradigmas del derecho. Ahora se tiene la oportunidad de superar estas concepciones antiguas de lo jurídico desde un horizonte más justo. Con esta misma aspiración, Santos propone la siguiente definición del derecho, con el propósito insoslayable de convertirla en una herramienta básica que sirva como punto de partida de una nueva epistemología jurídica emancipatoria: el derecho se entiende como

un cuerpo de procedimientos y estándares normativos regulados, que se considera exigible ante un juez o un tercero que imparte justicia y que contribuye a la creación y la prevención de disputas, así como a su

solución mediante un discurso argumentativo acompañado de la amenaza de la fuerza (1998, p. 20).

El derecho está compuesto por tres formas de comunicación y estrategia para la toma de decisiones: la retórica es la primera de estas formas y se basa en la persuasión o la convicción a partir de los argumentos verbales y no verbales; la burocracia, corresponde a la segunda forma y se basa en las imposiciones autoritarias mediante la demostración del potencial de los procedimientos regulados y los estándares normativos; finalmente, está la violencia y se refiere a la amenaza de la violencia física (Santos, 1998).

Para continuar con este propósito de emancipación de las comunidades indígenas, es necesario un nuevo derecho refundado, repensado y redefinido desde una racionalidad practico-comunitaria de la alteridad y de la emancipación, que permita desde el cuestionamiento de los valores tradicionales, el redescubrimiento de nuevo sujeto histórico y el reconocimiento de las prácticas sociales como fuentes del pluralismo jurídico. Al mismo tiempo, para ser un instrumento a favor de la emancipación, debe permearse de la contribución alternativa de las culturas latinoamericanas, de sus situaciones históricas y socioeconómicas usurpadas, dependientes y marginales. De ahí que se deberá tener como punto de partida el reconocimiento de su propia historia y articularla desde una nueva ética política (ética de la alteridad) con los intereses y las necesidades cotidianas de los sujetos colectivos (Wolkmer, 2003a).

Para Wolkmer (2003a) un nuevo derecho requiere la discusión de aspectos fundamentales tales como: la redefinición de una racionalidad emancipatoria, la formulación de una ética política de la responsabilidad comunitaria, la reordenación del espacio público participativo en el contexto de nuevas formas de organización social, dando prioridad a la descentralización la democracia participativa y la autonomía local. Requiere además el redescubrimiento de los múltiples centros de producción normativa supra e infra estatal, la aceptación de los movimientos y prácticas sociales como fuentes generadoras del pluralismo jurídico¹² (grupos micro y macro sociales insurgentes) y edificadores de un derecho comunitario. Y sumado a lo anterior, es

¹² Para Santos (1998) es mejor el nombre de pluralidad de ordenamientos jurídicos en donde más de un sistema jurídico opera en una misma unidad política.

necesario el reconocimiento de la presencia de varios derechos temporal y espacialmente concomitantes en el amplio horizonte de la convivencia de las diferencias (consensual y conflictiva).

Estos caminos emancipatorios ya se han comenzado a recorrer. Yrigoyen (2011) lo hace evidente en su recuento del transcurso jurídico del proceso multiculturalista a la descolonización de los Estados latinoamericanos. Proceso que se da en tres etapas, cada una constitutiva de reformas constitucionales pluralistas en favor de las comunidades indígenas.

La primera etapa es el constitucionalismo multicultural que va entre los años 1982 y 1988 donde se da justamente el surgimiento del multiculturalismo. Las comunidades indígenas originan nuevas demandas en la reivindicación de sus derechos, y las constituciones introducen los conceptos de diversidad cultural, reconocimiento multicultural y multilingüe, y el derecho a la identidad cultural individual y colectiva.

La segunda etapa es la del constitucionalismo pluricultural entre los años 1989 y 2005. En ella se afirma el derecho a la identidad y diversidad cultural, se desarrollan los conceptos de nación multiétnica/multicultural y de Estado pluricultural. El pluralismo y la diversidad cultural se convierten en principios constitucionales y adicionalmente se incorporan una lista amplia de derechos indígenas en el marco del Convenio 169 de la OIT. Entre otros derechos están los de oficialización de los idiomas indígenas, la educación bilingüe intercultural, el derecho sobre las tierras y la consulta previa. En esta etapa también se introducen fórmulas de pluralismo jurídico que rompen con el monismo jurídico¹³ y se reconoce la jurisdicción indígena al pluralizar las fuentes de producción del derecho y de la violencia legítima, pero sin desligarla del control constitucional.

La tercera etapa es el constitucionalismo plurinacional que ya se dio en Bolivia entre los años 2006 a 2009 y en Ecuador en el año 2008. El marco jurídico de referencia de esta etapa es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2006-2007). Se propone por tanto una refundación del Estado a partir del reconocimiento jurídico de las raíces

¹³ Se rompe con la idea de que solo es derecho las disposiciones normativas que son producto de los órganos soberanos del Estado (poder legislativo, poder ejecutivo, poder judicial).

milenarias de los pueblos indígenas para poner fin al colonialismo. Ahora los pueblos indígenas son reconocidos como culturas diversas y como naciones originarias o nacionalidades con autodeterminación o libre determinación, lo que conlleva a tener la facultad de ser constituyentes y por tanto pueden definir un nuevo modelo de Estado.

Los recientes procesos boliviano y ecuatoriano representan un primer intento por descolonizar el constitucionalismo latinoamericano, haciendo que reflexione conceptualmente sobre la diversidad cultural y el pluralismo de la región. La larga historia de trasplantes legales del norte al sur está siendo desafiada por este tipo de cambios, pero más que binomios norte/sur lo que vemos son nuevas formas híbridas de constitucionalismo que incorporan (o crean) conceptos autóctonos, al mismo tiempo que se basan en conceptos más tradicionales del derecho liberal, como la separación de poderes o el uso de universales como el concepto de “derechos”. Estos híbridos contienen la promesa de ahondar y enraizar las prácticas democráticas (por ejemplo, al profundizar en sus aspectos participativos). También representan una crítica al saber jurídico dominante monocultural, racista y exclusivo y un compromiso —aunque sea todavía al nivel discursivo— de valorar las epistemologías o los “saberes” distintos que históricamente han sido negados, discriminados y desvalorizados (Sieder, 2011, p. 316).

En Colombia aún estamos en la etapa de constitucionalismo pluricultural desafiando todavía la marginación social, la discriminación racial y del modelo dominante de desarrollo económico. Y adicionalmente procurando la garantía de estos derechos desde dos vertientes jurídicas: los estrados judiciales y las nuevas formas de movilización jurídica con el propósito de impactar beneficiosamente a los modelos de desarrollo socioeconómicos (Sieder, 2011).

Derechos colectivos

La lucha por los derechos colectivos parte de una política de pluralidad jurídica producto del no reconocimiento por parte del derecho estatal y de la administración de justicia de las leyes indígenas convirtiendo esta renuencia en el elemento central de la dominación etnocrática a lo largo del tiempo. Más aun, con esta lucha se pretende la reivindicación del conocimiento jurídico de sus formas de resistencia y la reivindicación de la autodeterminación y el autogobierno. Estas últimas centradas en el derecho a la tierra, a la organización cultural autónoma y a la identidad cultural (Santos, 1998).

Para Santos (2009) la lucha por los derechos colectivos indígenas es un complejo pero interesante entramado de fenómenos.¹⁴ En concordancia, la lucha por los derechos colectivos indígenas se sustenta desde el vínculo transnacional-local que a su vez desprende dos fenómenos especiales. El primero de ellos obedece a una dialéctica entre “localismos globalizados y globalismo localizados” alimentada por la producción y la obtención de recursos naturales.

El segundo de los fenómenos se refiere la transnacionalización de las luchas indígenas conceptualizadas como cosmopolitismo. Ciertamente este vector se configura por la coalición transformativa transnacional entre indígenas y no indígenas y también por la lectura de nuestros tiempos en términos paradigmáticos. De tal manera, su lógica es potencialmente anticapitalista, sus políticas persiguen la autodeterminación y la autonomía, su ideología es la emancipación de los modelos de desarrollo y su dimensión jurídica es la lucha por los derechos colectivos especiales y por la regulación autónoma dentro de sus territorios. Adicionalmente, realizan un fuerte cuestionamiento al Estado nación por los defectos en su estructura y en su proyecto político/jurídico.

La Corte Constitucional colombiana ha tenido un especial interés por los derechos fundamentales colectivos de las comunidades indígenas. Para Berche, García y Mantilla (2006) en un principio lo hizo mediante la tesis de la conexidad (Sentencia T-406/92) que consistía *grosso modo* en que un derecho económico, social o cultural puede ser amparado en forma

¹⁴ Como este trabajo es fundamentalmente jurídico, solo se hará mención de tales fenómenos haciendo énfasis en la dimensión jurídica.

inmediata, si su vulneración afecta directamente un derecho fundamental. Adicionalmente, los fallos que protegen los DESC y derechos colectivos de las comunidades indígenas se sustentaron en dos pilares fundamentales: su interpretación garantista y favorable (con la base del principio constitucional de diversidad étnica y cultural), y el criterio de trato preferente (discriminación positiva) como vía idónea para alcanzar una igualdad material de las minorías en situación de inferioridad manifiesta.

Posteriormente se comprendió el contexto especial de los grupos indígenas, ya no como una simple sumatoria de individuos sino como una amalgama única que convierte la comunidad en un sujeto colectivo de derechos fundamentales. Es decir, puesto que sus miembros comparten los mismos derechos o intereses colectivos emanados de su diversidad, la comunidad puede exigir el respeto a sus derechos fundamentales. Con esta nueva concepción de los derechos fundamentales, que en principio son para sujetos individuales, adjudicados a la colectividad indígena, los mecanismos constitucionales de protección de estos derechos (como la acción de tutela), también son procedentes como amparo de estos derechos sin que se acuda al criterio de la conexidad. Ejemplo de esto fue la sentencia T- 380 de 1993, donde la Corte sustentó la legitimación en la causa que tienen las comunidades indígenas para accionar por vía de tutela la protección de sus derechos colectivos (también se acepta que esta protección se haga por vía de agencia oficiosa).

En la sentencia T-007 de 1995 se reconoce a los DESC el carácter de fundamentales dada su característica de necesarios para materializar la integridad étnica, cultural, social y económica de la etnia y para alcanzar la justicia material. De tal forma la Corte (Sentencia SU-510/98) señaló una lista de derechos que merecen protección inmediata para preservar la integridad de los pueblos indígenas: el derecho a la subsistencia,¹⁵ el derecho a la integridad étnica, cultural y social,¹⁶ el derecho a la propiedad colectiva¹⁷ y el derecho a participar en las decisiones relativas a la explotación de recursos naturales en sus territorios.¹⁸

¹⁵ Derivado de la protección constitucional a la vida (CP, art. 11).

¹⁶ Esta se desprende no solo de la protección a la diversidad y del carácter pluralista de la nación (CP, arts. 1° y 7°) sino también de la prohibición de toda forma de desaparición forzada (CP, art. 12).

¹⁷ (CP, arts. 58, 63 y 329).

La defensa de la integridad étnica y cultural requiere en un primer momento la definición de etnia. Con este propósito, la Corte Constitucional (Sentencia T-349/96) precisó que esta categoría se aplica a los grupos de personas que reúnan las condiciones subjetivas y objetivas específicas para la misma. Así las cosas, la subjetiva, referida a la conciencia étnica, se entiende como:

La conciencia que tienen los miembros de su especificidad, es decir, de su propia individualidad, a la vez que de su diferenciación de otros grupos humanos, y el deseo consciente, en mayor o menor grado, de pertenecer a él, es decir, de seguir siendo lo que son y han sido hasta el presente (De Obieta, 1989, p. 43).

La condición objetiva es la referida al conjunto de creaciones, instituciones y comportamientos colectivos de un grupo humano, en donde se agrupan la lengua, sus instituciones político/jurídicas, la religión, su folclor, y se incluye adicionalmente el imaginario colectivo producto de sus rasgos compartidos (Obieta, 1989).

El principio constitucional de diversidad étnica se sustenta en los siguientes temas: el territorio indígena, la propiedad colectiva, los recursos naturales, la consulta previa, la jurisdicción especial indígena y la autonomía.

También la corte en la sentencia T-007 de 1995 advierte que ciertos derechos sociales deben garantizarse a los pueblos indígenas, como por ejemplo el derecho a la salud con perspectiva étnica.¹⁹ Este derecho concebido como aquel que trasciende la afiliación al régimen de salud, para ubicarse en el plano de la complementariedad entre medicina occidental y medicina tradicional. Debe tener a la comunidad como beneficiaria (Sentencia C-282/95), tener suministro de medicamentos (Sentencia T-652/98, Sentencia C-282/95) y la defensa de un régimen especial (Sentencia C-088/01, Sentencia C-371/00).

¹⁸ (CP, art. 330).

¹⁹ Ley 21 de 1991 (correspondiente al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo), la Constitución Política, la Ley 691 de 2001 y el Decreto 1811 de 1990.

De la concepción de territorio se desprende el derecho a la vivienda. Para Berche et al. (2006), el derecho de gozar del hábitat ancestral (entendido como el territorio indígena y a los recursos naturales) es el elemento indispensable para construir una noción de derecho a una vivienda digna de forma tal que se pueda asegurar la supervivencia de la colectividad. Ciertamente, la vivienda en una concepción indígena requiere una insoslayable comunión entre la posesión material y colectiva del territorio habitado y los recursos naturales.

El derecho de propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes. Esta circunstancia es reconocida en convenios internacionales aprobados por el Congreso, donde se resalta la especial relación de las comunidades indígenas con los territorios que ocupan, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de la cosmovisión y la religiosidad de los pueblos aborígenes. Adicionalmente, el Constituyente resaltó la importancia fundamental del derecho al territorio de las comunidades indígenas.

Sin este derecho, los anteriores (derechos a la identidad cultural y a la autonomía) son sólo reconocimientos formales. El grupo étnico requiere para sobrevivir del territorio en el cual está asentado, para desarrollar su cultura. Presupone el reconocimiento al derecho de propiedad sobre los territorios tradicionales ocupados y los que configuran su hábitat (Sentencia T-188/93).

En una sentencia posterior (T-652/98), la propiedad colectiva de la tierra se reconoce a partir del significado adoptado por cada cultura ancestral:

La Corte Constitucional ha reiterado el carácter fundamental del derecho a la propiedad colectiva de los grupos étnicos sobre sus territorios, no sólo por lo que significa para la supervivencia de los pueblos indígenas y raizales el derecho de dominio sobre el territorio que habitan, sino porque

él hace parte de las cosmogonías amerindias y es substrato material necesario para el desarrollo de sus formas culturales características.

La propiedad colectiva incluye los recursos naturales renovables existentes en su territorio, pero con el límite de que dicho manejo de los recursos sea de forma responsable y sostenible. Este entendimiento y reconocimiento jurídico es producto del papel fundamental de desarrollo e interdependencia de las comunidades indígenas en la ordenación del medio ambiente y viceversa (Sentencia T-380/93). La Corte Constitucional ha reafirmado su concepción sobre el vínculo indígenas/territorio/medio-ambiente/hábitat y afirma que la vivienda o el espacio que habitan trasciende a las áreas que los circundan por ser territorios ancestrales cargados de un alto sentido cosmogónico (Sentencia T-342/94).

La Corte sustenta que la participación de las comunidades indígenas en las decisiones que pueden afectarlas adquiere la connotación de derecho fundamental. La consulta se erige en un instrumento que es básico para preservar la integridad étnica, social, económica y cultural de las comunidades de indígenas y para asegurar, por ende, su subsistencia como grupo social. Por tanto, aplicar el derecho fundamental de consulta previa en los términos planteados por la Corte Constitucional garantiza el goce efectivo de los derechos de los indígenas, entre ellos, los DESC. La consulta previa es un derecho fundamental que funciona a su vez como mecanismo de participación y hace parte del bloque de constitucionalidad al ser aportado por el convenio 169 de la OIT y ratificado por la ley 21 de 1991. Ciertamente, este mecanismo de protección jurídica se desprende de un conjunto de derechos étnicos: la autonomía y la pervivencia.

De acuerdo con este convenio, el Estado colombiano tiene la obligación de consultar a los pueblos indígenas en caso de que se adelanten medidas legislativas o administrativas “susceptibles de afectarles directamente” (art. 6). La consulta debe ser realizada por medio de las instituciones que para las mismas comunidades sean representativas. Así mismo, se deben implementar mecanismos de participación efectivos, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población en todos los niveles donde se adopten decisiones relacionadas con programas y políticas que les conciernan (Berche et al., 2006). De este modo la participación no se reduce meramente a una intervención en la actuación administrativa dirigida a asegurar el

derecho de defensa de quienes van a resultar afectados con la autorización de la licencia ambiental (arts. 14 y 35 del CCA, 69, 70, 72 y 76 de la Ley 99 de 1993), sino que tiene una significación mayor por los altos intereses que ella busca tutelar, como son los atinentes a la definición del destino y la seguridad de la subsistencia de las referidas comunidades (Sentencias T-342/94, T-007/95 y T-380/93).

Según el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes,

1. Los Gobiernos deberán:
 - a. Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;
 - b. Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados pueden participará libremente, por lo menos en la medida que otros sectores de la población y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsable de políticas y programas que les conciernan;
 - c. Establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.
2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Se debe entender el término de afectar o afectarles como la visión garantista que trae el Convenio como es de atañer o corresponder; por lo que la consulta se debe realizar frente a todos los asuntos que incumben a los pueblos indígenas. Pero frente a esto encontramos visiones sesgadas del término que van en contravía al sentido general del Convenio, puesto que la entienden como violentar o dañar a las comunidades y si partimos de esta idea se relativiza la obligatoriedad de la consulta.

Además el Convenio en su artículo 7° señala como la consulta previa también es:

El derecho que tienen los pueblos indígenas a decidir sus prioridades en lo que corresponde al proceso de desarrollo, en la medida que afecta sus ideas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible su propio desarrollo económico, social y cultural.

Por lo que tienen derecho a:

a. Aceptar o rechazar proyectos de explotación de recursos naturales que se encuentren en su territorio. Por lo tanto requiere tener conocimiento de tales proyectos como: la ejecución, consecuencias sobre su cultura, su sociedad, economía e integridad étnica.

b. Lo que busca el Convenio es que las comunidades participen activamente en el rechazo o la aceptación de los proyectos a desarrollar en sus territorios.

c. La Consulta Previa actúa como garantía de los recursos naturales que se encuentran en los territorios de las comunidades indígenas, pero tal no es garantía solo de los recursos naturales, sino que al ser parte de la concepción de territorio del indígena a lo que se garantiza también la cultura, integridad étnica, social y económica de los pueblos indígenas. Por lo que el derecho de consulta previa se convierte en un derecho fundamental.

La sentencia SU-039 de 1997²⁰ establece los pasos a seguir para la realización de la consulta previa:

I. Que la comunidad tenga un conocimiento pleno sobre los proyectos destinados a explorar o explotar los recursos naturales en los territorios que ocupan o les pertenecen, los mecanismos, procedimientos y actividades requeridos para ponerlos en ejecución.

II. Que igualmente la comunidad sea enterada e ilustrada sobre la manera como la ejecución de los referidos proyectos puede conllevar una afectación o menoscabo a los elementos que constituyen la base de su cohesión social, cultural, económica y política u, por ende, el sustrato para su subsistencia como grupo humano con características singulares.

²⁰ Basados en los artículos 40-2, 330 parágrafo de la constitución y normas del convenio de la OIT.

III. Que se le dé oportunidad para que libremente y sin interferencias extrañas pueda, mediante la convocación de sus integrantes o representantes, valorar conscientemente las ventajas y desventajas del proyecto sobre la comunidad y sus miembros, ser oída en relación con las inquietudes y pretensiones que presente, en lo que concierna a la defensa de sus intereses y, pronunciarse sobre la viabilidad del mismo. Se busca con lo anterior, que la comunidad tenga una participación efectiva en la toma de la decisión que deba adoptar la autoridad, la cual en la medida de lo posible debe ser acordada concertada.

Para Berche y Otros (2006), al concebir la consulta previa en materia de explotación de recursos naturales como un derecho fundamental la vincula con el tema de la dignidad humana y da a quienes la ejercen su especificidad como pueblos con requerimientos ligados a la protección y uso de los recursos naturales. Y es que la consulta previa busca precisamente que el pueblo indígena tenga una participación activa en el rechazo o la aceptación de la explotación y, a la vez, impedir que se haga la explotación si antes la comunidad no tiene todos los elementos para aceptarla o rechazarla. La consulta previa se constituye entonces en una garantía para la preservación de los recursos naturales de territorios indígenas. Puesto que estos hacen parte integrante de su concepción de territorio, la consulta tiende a garantizar también la integridad étnica, cultural, social y económica de los pueblos indígenas, en razón de la interdependencia de estos derechos.

Los estudios críticos del derecho

Producto de la cultura liberal moderna y la expansión material del capitalismo se dio origen a una racionalidad instrumental positiva represora, cosificadora del hombre y alienadora al mismo tiempo. Esta racionalización del mundo, para el ámbito jurídico, se configuró en dos paradigmas a saber: uno es el *jusnaturalismo* (racionalismo metafísico natural) y el otro es el positivismo jurídico (racionalismo lógico-instrumental) (Wolkmer, 2003b).

Para Cárcova (2009) frente a las concepciones teóricas que se aplican al conocimiento de la interacción humana es necesario exigirles coherencia si se quieren hacer un lugar en el vasto mundo del conocimiento, pero muy distinto e inservible resulta exigirle a estas mismas

concepciones un despliegue de manera axiomática cuyo ámbito de aplicación son las ciencias exactas.

Sin embargo, y producto del agotamiento/ crisis de dichos modelos, los tiempos actuales exigen una revaloración de nuestra condición de existencia presente y promueven un cambio paradigmático. Desde la vertiente de los discursos críticos interdisciplinarios que enfatizan en nuevos conceptos de racionalidad emancipatoria, se viene edificando un nuevo paradigma teórico-crítico del derecho en clave de reconciliación de las normas y la vida, y al mismo tiempo, se posibilita un cambio social en función de un nuevo tipo de individuo: emancipado de las estructuras alienantes, reconciliado con la naturaleza no represiva y director de su propio proceso histórico (Wolkmer, 2003b).

En las filosofías críticas no son los sujetos los que constituyen la sociedad, sino que es ésta la que constituye a los sujetos, determinándolos a través de complejos procesos de socialización, que le otorgan identidad y reconocimiento dentro del grupo y que, al unísono, le inculcan valores, comportamientos, visiones del mundo, etc. Se trata de una concepción que se distingue de la antropología etno y antropocéntrica de cuño liberal, para inclinarse por una visión estructural-sistémica de lo social y de sus diversas manifestaciones, entre ellas, las de naturaleza jurídica. Por esa razón, privilegian un análisis funcional del derecho que, según la conocida clasificación de Bobbio, se ocupa de sus fines sociales, por sobre un análisis estructural, que se ocupa sólo de su carácter más o menos sistemático, o sea, de las propiedades lógicas del discurso normativo (completitud, consistencia, decibilidad) (Cárcova, 2009, pp. 24-25).

Tabla 1.

Distintas corrientes de la Crítica jurídica		
Teoría jurídica desde la perspectiva del materialismo histórico	La corriente del “Uso Alternativo del Derecho”	Movimiento de los <i>Critical legal studies</i>
Movimiento liderado en Francia por Michel Miaille	Corriente liderada en Italia por Barcellona, Ferrajoli, Senese, Accatatis	Es de origen anglosajón, con manifestaciones en Inglaterra con Peter Fitzpatrick y Bernard Jackson y en EE.UU. con Duncan Kennedy, Roberto Unger y Robert Gordon
Parten de una abstracción en que la actividad científica parece quedar fuera de la vida social y al margen de la división social del trabajo, por lo que su contribución al conjunto de la vida social no es transparente y en consecuencia la función social de la ciencia quedaría oculta.	Postularon una interpretación alternativa de las normas jurídicas, a partir de las infructuosidades, vacíos y lagunas semánticas del discurso del derecho, de suerte que dejara de ser un instrumento de justificación de la opresión política y social y pasara a ser un instrumento capaz de servir los intereses históricos de los desposeídos, de los discriminados, de los desfavorecidos	Ha predominado una concepción “deconstructivista”, no sólo por la influencia del pensamiento derridiano, sino también por el declarado propósito de exhibir los límites ideológicos del derecho aplicado, su generalizado modo de operar como mecanismo de reproducción del poder y de la dominación social. Algunos, sin embargo, no rechazan la posibilidad de basar en la crítica de los paradigmas tradicionales un modelo reestructurista que permita dar cuenta del derecho de la postmodernidad
Sus influencias han tenido mayor fuerza en países como México, Brasil y Argentina		Su influencia es predominante en países como Perú y Colombia.

Fuente: Cárcova (2009, pp. 25-26).

A principios de la década de los 80 los CLS, y gracias la Critical Race Theory, los Críticos latinos, la teoría poscolonial, de los estudios culturales del derecho y de otros proyectos en el marco de la teoría jurídica crítica, se implementan análisis posestructuralistas para su corriente de autorreflexión sobre políticas acerca de la identidad y de orígenes coloniales. (Frankenberg, 2011).

Para Fitzpatrick, el movimiento de Estudios Críticos del Derecho tenía dos objetivos fundamentales:

en primer lugar buscaba socavar el formalismo jurídico característico del Estado de derecho liberal y, por otro lado, sus integrantes buscaban también elaborar un nuevo concepto de derecho con una metodología alternativa para su estudio y práctica. Para los Estudios Críticos del Derecho, la neutralidad política y el objetivismo promovidos por el Estado de derecho liberal occidental son insostenibles, toda vez que el derecho y la ciencia jurídica son categorías determinadas por la política y la ideología. La postura de los estudios críticos del derecho podría formularse en dos frases simples: el derecho y la ciencia jurídica son política; el derecho y la ciencia jurídica son ideología (2011, pp. 20-21).

Para Wolkmer, la teoría crítica se puede concebir como:

el instrumental pedagógico operante (teórico-práctico) que permite a los sujetos inertes y mitificados una toma de conciencia histórica, desencadenando procesos que conducen a la formación de agentes sociales poseedores de una concepción del mundo racionalizada, antidogmática, participativa y transformadora. Se trata de una propuesta que no parte de abstracciones, de un *a priori* determinado, de la elaboración mental pura y simple, sino de la experiencia histórica concreta, de la práctica cotidiana insurgente, de los conflictos y de las interacciones sociales, y de las necesidades humanas esenciales (2003b, p. 22).

Para Duncan Kennedy (2009) los *Critical Legal Studies* son una conjunción entre movimiento/organización/conjunto de actitudes que ponen énfasis en cómo el razonamiento jurídico expone las reglas jurídicas como necesarias, inevitables y justas más allá de lo que realmente son. Sus argumentos pueden girar en torno al impacto que pueden tener la producción jurídica en la distribución de la riqueza y el poder en la sociedad. Donde adicionalmente se pueda identificar y responsabilizar a los jueces y abogados quienes tienen la facultad para adoptar reglas jurídicas en tanto si la distribución de la riqueza es injusta entre mujeres y hombre, ricos y pobres

o entre personas con fenotipos diferentes. Las normas jurídicas tiene influencia directa con esta situación y por tanto son responsables de dicha injusticia, en donde parte de la responsabilidad es de quien hace las leyes. Ciertamente, los CLS han contribuido a generar la idea de que en el derecho y su producción pueden verse involucradas múltiples posturas políticas, como de izquierda o de derecha, y en consecuencia no existe un conocimiento ortodoxo, conservador y establecido sobre el derecho.

La teoría crítica del derecho en Cárcova (2009) es un conjunto de problemáticas enlazadas, abiertas, en donde la comprensión jurídica parte desde un horizonte de sentido: la interacción humana. La teoría jurídica antes de continuar en encierro dogmático al interior de su universo propio, requiere, y sin perder su especificidad, ser multidisciplinaria. Adicionalmente dan una enorme importancia a la ideología entendida esta como las representaciones sociales producto de las relaciones de poder establecidas y funcionalmente reproducidas en la historia.

se puede conceptualizar la “teoría jurídica crítica”, por un lado, como la formulación teórico-práctica que se revela bajo la forma del ejercicio reflexivo capaz de cuestionar y de romper con aquello que se encuentra disciplinariamente ordenado y oficialmente consagrado (en el conocimiento, en el discurso y en el comportamiento) en determinada formación social; por el otro, **como la posibilidad de concebir y revivir otras formas diferenciadas, no represivas y emancipadoras, de práctica jurídica**²¹ (Wolkmer, 2003b, p. 33).

Desde la perspectiva de los estudios críticos del derecho, la indeterminación del derecho permite que este opere a favor de los intereses de poder dominantes en una sociedad. El Estado de derecho no es neutral. No puede ser neutral. Originalmente, las normas formales que lo integran carecen de cualquier significado social, lo que las hace propensas a asumir contenidos políticos, a través de procesos de interpretación que no pueden ser neutrales pues necesitan de la autoridad

²¹ Las negrillas son nuestras.

política. En este escenario el Estado de derecho toma partido, se vuelve normativamente predeterminado, violando así el principio de neutralidad que pregona y constituye su razón de ser. (Fitzpatrick, 2011, pp. 20-21).

El carácter dinámico de la teoría crítica ha servido a poblaciones marginadas y en condición de desigualdad para esclarecer las injusticias desde los sectores gobernantes, para tomar autoconciencia de las verdades dominantes, desmitificarlas y generar estrategias para su ruptura, y adicionalmente, pero no menos importante, ha servido para responder a los deseos, intereses y necesidades de los realmente oprimidos (Wolkmer, 2003b).

Advierte Cárcova (2009) que la teoría crítica tiene los siguientes dos núcleos fundamentales de carácter conceptual: primero, se consideran agotados los dos grandes paradigmas teóricos vigentes —Iusnaturalismo e Iuspositivismo— en tanto, su imposibilidad de superación a sus propios reduccionismos, ontologista en el primero y normativista en el segundo. Y es que estos modelos no logran dar cuenta ni de la complejidad de la época social ni de la complejidad del derecho; segundo, se cuestiona radicalmente ciertos preceptos epistemológicos del positivismo ideológico (extremo dogmático y ortodoxo) y del positivismo metodológico (abierto, flexible, que concibe el derecho como un dato de la realidad social, creación práctica e histórica de la evolución social) defendidos por Norberto Bobbio. Tales cuestionamientos radican básicamente en que los hechos de los cuales se ocupa el derecho son conductas humanas y por tanto no es conveniente para su entendimiento aplicar modelos explicativistas como única forma de conocer, ni tampoco el modelo hipotético-deductivo aplicado en la física. Por el contrario, en la teoría crítica predomina el modelo dialéctico²²-comprensivo²³ con influencias muy fuertes de la escuela de Frankfurt, Bachelard, Foucault, Derrida y el estructuralismo marxista.

La teoría crítica da especial importancia al sentido sociopolítico del derecho para cuestionar el tipo de justicia expuesto en cualquier ordenamiento jurídico. Su estrategia discursiva pretende vislumbrar los intereses y las contradicciones ocultas en las disposiciones

²² Hegel y Marx.

²³ Weber, Schutz, Winch, Wittgenstein, Gadamer, Ricoeur y Davison.

normativas de tal manera que se puedan distinguir la realidad normativa (nivel de apariencias) de la realidad subyacente (Wolkmer, 2003b).

La teoría crítica en la actualidad tiene una perspectiva transformativa en donde se denuncian las necesidades, intereses y el desamparo de grupos marginados, así como de la exclusión social en el discurso dominante. En esta teoría se tiene una postura opuesta a la escuela normativista positivista de bases lógicas y empíricas en tanto se fomenta el desafío a su ideología y de sus supuestos a partir de la deconstrucción de la relación derecho/poder y de la forma como operan, dentro del contexto normativo y en relación con las disposiciones jurídicas, las posturas y las decisiones políticas de quienes tienen la facultad de producirlas (Frankenberg, 2011).

Para Sieder (2011), el estudio de los derechos indígenas en Colombia debe ser prioritario. Primero porque aún es necesario vislumbrar, desde etnografías multi-situadas, cómo los modelos de judicialización subnacionales, nacionales, regionales e internacionales afectan concretamente los ámbitos jurídicos y simbólicos comunitarios. Segundo, porque nos puede revelar cómo funcionan los procesos de globalización legal y el activismo transnacional de los derechos siguiendo especialmente el concepto de la consulta previa.

Para el autor ya referenciado, el análisis del derecho se puede descolonizar desde la autonomía indígena al exigir a las ideologías dominantes, centralistas y tradicionalistas para que hagan análisis jurídicos desde categorías indígenas vernáculas tales como: normas, prácticas, autoridades y lógicas culturales de los sistemas jurídicos propios. La aceptación en el imaginario colectivo de la autonomía indígena y especialmente del pluralismo jurídico en Colombia también es un reto político mayúsculo porque necesita de un diálogo entre conceptos legales heredados y epistemologías indígenas en el orden constitucional. Desde allí puede viabilizarse la construcción de un Estado plurinacional que adopte contribuciones del nuevo constitucionalismo ecuatoriano y boliviano, del emergente pensamiento indígena (por ejemplo con el concepto jurídico del Buen Vivir) y en donde se pueden incluir nuevos sujetos de derechos colectivos como por ejemplo la Naturaleza en la constitución ecuatoriana.

Con la intención de aterrizar este marco teórico a una praxis de la teoría, nos acogemos a la propuesta hecha por García y Rodríguez (2003, pp.15-66) en su obra “Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos”, en donde se aborda desde el qué y cómo una forma operativa para las investigaciones socio-jurídicas desde un enfoque interdisciplinario.

Esta estrategia funciona en dos tiempos: deconstructivo, para mirar los fundamentos de las prácticas jurídicas dominantes que sirven para producir *statu quo*, tales como las creencias en la neutralidad del derecho difundida por el formalismo y las concepciones minimalistas de los derechos humanos y maximalistas de las reglas de juego del mercado (que son bases para las reformas neoliberales); reconstructivo para ir más allá de la demolición de la tradición con el fin de proponer: prácticas, instrumentos y formas de pensar que encarnen los valores de solidaridad e inclusión social y que representen alternativas viables y creíbles al estado de cosas existente.

El **qué** de los estudios jurídicos es la determinación del objeto de estudio desde la noción de campo jurídico²⁴ propuesta por Bourdieu²⁵ (2000) en donde se deben incluir: normas, actores, símbolos, ideas, relaciones de poder y las instituciones sociales. El cuadro 2 muestra la forma cómo se configura el campo jurídico.

Los rasgos característicos de los campos jurídicos se basan en cuatro temas:

1. Pluralidad jurídica: es la coexistencia de múltiples campos jurídicos en un mismo espacio (v.gr. en un mismo país). A esto se le denomina pluralismo jurídico y se entiende como el análisis de las prácticas sociales en las que conviven y chocan campos jurídicos estatales y no estatales (v.gr. comunidades indígenas o los puestos por grupos armados en la zona).

²⁴ Permite en términos amplios entender el Derecho y explorar las relaciones que existen entre los actores, distribución en la jerarquía del campo, ideas y símbolos que son utilizados en las luchas por los privilegios, los instrumentos jurídicos a los que acuden los actores o que resultan de la lucha entre estos y los capitales que prevalecen en el campo.

²⁵ Para Bourdieu la sociedad está compuesta por un conjunto de campos sociales, son estos: político, económico, jurídico, etc. Con estructura y reproducción propios. Por tanto, son semiautónomos.

2. Ineficacia instrumental del Derecho: diferencia entre lo establecido por el derecho, de un lado, y la conducta de los actores del campo jurídico y de la ciudadanía en general, del otro. Es la brecha entre norma y práctica, de la escasa penetración del derecho —particularmente el derecho estatal— en la práctica social cotidiana.

3. Autoritarismo: uso frecuente de la fuerza y de procedimientos autocráticos por parte de los creadores y aplicadores del derecho. Tal creación y aplicación pueden tener lugar en: la ruptura del ordenamiento jurídico o en el uso sistemático de mecanismos excepcionales (ejemplo: poderes en estado de excepción).

4. Uso simbólico del Derecho como instrumento de legitimación social y política.

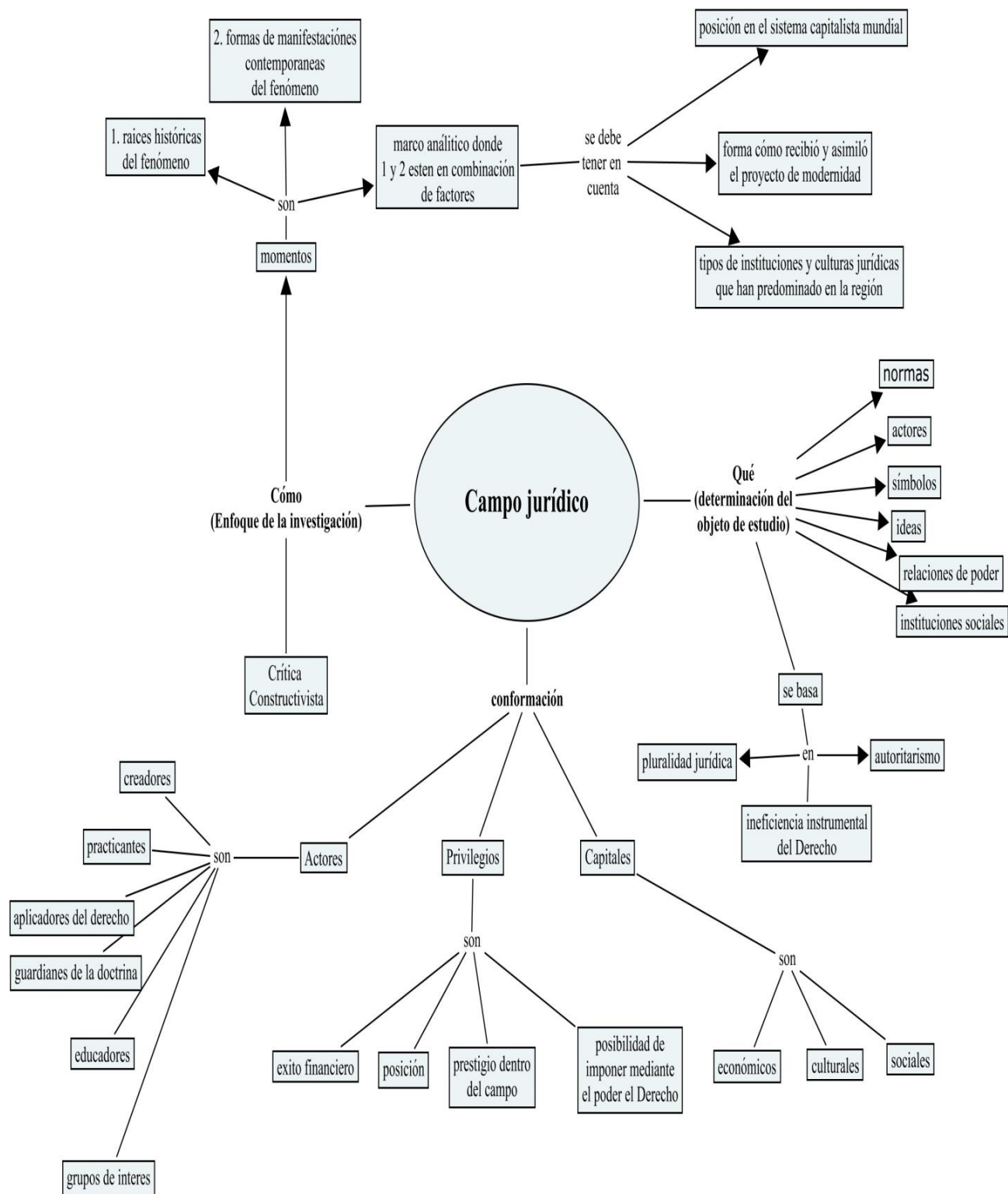
El **Cómo** es el enfoque de la investigación. El enfoque en este caso es la postura crítica y constructivista.

Esta postura entiende el Derecho como un objeto construido socialmente y que, en segundo término, encarna posibilidades importantes, aunque meras posibilidades, de emancipación social, lo cual dado el carácter construido de la producción de conocimiento socio jurídico, es también un elemento importante de la tarea emancipatoria.

Esta propuesta se hace en tres momentos:

1. Raíces históricas de estos fenómenos.
2. Forma cómo estos fenómenos o rasgos se manifiestan contemporáneamente.
3. En un marco analítico donde se incluyan los dos numerales anteriores se combinan los siguientes factores: económicos, sociales, culturales y políticos, teniendo en cuenta: la posición en el sistema capitalista mundial, la forma cómo se recibió y se asimiló el proyecto de modernidad y los tipos de instituciones y culturas jurídicas que ha predominado en la región.

Cuadro 2.



En este cuadro se puede vislumbrar la forma cómo se configura el campo jurídico

Categorías ordenadoras del pensamiento

Colonialidad del saber

Esta categoría, desarrollada desde el pensamiento de Aníbal Quijano, se abordó ampliamente en el apartado de la presentación.

Saberes locales

En esta categoría, el *saber* es el conocimiento local que se manifiesta en hechos locales compuestos de principios generales y tiene como objetivo develar en lo local categorías y estructuras de ideas con significados múltiples; por su parte, lo *local*, en esta categoría, tiene que ver con “el reconocimiento a todo un sistema de conocimientos que avalan un saber que ha sido experimentado en contextos amplios y que termina siendo social. Es un saber que está relacionado con unas prácticas permanentes, en las que las sociedades han interactuado con su medio creando saberes que se han transmitido de generación en generación por tradición oral” (Rojas, 2002, p. 370).

Entonces, el saber local son los conocimientos aprendidos desde lo empírico que se transmiten oralmente y que se desprenden de las múltiples formas de apropiación no industrial de la naturaleza y que para ser comprendidos “deben analizarse en sus relaciones tanto con las actividades prácticas como con el sistema de creencias de la cultura o el grupo humano al que pertenecen” (Toledo, 2005, p. 17). Ciertamente, en este saber se articulan conocimientos detallados de carácter taxonómico sobre “constelaciones, plantas, animales, hongos, rocas, nieves, aguas, suelos, paisajes y vegetación, o sobre procesos físicos, biológicos y ecológicos tales como movimientos de tierras, ciclos climáticos o hidrológicos, ciclos de vida, periodos de floración, fructificación, germinación, celo o nidificación, y fenómenos de recuperación de ecosistemas” (Toledo, 2005, p. 17).

Para Rojas (2002), el saber local puede ser entendido como:

Sistema de conocimiento de los grupos étnicos referido a los recursos biológicos: se refiere a conjuntos complejos de conocimiento que se apoyan en la tradición, la observación y el manejo de los procesos y recursos biológicos. Corresponde a comunidades que tienden o son relativamente autosuficientes y que dependen, de manera directa para su sobrevivencia, de la oferta ambiental. Estos conocimientos: se expresan y están sistematizados en mitos, rituales, narraciones de carácter oral y prácticas ligadas de manera principal a los sistemas de manejo ambiental, producción y salud, dentro de una concepción integral de la relación sociedad-naturaleza; se desarrollan mediante instituciones —como el chamanismo— y experiencias personales de especialistas en el conocimiento; muchas veces son conocimientos secretos o restringidos. Se transmiten oralmente y en ocasiones precisan, en el aprendizaje, el seguimiento de carreras rituales o procesos de iniciación; son sistemas regulados (pp. 32-33).

El saber local en relación a los sistemas de manejo ambiental, producción y salud puede ser expresado en mitos y formulas rituales ligados a la tradición, la religión y el chamanismo. Situación que abarca y comprende la experiencia directa de maestros, personas viejas o mayores y sabios al interior de las comunidades. Y que además, abarca complejas redes de relaciones que incluyen como un todo la vida social y los procesos naturales (Sánchez, Pardo, Flores, Ferreira, 2001).

En relación a un modelo de saber local de la naturaleza pueden encontrarse los siguientes rasgos: la clasificación/categorización de lo humano y lo biológico, por ejemplo, lo que es producido por el ser humano y lo que es producido por la selva; una taxonomía de animales, plantas y espíritus; los mecanismos o prácticas dirigidos a mantener el equilibrio entre lo humano/no humano; incluso, pueden encontrarse las teorías de como en el universo se encuentra en equilibrio estricto gracias a la relación entre seres humanos y naturaleza, o entre la biodiversidad y los dioses (Escobar, 2000).

Los conocimientos sobre suelos, climas, cultivos, actividades productivas relacionados con el medio natural que habitan, y que adicionalmente requieren de la experimentación y la observación detallada de la naturaleza van convirtiéndose en saber local en tanto cúmulo social de cogniciones apropiadas y relativamente compartidas “que permiten a los integrantes de una cultura enfrentar los desafíos que les propone su ambiente. Estos saberes son transmitidos de generación en generación, por medio de la tradición oral, en contextos informales directamente vinculados con situaciones prácticas” (Landini, 2010, p. 23). En esta noción de saber local es necesario incluir los saberes cotidianos vinculados con la salud humana, el cuidado, la prevención y la curación de enfermedades.

Esta categoría de saber local tiene por objetivo superar los esencialismos y las dicotomías entre lo que debe y puede ser el saber y el conocimiento (Rojas, 2002).

El saber local les sirve a las comunidades indígenas para la toma de decisiones con respecto a las clases de cultivo, sus periodos y espacios de siembra, para la cosecha o para los fenómenos de erosión o pérdida de fertilidad edáfica (Toledo, 2005, p. 18). Son fundamentales además en el mantenimiento y en la acrecencia de la “variedad genética, los policultivos (agrícolas, forestales, agroforestales), la diversidad de prácticas productivas y, por último, la heterogeneidad paisajística, todo lo cual contribuye a mantener una cierta sustentabilidad, basada en la resiliencia” (Toledo, 2005, p. 19).

El saber local debe ser conservado en tanto dominio y mantenimiento de un orden universal “si desconoce el orden del cosmos, no se puede dominar la naturaleza y en consecuencia se puede tener un comportamiento inadecuado que desencadene males –en especial enfermedades- para el grupo social. La conservación es una práctica de control y de manejo del orden cósmico” (Sánchez, Pardo, Flores, Ferreira, 2001, p. 54).

“Los saberes locales resultan entonces fundamentales para mantener y acrecentar la variedad genética, los policultivos (agrícolas, forestales, agroforestales), la diversidad de prácticas productivas y, por último, la heterogeneidad paisajística, todo lo cual contribuye a mantener una cierta sustentabilidad, basada en la resiliencia.” (Toledo, 2005, p.19).

Durante siglos las culturas indígenas han desarrollado conocimientos propios, que les han permitido subsistir y reproducirse, dejando entrever que toda forma de conocimiento es útil, legítimo, válido y necesario para garantizar la perpetuidad de una sociedad. El solo hecho de adaptarse a un ambiente conlleva la necesidad de conocer el funcionamiento de la naturaleza, la constitución de los objetos, la organización social y también conocerse a sí mismo. Así, el conocimiento se ha ido formando en el cotidiano vivir de las personas y se encuentra diseminado en cada uno de los individuos que componen una sociedad indígena. Por tal razón, el saber tradicional y sus portadores son un reflejo del estado de la “madre naturaleza”, en el que, tan pronto como los controles tradicionales se debilitan o desaparecen del todo, se agotan los recursos naturales (...) el conocimiento indígena se ha basado en prácticas de domesticación de especies y mejora continua y perpetuado por medio oral. Dicho conocimiento ha logrado establecer una interrelación muy íntima e integral con todos los elementos de la naturaleza, en un plano donde los elementos físicos y sus conocimientos asociados forman una sola unidad indisoluble (concepción holística) y generan criterios para el uso y control de los recursos (...) a través del tiempo, el conocimiento indígena se ha basado en prácticas de domesticación de especies y mejora continua y perpetuado por medio oral. Dicho conocimiento ha logrado establecer una interrelación muy íntima e integral con todos los elementos de la naturaleza, en un plano donde los elementos físicos y sus conocimientos asociados forman una sola unidad indisoluble (concepción holística) y generan criterios para el uso y control de los recursos (Acosta, Mendoza, 2008, pp. 105-106).

“Saber local es hablar de conocimiento, y hablar de conocimiento es adentrarnos en una reflexión que se extiende a sistemas estructurados de adquisición cognitiva regidos por lógicas específicas propias- mediatizadas a su vez por realidades cambiantes y procesos de acumulación y decantación, producto de la articulación a otros saberes” (Rojas, 2002, p. 363).

El conocimiento hace parte del orden natural y cumple, respecto a la naturaleza y la vida social una importante función de conservación. Algunos pueblos consideran por ejemplo, que tienen una misión que cumplir en la conservación de la naturaleza (...) en estos pueblos, y entre algunas comunidades de la selva en que existen chamanes, el conocimiento contribuye a mantener el mundo en el que vivimos. De esta manera, el pensamiento adquiere un alto valor religioso (Sánchez, Pardo, Flores, Ferreira, 2001, p. 56).

El saber local tiene unas características importantes que deben tenerse en cuenta para su protección (Sánchez, Pardo, Flores, Ferreira, 2001), estas son: hace parte consustancial de las estrategias de sobrevivencia y de la identidad cultural de las sociedades tradicionales; no es homogéneo ni estático; tienen su propia lógica y sus propias formas de expresión; es entendido como un legado y como tal, como un patrimonio colectivo; cumple una importante función en la conservación; tienen un conjunto de normas propias, mediadas por la tradición, reguladoras del acceso, conocimiento y utilización de los recursos biológicos. Son muchas veces saberes especializados; en algunos grupos hay saberes de acceso exclusivo de un determinado segmento o clan de la comunidad. Existen también importantes saberes de género; en muchas culturas se tiene una concepción altruista.

Para Rojas (2002), otrora el saber local fue entendido bajo los conceptos de “saber tradicional” o como “saber ancestral”; el cual tenía una connotación diferenciadora en tanto lo encasillaba como un remedo de conocimientos empíricos, en algo así como un “no saber” y que solo designaba a sus portadores como comunidades ágrafas. Sin embargo, la categoría de saber local actualmente se entiende como aquel saber de los grupos étnicos con sello local que no ha podido ser absorbido por el saber científico dominante y globalizante y que, adicionalmente, sirve como generador de poder cuando se requiere entablar diálogos horizontales en contextos multiculturales que faciliten la visibilización de las comunidades tradicionales en la modernidad con elementos locales y de una manera local.

Los conceptos de saber ancestral o tradicional no fueron removidos o sustituidos por el concepto de saber local, por el contrario, esta categoría incorpora dichos conceptos al interior de su estructura y de sus pretensiones al darles, gracias a su potencia, un carácter político, de movilización cultural, reivindicatorio de derechos, y adicionalmente se pone en sintonía con los avances conceptuales desde la teoría antropológica del conocimiento.

Entonces, como parte del saber local, el conocimiento tradicional/ancestral debe ser definido teniendo en cuenta que:

en el conocimiento tradicional sus explicaciones se apoyan en la observación y la tradición; muchas de sus explicaciones se fundamentan en analogías y asociaciones simbólicas; busca eficacia empírica en congruencia con la tradición, utiliza la observación, la abstracción, el método ensayo/error y se sistematiza en tradiciones, mitos, narraciones y experiencias que son apropiadas de manera colectiva” (Sánchez, Pardo, Flores, Ferreira, 2001, p. 31). El conocimiento tradicional de los grupos étnicos y comunidades locales parte de concepciones del mundo —cosmovisiones— diferentes a la occidental. En la cosmovisión intervienen tanto las cosmologías de cada pueblo como su experiencia histórica y particular en su relación, con el medio ambiente, con otras sociedades y con su propia sociedad” (Sánchez, Pardo, Flores, Ferreira, 2001, p. 36).

El saber tradicional debe ser entendido y comprendido también por su relación con la biodiversidad debido al proceso de integración entre la vida social y la naturaleza en una misma dimensión de donde se desprende el concepto de territorio, y adicionalmente por sus implicaciones prácticas en la valoración y conservación de los recursos biológicos.

La Unesco²⁶ (2006), define los conocimientos tradicionales de la siguiente manera: “conjunto acumulado y dinámico de saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones

²⁶ http://www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi48_tradknowledge_es.pdf

que posee en los pueblos con una larga historia de interacción con su medio natural. La posesión de esos conocimientos están estrechamente vinculados al lenguaje, las relaciones sociales, la espiritualidad y la visión del mundo suele ser colectiva”

La OMPI²⁷ (Organización mundial de la propiedad intelectual) como:

las ideas y expresiones, desarrolladas por comunidades tradicionales y pueblos indígenas de una manera tradicional e informal, en función de las necesidades impuestas por su entorno físico y cultural, y que sirven como medio para su identidad cultura (...) los Conocimientos tradicionales, los recursos genéticos y las expresiones culturales tradicionales son activos de carácter económico y cultural de las comunidades indígenas y locales así como de sus países.

El CDB²⁸ (Convenio sobre Diversidad Biológica), en su artículo 8, literal j, que “el término conocimientos tradicionales, se emplea en el sentido de conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida que interesan para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica.”

El observatorio Indígena de Políticas Públicas, define el conocimiento tradicional como: “la memoria colectiva, pasada, presente y futura de los pueblos indígenas y de comunidades locales respecto de las relaciones entre las personas, y ellas con su entorno y seres sobrenaturales, que enseña como sembrar, comer, curarse en unas palabras, como vivir en comunidad” (Garzón, 2013, p. 205).

El saber local importa en esta investigación en tanto es producto de saberes colectivos con actores al interior de un conglomerado humano, local, con lazos estrechos e interdependientes con la biodiversidad en la que habitan.

²⁷ <http://www.wipo.int/tk/es/>

²⁸ <http://www.cbd.int/intro>

Desde Escobar (2000) la categoría del saber local concentra la atención especialmente en dos aspectos: el primero tiene que ver con la construcción cultural de la naturaleza en donde se vea inmerso el conocimiento local; el segundo, se refiere a la relación entre los conocimientos locales y formas modernas expertas en contextos institucionales, por ejemplo, en el de los programas de desarrollo y conservación de las áreas de bosques tropicales. Ciertamente estos aspectos facilitan la ubicación crítica de quien aborda las perspectivas convencionales, el tema del poder y la racionalidad alternativa de producción.

Para Acosta y Mendoza (2008), la comunidad internacional ha comenzado a reconocer la importancia que tienen en la actualidad los aportes de las comunidades en temas como: “agricultura ecológica; diversidad añadida, espiritualidad y cosmovisión; tecnologías y prácticas agroecológicas milenarias; manutención de los servicios ambientales de los diversos tipos de coberturas vegetales; diversidad de recursos hidrobiológicos que manejan y usan” (p. 101).

Finalmente, en lugar de expresar esta categoría de manera singular, concordamos con Rojas (2002) en la idea de que sería más adecuada su significación en plural ya que lo local, inevitablemente, se articula con otros saberes y en contextos diversos, sean estos regionales o globales, de forma tal que lo local no esté aislado sino al interior de un discurso de la globalización pero en una dinámica intercultural de re-significación en forma y contenido y por tanto diferente.

Biodiversidad

La categoría de Biodiversidad, en relación con las comunidades indígenas y sus procesos de inmersión en el mundo jurídico, requiere ser abordada en la modernidad desde una perspectiva política, es decir, desde el enfoque de la biodiversidad como discurso. Este enfoque sustenta su aplicación desde la idea de la conservación. Y en donde la aproximación del investigador, que en un primer momento afronta este mundo singular, se hace desde las practicas concretas que se realizan en la naturaleza por parte de las comunidades indígenas, pero que tienen una característica especial la cual es que dichas prácticas se derivan y son producto de una conexión

simbólica, cultural y de dependencia entre los seres humanos y el entorno, lo anterior, con implicaciones muy diversas en los diferentes contextos donde se utiliza. Adicionalmente, este discurso ha sido apropiado por las comunidades tradicionales, adaptado y defendido en clave de política cultural, es decir, una defensa con enfoque étnico que se opone rotundamente al comercio desconsiderado de la diversidad genética.

Para Escobar (1997) existe una conexión no estática entre el sistema de significados de la naturaleza y las prácticas concretas que se realizan en ella, con implicaciones directas en lo local en tanto permite, esta conexión, la creación de nuevos ordenes políticos y culturales y adicionalmente, permite la regulación de prácticas ambientales a partir de la interrelación entre la historia, la identidad y los significados. Advierte este autor de como este discurso “encarna las formas postmodernas de capital, al igual que tiene efecto sobre la resignificación de los bosques tropicales (como valiosa reserva a nivel genético), sus gentes (como “guardianes de la naturaleza”) y sus conocimientos (como conocimientos tradicionales de conservar la naturaleza)” (p. 188).

La biodiversidad como discurso ha transmutado su identidad en relación con el capital, el comercio, incluso con el mundo jurídico, puesto que ya no se habla desde una perspectiva de destrucción y por el contrario se sostiene actualmente la idea de la conservación. Y es que “mediante un proceso dialéctico iniciado por el capitalismo y la modernidad, la conservación y el desarrollo sostenible se convirtieron en problemas ineludibles para el capital, obligándole a modificar su lógica anterior: la de la destrucción” (Escobar, 1997, p. 175).

La clave para la conservación de la biodiversidad, según la visión promulgada por las instituciones dominantes, está en hallar formas de utilización de los recursos de los bosques tropicales que garanticen su conservación a largo plazo. Dicho uso se debe fundamentar en el conocimiento científico de la biodiversidad, en sistemas apropiados de administración y en mecanismos adecuados que establezcan los derechos de la propiedad intelectual que protejan los descubrimientos que podrían ofrecer aplicaciones comerciales. (Escobar, 1997, p. 185).

El discurso de conservación de la biodiversidad es una nueva manera de hablar sobre la naturaleza y de su inclusión al interior de un nuevo contexto relacional junto con el capital y la ciencia. Por supuesto, el origen de este discurso se rastrea en dos textos fundamentales: la estrategia global de la biodiversidad (Wri/Iucn/Unep, 1991), y la Convención sobre la biodiversidad firmada durante la Cumbre Mundial de Río de Janeiro en 1992 (Escobar, 1997, p. 184).

Importantes innovaciones conceptuales han sido introducidas por los activistas indígenas y afrocolombianos. La primera es la definición de "biodiversidad" como "territorio más cultura".

Son precisamente estas dinámicas eco-culturales complejas las que raramente son tomadas en cuenta en los programas del Estado, los cuales dividen el territorio de acuerdo a sus principios -por ejemplo, la cuenca del río, de esa manera pasando por alto la compleja red que articula la actividad de varios ríos- y que fragmenta la espacialidad culturalmente construida de paisajes particulares, precisamente porque no ven la dinámica socio-cultural (Escobar, 2000, p. 21).

La biodiversidad como discurso también ha alcanzado la política nacional en Colombia. Tal y como lo advierten Acosta y Mendoza (2008) en la política nacional de Biodiversidad es posible encontrar una serie de principios generales que pueden resumirse de la siguiente manera: la biodiversidad es patrimonio de la nación que debe ser conservado y su uso debe ser sostenible; sus componentes son tangibles (a nivel de moléculas, genes y poblaciones, especies y comunidades, ecosistemas y paisajes) e intangibles (los conocimientos, innovaciones y prácticas culturales asociadas); al ver derivados beneficios por el uso de los componentes antes mencionados, estos deben ser distribuidos, previa concertación con la comunidad, de forma justa y equitativa; es de suma importancia, el reconocimiento de los derechos de propiedad colectiva e intelectual; de adopta el principio de precaución, consistente en la adopción de medidas relacionadas en la erosión genética y la bioseguridad.

Sin embargo, se advierte que a pesar del reconocimiento internacional a los aportes que el conocimiento tradicional realiza sobre temas como la diversidad genética, entre otros, el mercado y sus lógicas no han sido capaces de darle un valor adecuado y por el contrario aún se le considera un bien de libre comercio. Ciertamente, la biodiversidad desde una perspectiva de discurso tiene un gran potencial económico para los proyectos basados en biotecnología, y aún más importante, “son atractivos para el movimiento, en la medida que pudieran ofrecer oportunidades para mejorar las condiciones de vida, a la vez que evitan la destrucción de la naturaleza y de las culturas locales (...) y abre espacios que los activistas tratan de utilizar como elementos de lucha.” (Escobar, 1997, p. 198).

Entonces, la biodiversidad como discurso es atractivo para las comunidades indígenas en tanto les permita mejorar su calidad de vida, evita la destrucción de la naturaleza y de las culturas locales, posibilita la comprensión de nuevos mundos en donde se respete la naturaleza y tiene potencial para proyectos económicos basados en la biotecnología. Pero dichos proyectos deben incluir a las comunidades indígenas como partícipes de ellos, por dos razones específicas: la primera de ellas es porque son las comunidades indígenas quienes en principio son los portadores del conocimiento que investigadores foráneos aprovechan como elemento diferenciador de sus productos; la segunda, es porque del conocimiento indígena acumulado por siglos lo lógico sería que sean sus originales portadores quienes en principio lo disfruten y por tanto, no es ético, ni justo, que exista un aprovechamiento y un disfrute de beneficios de aquellos bio/cognoprospectores usurpadores de saberes sin tener en cuenta a aquellos de quienes lo obtuvieron.

Naturalezas híbridas

Esta categoría se retoma de Arturo Escobar (2004); quien plantea que:

los paisajes actuales de la naturaleza y la cultura se caracterizan por naturalezas híbridas, que tomarían una forma especial en las áreas de bosques tropicales, donde grupos populares y movimientos sociales

buscarían defender, mediante prácticas novedosas, la naturaleza orgánica contra el embate de la naturaleza capitalista, con tecnonaturaleza como posible aliada (p. 312).

Lo que implica que dichos paisajes están conformados no solo por la naturaleza en sí, sino, también por las comunidades que habitan el espacio y que buscan defender ese territorio ancestral con prácticas positivas con su entorno, ayudan a que se mantenga el equilibrio eco sistémico de su hábitat natural.

Esta categoría fue retomada con mayor profundidad en el apartado de la presentación, en donde se le relaciona con la bioprospección y la colonialidad del saber.

Derechos humanos como emancipación

Boaventura de Sousa Santos plantea cómo se puede avanzar en el potencial emancipatorio de los derechos humanos en un contexto de globalización, de diversidad en las culturas y diversidad en las identidades. Lo anterior, en el entendido de que los derechos humanos se han utilizado en la historia como instrumentos hegemónicos y contra-hegemónicos, en esta última desde el reconocimiento de la naturaleza incompleta de cada cultura. Entendiendo esta incompletud como una forma de entrar en diálogos con otras culturas mediante una hermenéutica diatópica, que podrá desencadenar en un discurso y en una práctica de derechos humanos cosmopolitas.

Este autor propone un diálogo intercultural sobre la dignidad humana, en el cual, se plantean las cinco premisas de “los derechos humanos de un localismo globalizado²⁹ y un proyecto cosmopolita” (Santos, 2002, p. 64). estas premisas son: la trascendencia del debate del universalismo y relativismo cultural; todas las culturas tienen concepciones de dignidad humana pero no todas ellas la consideran como un derecho humano; todas las culturas son incompletas y

²⁹ Es el proceso por el cual un fenómeno local dado es exitosamente globalizado, bien sea en la operación mundial de las corporaciones transnacionales, en la transformación del idioma inglés en lengua franca, en la globalización de la comida rápida o la música popular estadounidense o en la adopción mundial del derecho de propiedad intelectual estadounidense y la nueva lex mercatoria (santos, 2002).

problemáticas en su concepción de dignidad humana; todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana; todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales de acuerdo con los dos principios competitivos de jerarquía: jerarquías entre unidades homogéneas y separación entre identidades únicas y diferencias.

Santos (2002) propone una hermenéutica diatópica en la cual “en el campo de los derechos humanos y la dignidad humana, la movilización de apoyo social de las reivindicaciones emancipadoras que contienen potencialmente solo es alcanzable si tales reivindicaciones han sido aprehendidas en el contexto cultural local” (p. 70). Adicionalmente, el carácter diatópico nace de la incompletud del *topoi* de una cultura individual porque dicha completud no se puede apreciar desde la cultura. Por tanto, lo que se busca no es alcanzar la completud sino elevar la idea de la incompletud.

Este mismo autor propone una serie de condiciones para que sea posible la existencia de un dialogo multicultural progresista, son estas:

1. De la completud a la incompletud: en esta el punto de partida será la completud cultural. Es aquí donde comienza el diálogo debido a que los actores estarán seguros de su completud como cultura, pero este diálogo los llevará a encontrarse con otras culturas posibles y con sus respuestas y, esto, los llevará a obtener una consciencia reflexiva de la incompletud cultural que poseen. Por ende, este será el punto de partida de la hermenéutica diatópica.

2. De versiones estrechas de culturas a versiones amplias de culturas: la cultura posee en sí una variedad interna y, a medida que progresa la hermenéutica diatópica esta variedad aumenta, por lo cual “de las diferentes versiones de una cultura dada, debe ser seleccionada aquella que dentro de esa cultura represente el círculo más amplio de reciprocidad.” (Santos, 2002, p. 79).

3. De tiempos unilaterales a tiempos compartidos: para comenzar el diálogo interculturalmente se debe pactar el tiempo en el cual se comenzará. Pero por el contrario el momento o más bien la decisión del momento para finalizar con los diálogos ya que este es un

acto de defensa política, es decir, cuando la cultura avizora que los diálogos interculturales les han ocasionado más perjuicios que beneficios.

4. De partes y asuntos impuesto unilateralmente, a partes y asuntos escogidos mutuamente: “el diálogo intercultural es siempre selectivo tanto en términos de partes como de asuntos” (Santos, 2002, p. 80).

La condición más exigente de la hermenéutica diatópica es que tanto las partes como el asunto no podrán ser elegidas unilateralmente, sin embargo hay temas que no se negocian. Por lo que “la hermenéutica diatópica tiene que concentrarse, más que en los asuntos “parecidos”, en las preocupaciones isomórficas, en las perplejidades e inquietudes comunes en las cuales emerge el sentimiento de incompletud.” (Santos, 2002, p. 80).

5. De la igualdad o la diferencia a la igualdad y la diferencia: “las personas tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia los haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad.” (Santos, 2002, p. 80).

Formas de protección

Esta categoría está dada desde el derecho mismo, específicamente para nuestro tema, desde los derechos colectivos y los derechos colectivos fundamentales. Tal y como se observa en el despliegue del texto, las formas de protección son solo un concepto que nombra los diversos mecanismos jurídicos de protección en lo que se apoyan las comunidades indígenas, sean estos la tutela, la consulta previa, las diferentes formas de protección consagradas en la jurisdicción especial indígena, entre otros.

Así las cosas, el lector encontrara el tratamiento de esta categoría en los apartados de los derechos colectivos (contenidos en los referentes de pensamiento) y las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad (capítulo 2).

Metodología

Somos unos sujetos inmersos en una realidad sociocultural colonizada, estamos afectados inmensamente por sentimientos de ira e impotencia y estamos invadidos con un espíritu infinitamente cargado con ideales de justicia y emancipación. Formados desde la disciplina jurídica y la antropológica, advertimos el fenómeno del racismo, la desigualdad injustificada, la imposición de ideales globalizantes (muchas veces por la fuerza), la usurpación de entornos, de diferencias, de ideas, en fin, testigos presenciales de las banderas izadas por los portadores de ideas de superioridad racial, soslayadas con los eufemismos del desarrollo y el progreso. Tenemos la necesidad vital de advertir el fenómeno, des-esencializarlo, des-enmascararlo desde las ideas emancipatorias de las comunidades indígenas, afrontarlo y pretender superarlo desde un pensamiento crítico/jurídico.

Por las razones anteriores nos atrevemos a cuestionar los valores dominantes impuestos desde las culturas dominantes, tan defendidos por las culturas dominadas que por momentos se han naturalizado en nuestro intelecto. Queremos y pretendemos promover discusiones académicas sobre ámbitos jurídicos diferentes, vislumbrar desde el pensamiento indígena las posibilidades y las formas de afrontar las embestidas globalizantes, expresar nuestras inconformidades con el mundo jurídico por ser el camino institucionalizado de la imposición cultural, vislumbrar que el derecho puede ser un camino hacia la emancipación de las comunidades indígenas, afrodescendientes y Rom.

En concordancia con lo anterior existe la necesidad de cuestionar las dinámicas colonizantes del ámbito jurídico y cultural referentes al poder, la biodiversidad desde una perspectiva sostenible y de conservación, la educación en la escuela como elemento diferenciador en el ámbito epistemológico pero homogeneizador en el ámbito intelectual, la consonancia entre los elementos religiosos y los elementos normativos, las formas como se han venido construyendo y dinamizando los temas familiares y de vivienda. Por eso, se debe tener en cuenta que la perspectiva indígena de la vida es tan diferente a la occidental que enfrentarse de lleno con su modo de comprender el mundo cuestiona significativamente nuestro modo de vivir en el mundo.

Muchas de las dinámicas mencionadas nos causan sentimientos de necesidad elemental de transformación cultural desde prácticas cotidianas más justas y representativas de sentimientos tales como la tolerancia, la solidaridad y la compasión. Nos generan además, una profunda desazón por la auto-inclusión en dinámicas jerarquizantes que conllevan presupuestos raciales y que por evitar situarse en el final de la escala, ubican y por ello vulneran las poblaciones tradicionales. Por consiguiente, sentimos motivación para intentar comprender la complejidad actual de las comunidades indígenas, que es actual, creciente y latente desde un fenómeno en particular que enunciarnos: *¿Cuáles son las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad en los grupos indígenas piapoco y puinave de la cuenca del río Guaviare y cómo dialogan con las disposiciones jurídicas y jurisprudenciales vigentes al respecto en el país?* Por medio de esta comprensión pretendemos continuar con una faceta humanista y antropológica de reconocimiento cultural y académico de la diferencia intelectual, promover la incorporación política y jurídica de las comunidades indígenas como miembros activos del Estado colombiano en un real sentido autonómico, determinativo y pluralista, y adicionalmente, estimular desde un ámbito jurídico la promoción, apropiación y defensa de los derechos colectivos indígenas desde un punto de vista étnico, justo y equitativo.

Es necesario advertir en este punto que la responsabilidad de esta investigación se debe enmarcar en la incidencia pública a partir de la proyección de los saberes locales de los pueblos indígenas como un campo comerciable perjudicial o no a sus intereses. Dicha proyección debe trascender de las aulas universitarias y transcurrir en ámbitos académicos y gubernamentales idóneos. Sin duda que el propósito máximo es lograr un marco jurídico de protección eficaz de los saberes locales indígenas que no represente los intereses globalizantes ni homogeneizantes y por el contrario esté acorde con el respeto por las minorías, su autonomía, su autodeterminación, sus saberes y sus intereses como comunidad.

Para esto, se retoman los fundamentos de la epistemología de la conciencia histórica, que hace parte de la obra del pensador y autor chileno Hugo Zemelman Merino, en donde la investigación centra su atención en y desde el valor de la pregunta como fenómeno por comprender y en donde los sujetos que investigan involucran sus sentimientos, emociones y

circunstancias vitales en términos de afectación, para procurarse desde allí prácticas y respuestas desde una lectura comprensiva, conducente y pertinente de la realidad.

Esta forma de pensamiento apela a una construcción de sentidos que exige de los y las estudiantes una profunda reflexión sobre sus experiencias de vida; y, por parte de la asesora, el identificar los puntos esenciales de la reflexiones para resonarlos y orientarlos desde allí. Al ser un proceso tan personal y de confianza, se crearon lazos de amistad y solidaridad muy fuertes entre quienes decidieron asumir el proceso de este modo. Esta postura se basa, por tanto, en el descubrimiento personal de la motivación para investigar un tema en particular, de su relación con la pregunta de investigación y de la conciencia histórica que permea al sujeto que la realiza y la plasma en una propuesta.

La epistemología de la conciencia histórica exige al investigador desligarse de los presupuestos y las pretensiones de construcción científica desde los escritorios, en donde la teoría puede tener una aproximación descontextualizada hacia la realidad, de tal manera que investigar, al ser una necesidad vital, debe nacer de una afectación vital que necesita respuestas. También requiere que las preguntas con que se aborda un fenómeno en particular tengan allí su asidero y no en las afectaciones “ajenas” que ya han sido teorizadas y que se circunscriben en lo “dado”. Así las cosas, la teoría no puede ser el eje central que transversalice en forma de respuesta la investigación, sino que su función transcurre por servir de herramienta de articulación y apertura para comprender (uso crítico de la teoría).

La necesidad de resignificar surge precisamente por el desajuste entre teoría y realidad. Pero, ¿por qué el desajuste? Por algo elemental: el ritmo de la realidad no es el ritmo de la construcción conceptual. Los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto, por eso constantemente se está generando un desajuste. Dicho así parece como un problema menor pero, en verdad, tiene consecuencias profundas porque en la medida en que no resolvemos este problema, podemos incurrir en discursos y enunciados, o manejar ideas, que, pudiendo tener una significación en términos de la bibliografía

o, para decirlo de una manera más amplia, en el marco del conocimiento acumulado, no tengan necesariamente un significado real para el momento en que construimos el conocimiento. (Zemelman, 2001, p. 1).

Es necesario advertir los encuentros dispares entre teoría y realidad cuando se está al interior de las comunidades realizando el trabajo de campo son muy comunes. En nuestro caso, por ejemplo, visitamos una de las comunidades con la referencia de sus múltiples acciones encaminadas hacia la conservación de las semillas tradicionales; y, sin embargo, en la observación no se notó un interés especial por el cultivo de semillas o por el cuidado de sus áreas de cultivo (conuco). Por el contrario interpretamos que la dinámica social, en mayor medida, fundamenta sus intereses de supervivencia en la oferta y la demanda de bienes y servicios como la venta de pescado y el transporte de pasajeros por los ríos.

De tal manera que preferimos enfocar nuestra atención en las familias que sí estaban dedicadas completamente a la siembra de semillas y al cultivo de las frutas, bajo la premisa de que no es necesario que los procesos de resistencia se estén dando en la comunidad en pleno; sino que, por el contrario, es importante diferenciar que se están ejecutando procesos de resistencia en núcleos particulares de la comunidad y que dichos procesos dan resultados.

Un ejemplo adicional contextualiza el desajuste entre teoría y realidad. En esta investigación se tenía previamente la idea de que la organización indígena estaba extendida por todos los resguardos que constituían su campo de acción y en términos generales, eran muy eficientes en sus labores de representación por nichos poblacionales. De tal manera estábamos confiados en identificar fácilmente los representantes indígenas de la asociación, las plataformas ideológicas y los métodos de publicidad institucional. Pero llegados a los resguardos tuvimos la sorpresa de contextualizar la ausencia de representantes de la asociación formada para la defensa de sus derechos colectivos. El inconveniente con sus ausencias fue establecer en el contexto sus plataformas ideológicas y su estructura organizativa. Los indígenas de la zona tienen cartillas con información sobre el movimiento; pero identificar el grado de apropiación de ese discurso se complejiza porque al establecer un diálogo con alguien que no hace parte directa de la asociación, desnaturaliza la potencia en la interlocución y promueve una conversa escueta a la merced de la

memoria, aplicación lingüística y vocabulario preciso del intérprete, en el que, además, no todos hablan español.

Siguiendo los razonamientos anteriores, esta investigación no tiene la intención de situarse como dogma en la esfera de las verdades absolutas y sí, por el contrario, escrutar una forma de afrontar y entender la diversidad de los hechos sociales y culturales con un enfoque que, en esencia, es inmensamente reflexivo, facilitando de esta manera la apertura en la forma como se mira la realidad.

En consonancia con lo dicho por Arenas, Aristizábal y Uribe (2012) en referencia al **reto vital**, el nuestro también es: “incorporar el discurso que predicamos. Un discurso con sujeto, con sentido, con consciencia que expanda nuestra subjetividad para movilizarnos con esperanza, responsabilidad y convicción y hacer germinar lo evitado, lo ignorado y lo desvalorizado: posición incómoda para lo acostumbrado” (p. 12).

Esta investigación se ubica en el pensamiento crítico hermenéutico que asume el desafío académico, intelectual y político de ofrecer un texto que promueva la confrontación subjetiva en un primer momento; y, en un segundo momento, lógicas de articulación entre métodos, autores y teorías que encarnan comprensiones al interior de las sociedades pluralistas. Así mismo para propulsar otras miradas en las concepciones de lo étnico y en la forma como desde el mundo jurídico se afrontan, interpretan y comprenden los temas indígenas.

La realidad que abordamos se intenta comprender como una totalidad desde las dimensiones: política, económica, cultural, social y ambiental.

Así, la dimensión política tiene que ver con la forma en que los seres humanos, en tanto sujetos de poder, se sitúan y convergen en el mundo desde una faceta reflexiva y desde allí determinan sus acciones según la influencia de sus intereses, sus múltiples relaciones, sus ideologías, sus creencias y sus valores. En esta dimensión el énfasis se ubica desde la posibilidad para transformar la vida cotidiana a partir de la voluntad de cambio de los seres humanos.

La dimensión económica se entiende como todo lo relacionado con la distribución de la riqueza y el manejo de los recursos, los medios de producción o capitales físicos (en donde se pueden incluir los recursos naturales, redes de transporte, herramientas, entre otros). También esta dimensión se refiere al patrimonio, en donde se incluyen los derechos reales y personales, los derechos sobre objetos inmateriales (propiedad intelectual), incluso la posesión como derecho real provisional. La división sexual del trabajo hace parte de esta dimensión, especialmente para el trabajo con comunidades indígenas, porque incluye la distribución por géneros de los trabajos comunitarios, por ejemplo en la siembra de los alimentos y en la cosecha de los cultivos.

La dimensión cultural tiene que ver con varios aspectos: con los imaginarios colectivos representados simbólicamente en la imaginación y en la memoria y que son de tipo arquetípico, relacionados muchas veces con temas universales (el amor, el tiempo, la juventud); tiene que ver, con los elementos simbólicos y rituales que dan solvencia emocional frente a fenómenos incomprensidos desde la praxis individual y colectiva en la cotidianidad, y que pueden conjugarse en el concepto de creencias; también, se incluye en esta dimensión los hábitos cotidianos para actuar y obrar que tienen su fuente principal en la tradición, conocidos como costumbre; junto a los conceptos anteriores también se puede incluir los de prácticas sociales, hábitos y sentidos, todo lo anterior como una forma especial de construcción individual y colectiva del fenómeno que se pretende investigar.

La dimensión social se constituye desde dos facetas: la primera de estas tiene que ver con la configuración y el método de organización colectiva, la ubicación singular del sujeto al interior de esta y sus funciones como partícipe activo de su comunidad; la segunda, se refiere al ordenamiento jurídico específico de la población con la que se investiga y en donde se regulan instituciones sociales como la familia, el matrimonio, las sociedades, las agremiaciones, el parentesco, y en las comunidades indígenas, incluso, las relaciones entre el entorno y el sujeto/comunidad.

En la dimensión ambiental se hace referencia a las relaciones que establece la comunidad con su entorno en general. En esta dimensión se advierte que en muchas sociedades la relación con el medio ambiente es de forma heterogénea y que cada acercamiento es un reflejo de las

construcciones colectivas e individuales para ello. Las comunidades indígenas son un ejemplo vivo y particular de la configuración recíproca, simbiótica y multifacética entre entorno y ser humano, sin tener en cuenta y por elección propia, la construcción occidental de la naturaleza como mercancía, producto o elemento decorativo u ornamental.

Al reflexionar sobre la realidad desde estas dimensiones pretendemos exponer de la mejor manera posible, el entorno de situación del tema en particular y expresarlo de acuerdo a los criterios diferenciadores de esta investigación, tales como: colonialidad del saber, saber local, biodiversidad, emancipación, derechos humanos y formas de protección. Además, consideramos que desde la comprensión de estas dimensiones, en términos de correspondencia mutua, es posible identificar las múltiples relaciones entre sujetos, comunidades y culturas. Igualmente, pretendemos evidenciar las complejas conexiones entre occidente y biodiversidad, entre comunidades indígenas y entorno, y entre occidente–comunidades indígenas–ambiente.

Esta lectura de la realidad requirió, adicionalmente, ser acompañada por siete dispositivos epistémicos: realidad, experiencia, subjetividad, sujeto, historicidad, dialéctica y potenciación. Los dispositivos mencionados tienen una relación directa con la mirada epistémica de la investigación, con su ejecución y con los logros alcanzados desde estos, porque facilita enfrentar con herramientas intelectivas el contexto y sus particularidades, el cómo afrontar las relaciones sociales con sujetos culturalmente diferentes sin que por ello se les des-esencialice de su condición de iguales; además, por permitir ubicar en tiempo presente el fenómeno particular reconociéndole desde un ángulo de mirada aperturado.

La presente investigación es cualitativa; lo que implica que el mundo social y sus patrones culturales sean analizados, interpretados, comprendidos, revisados y concluidos desde una perspectiva general; más aún, permitiendo la construcción, desde un proceso inductivo, de los factores e incidencias de la colonización del conocimiento al interior de una sociedad, de sus patrones y lógicas colonizadoras/colonizantes. Con la intención de sacar la investigación socio-jurídica de los escritorios y llevarla hasta los mismos territorios indígenas y, con ello, cumplir con los propósitos de este trabajo, se acudió al método etnográfico el cual ayuda a describir y analizar ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de grupos, culturas y

comunidades. Al mismo tiempo, este método posibilita, desde sus características fundantes: el trabajo de campo y la observación participante, describir grupos sociales y escenas culturales, a partir de las cuales los sujetos construyen sus códigos de significaciones o valoraciones desde procesos de interacción que les sean relevantes.

Como complemento al trabajo de campo se utilizó la observación participante y no participante: la primera permite capturar en el discurso la interpretación que libremente hacen los sujetos de su vida cotidiana y de su entorno y cómo lo construyen y organizan, mediante relatos y glosas. Y la segunda, posibilita obtener información sobre aspectos de la vida cotidiana, factibles de indagar con la observación directa registrada en el diario de campo.

Mientras que realizamos nuestra labor etnográfica nos hemos dado cuenta que una de las grandes dificultades con que se enfrenta el investigador social que hace su trabajo de campo con indígenas son los contrastes de idiosincrasias y el retorno de curiosidad mayor sobre su intimidad, forma de caminar, hablar, etc. Al que llega se le mide en cada una de sus palabras; se le observa minuciosamente en cada uno de sus gestos; es un observador observado; es un investigador investigado; es un ser humano desocializado. Y es que la selva no solo exige adaptación biológica frente a sus particularidades; sino, además, de nuestra condición humana un esfuerzo de respeto social máximo por la otredad que la habita y hace.

Los niños y las niñas fueron la población que más exigencia de adaptación nos requirió. El asedio de su curiosidad era constante. Muchas veces nos sentimos observados mientras nos bañábamos. Las ramas se movían, se escuchaban risas infantiles, imitaban sonidos de animales selváticos para observar nuestra reacción; se llegaron a mimetizar tanto con la selva que sabíamos que estaban junto a nosotros pero no podíamos verlos. Empujaban con su sigilo cualquier cantidad de animales hasta el caño de agua donde nos bañábamos. Un día una culebra coral huyendo de ellos y ellas, en su nado, paso junto a nosotros, tal vez, demasiado cerca.

En coherencia con este diseño de investigación y la población participante, las técnicas de recolección de la información consistieron en: la descripción densa y la entrevista en profundidad, los registros visuales y sonoros que permiten al investigador aproximarse a la vida

cotidiana del interlocutor(a), a partir de historias referidas a los procesos de resistencia política activa y simbólica que son contadas en un diálogo interactivo. Lo anterior se registró en las siguientes herramientas: el diario de campo, la grabadora y la cámara.

Con la intención de comprender los fenómenos de una forma más clara, los investigadores combinamos algunas categorías con indicadores de procesos socioculturales y sociojurídicos, en un solo encuadre condensado en las siguientes tablas:

En relación con la colonialidad del saber:

Tabla 2.

Variables	Datos	Indicador
Colonialidad del poder.	Racismo	1. Enseñanzas en escuelas y en hogares.
Epistemicidio.	Epistemologías Indígenas sobre las Semillas	1. Comprender las visiones de los ancianos y los adolescentes indígenas.
Colonización.	Propiedad del territorio	1. Tipos y formas de protección de resguardos (incluyendo territorios míticos).

Con respecto a las naturalezas híbridas:

Tabla 3.

Variables	Datos	Indicador
Uso de recursos naturales locales y transnacionales	Nombre del recurso natural Y su utilidad	1. Comercialización 2. prácticas domésticas 3. Uso médico 4. intercambio
Procesos de producción identitaria	Cosmogonía Piapoco y Puinave	1. Mitos de origen 2. Relación del mito con el cuidado general de la semilla 3. Intercambio simbólico
Políticas culturales	Movimientos sociales para la protección de la biodiversidad	1. Tipos de actividades comerciales que generan resistencia 2. Tipos de resistencias a actividades del mercado 3. Estrategias adaptativas al capital

En lo atinente a los Derechos humanos:

Tabla 4.

Variables	Datos	Indicador
Concepciones sobre el universalismo	Diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas	1. Criterios procedimentales de corte indígena para identificar diferencias entre la emancipación y la regulación
Hermenéutica diatópica	<i>Topos</i> de los derechos humanos occidentales y <i>topos</i> de los derechos humanos indígenas	1. Percepción ideológica sobre los siguientes derechos humanos: <ul style="list-style-type: none"> • Derecho al conocimiento • El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad • El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras • El derecho a la autodeterminación democrática • El derecho a organizarse y a participar en la creación de los derechos

El camino hasta aquí transcurrido da cuenta de las etapas en las que se desarrolló esta investigación: la primera de estas se refiere a la formulación inicial del protocolo de investigación que se convirtió en un gran desafío, especialmente, porque nos dimos a la tarea de hacer de esta investigación una experiencia piloto, en vínculo, con la Fundación Caminos de Identidad (Fucai) conocedora del tema, interesada en nuestra pregunta de investigación y, sobre todo, interlocutora legítima de las comunidades indígenas de nuestro territorio. Favorablemente para la propuesta, la misma directora de Fucái ayudó a concretar la idea final del trabajo de investigación. Según su experiencia con las comunidades indígenas de la selva amazónica existe actualmente el riesgo de pérdida de territorio ancestral, como consecuencia de la mercantilización y globalización de los recursos naturales. Así las cosas, para esta primera etapa también se hizo una revisión exhaustiva de fuentes secundarias; además de que se asistió a clases magistrales especializadas en el tema, a conversatorios con expertos en temas de resistencia política y jurídica, charlas con académicos y foros sobre ciencias jurídicas y antropológicas.

La segunda etapa tiene que ver con el trabajo de campo realizado durante diez semanas en tres comunidades de dos resguardos indígenas diferentes; realización de entrevistas a sujetos previamente seleccionados; organización y sistematización de la información contenida en los diarios de campo, los registros fotográficos y las grabaciones sonoras; clasificación de la información, recolectada de acuerdo a las siguientes categorías: formas de protección de saberes locales y biodiversidad, la emancipación a pesar de sí mismos y la contextualización del territorio simbólico.

La tercera etapa se refiere a la interrelación de la información recolectada con las disposiciones jurídicas que tratan sobre el tema, siguiendo el camino del campo jurídico propuesto en principio por Bourdieu y retomado por los estudios críticos del derecho. Esta faceta de construcción de pensamiento es novedosa tanto para el ámbito jurídico como académico, en donde la exigencia al investigador, de tiempo y energía, es máxima. De esta interrelación de sentidos se construyó una matriz en base y desarrollada con las categorías seleccionada, y en consecuencia se hizo un acercamiento desde las dimensiones y los dispositivos de comprensión de la realidad que ya fueron nombrados en páginas anteriores.

Finalmente, producto de las etapas anteriores, se hizo una lectura en complejidad de los sentidos aportados por las comunidades indígenas, las lógicas y pretensiones jurídicas mayoritarias, las afectaciones y motivaciones de los investigadores, las alternativas sociales frente a los imaginarios colectivos de lo diferente, todo lo anterior en una amalgama de interpretaciones y comprensiones críticas, cuyo producto es este documento.

Capítulo 1

Descripción de un territorio de exuberancias

El presente capítulo contiene una descripción densa, desde el método etnográfico, del contexto o territorio simbólico de la investigación, el cual se despliega como un territorio indígena colmado de exuberancias. Con esta, el y la investigador/a de lo socio-jurídico se permiten construir: claves de lectura y vínculos que faciliten objetivar las relaciones entre realidades y conceptos; una experiencia de investigación que se abra en esencia, forma, posibilidad y potencia; además, participar de la des-esencialización de los seres humanos que se describen en los textos y con visión abierta dar cuenta no solo de los problemas particulares de ciertas comunidades, sino de las posibilidades, en clave de apoyo solidario, que puede llegarles de ámbitos disciplinares y del conocimiento como el jurídico.

Este capítulo está dividido en tres partes: la primera se refiere a la llegada al corregimiento de Barrancominas y a los resguardos indígenas que hicieron parte de esta investigación; la segunda aborda todo lo relacionado con la distribución y manejo de la vivienda indígena, y; la tercera se centra en los roles que asumen hombres y mujeres en su cotidianidad actual y que pudimos observar durante nuestra estadía en sus territorios.

La llegada a Barrancominas permitió concretar tres acciones: la identificación inicial del contexto (ubicación y percepción); los contactos iniciales con las autoridades de la zona; y, concretar, en el campo, los resguardos indígenas que servirían de sustento para la investigación.

Barrancominas está ubicado en el departamento del Guainía (Colombia) y en términos generales, junto con Inírida, es el centro comercial y administrativo indígena. Su población la constituye una confluencia de: indígenas, campesinos, población del ejército y la armada nacional, grupos al margen de la ley (encubiertos dentro de la población) y, por momentos, trabajadores y administrativos de las multinacionales que visitan la zona o los del municipio que realizan obras de infraestructura en los puertos fluviales y carreteras.

Los contactos que se establecieron fueron inicialmente con los mismos indígenas en aras de crear relaciones de confianza, advertir riesgos y beneficios mutuos y realizar intercambios simbólicos inmediatos. La razón de esto último tiene que ver con el afán metodológico por aprender una realidad que invade los sentidos una vez se llega; para saber asumir la incertidumbre a la que se enfrenta el o la investigador/a en la selva; y finalmente, para insinuar una mutua complacencia intelectual sobre lo novedoso.

Mucho de especial tienen los resguardos que visitamos. Uno cerca de Barrancominas y dos después de navegar el río Guaviare. Este río es una frontera entre el departamento del Guainía (parte norte) y el departamento del Vichada (parte sur). Minitas está en el primer departamento y Guaco Alto /Bajo están en el segundo. Lo que se va a encontrar el lector en este capítulo, con respecto a estos resguardos, es que su conformación obedece a circunstancias históricas muy profundas de supervivencia, migración, muerte y venganza. La tradición oral que se está construyendo al respecto es completamente apasionante y quienes la transmiten la conocen de memoria.

El tema de la vivienda indígena piapoco y puinave debe ser entendido desde la influencia cristiana evangélica. Como se verá en el trascurso de este escrito, estas comunidades fueron objeto de un fuerte y perseverante proceso de evangelización. Así, la descripción de la vivienda tradicional adquiere importancia, en tanto permite identificar la re-significación en los patrones de asentamiento sobre el territorio (se cambia lo nómada por lo sedentario y el aislamiento por la nucleación poblacional), la re-simbolización sobre el entorno y las nuevas formas de entender el mundo. Esto último, porque se desliga el intercambio simbólico indígena-selva al promoverse la concentración poblacional en espacios pequeños (algo así como la reducción del espectro simbólico con respecto a la naturaleza). Y, finalmente, por la visión, en momentos occidentalizada, de la permanencia y su influencia en las estructuras habitacionales, su división espacial, usos y prácticas.

El último tema de este capítulo son los roles masculinos y femeninos. Aquí se hablará de algunos, pero existen muchos otros que, a lo largo de los años, han sido identificados y descritos

ampliamente en diferentes etnografías y estudios disciplinares de diverso tipo.³⁰ El tema de la niñez también es importante, especialmente, por la curiosidad recíproca que se establece entre quienes llegan, la población infantil nativa, y la cercanía que se da con sus familias cuando hay una relación cordial con los y las menores.

La llegada

Donde todos somos uno, en el corazón de la selva amazónica, humanos y no humanos, viven una simbiosis tranquila. Un río color verde esmeralda, majestuoso de playa a playa, separa en dos los corazones de sus pobladores; sin embargo, es con su silencio inexpugnable como Barrancominas da la bienvenida.

Barrancominas es uno de los ocho corregimientos que componen el departamento del Guainía.³¹ Su población es 20% colona y 80% indígena y cuenta con: un hospital, dos EPS, un despacho de corregidor, una base del ejército y una base de la armada. Tiene conexión directa con Villavicencio por vía aérea y por el río con Inírida; además de que se comunica con diferentes resguardos, tanto del departamento del Vichada como del Guainía.

Mapa 1.



Departamento del Guainía. Recuperado de: <http://upload.wikimedia.org>

³⁰ Entre los más destacados se encuentran: Triana, G. (1985, 2014). Icanh (2014).

³¹ Los corregimientos restantes son: Cacahual, La Guadalupe, Mapiripana, Morichal Nuevo, Pana Pana, Puerto Colombia y San Felipe.

Mapa 2.



Corregimientos del departamento del Guainía. Recuperado de: <http://2.bp.blogspot.com/-ADFhNxV25cs.jpg>

Llegamos allí pasadas las doce del mediodía, después de sortear las angustias propias de un viaje de casi dos horas en los viejos aviones DC-3, renombrados por los pobladores como: “los buses del aire”, “transmemato” o “potro-loco”. El primer encuentro con el mundo indígena tuvo lugar en la misma plataforma de aterrizaje: un indígena piapoco con estudios técnicos en agricultura y conocedor de la zona, gracias a sus trabajos con la Fundación Caminos de Identidad (Fucai), nos recibió y nos presentó en comunidad.

Entre sus actividades, como técnico agrícola, está la de llevar semillas nativas faltantes o perdidas hasta los diferentes resguardos del Vichada y del Guainía con el fin último de fortalecer la soberanía alimentaria y no seguir perdiendo sus hábitos alimentarios. Para las poblaciones indígenas de esta zona, las semillas tradicionales están en pérdida por la proliferación del cultivo de la hoja de coca. Aclarando que las motivaciones para hacer parte de la cadena productiva han obedecido a sus habilidades para “raspar” la hoja y, de allí, a las grandes cantidades de dinero que se recibe como pago por lo recolectado.

Los primeros contactos que hicimos fueron con los líderes religiosos, del ejército, de la comunidad de Minitas y de las comunidades de Guacoalto y Guacobajo. En principio intentamos hablar con el Sacerdote de Barrancominas, pero no lo encontramos. Sus labores en la administración de la educación contratada del Guainía, para comunidades indígenas, le demanda

mucha gestión y desplazamientos al interior del país; el ejército y la armada nacional, nos hicieron algunas recomendaciones que con mucha zozobra acatamos en un principio. La primera era siempre informar de nuestra presencia; la segunda, caminar siempre con un indígena; la tercera, no salir más lejos de Guaco Alto y Guaco Bajo por la inseguridad de la zona; y cuarta, dejar todos nuestros datos, así como registro fotográfico de los documentos de identidad ante cualquier imprevisto, consulta o saludo.

Por coincidencia nos encontramos con el capitán de Guaco Alto, con el cual conversamos de lo que veníamos a hacer y de la necesidad de su ayuda y la de toda la comunidad. Muy amablemente dijo que nos podía llevar a Guaco Bajo en su bote a motor, por el río Guaviare, en un trayecto de aproximadamente seis horas.

Foto 1.



Ubicación satelital de poblaciones visitadas. Recuperada de: www.googlemaps.com

Mientras esperábamos el encuentro con los líderes de la comunidad de Minitas, se acercó a nosotros un grupo de indígenas provistos con bastones distintivos. Estos bastones tienen forma piramidal en uno de sus extremos, en el centro tienen talladas muescas en forma de dientes y en su otro extremo tienen la base de agarre. Su líder se presentó como Wilter (fiscal de la guardia indígena) y tras solicitarnos que nos presentáramos se dispuso a mantener una larga conversación con nosotros, en la que pudimos comunicarle las razones de nuestra presencia y sus implicaciones, con lo que todo quedó claro para él y sus compañeros.

El resguardo de Minitas, en su gran mayoría, se encuentra poblado por indígenas piapocos, exceptuando algunos pertenecientes a otras etnias como: sikuanis, curripacos, puinaves y una pequeña migración de piapocos venidos de resguardos vecinos.

El resguardo de Guaco Alto y Guaco Bajo, ubicado en el municipio de Cumaribo (departamento del Vichada), se conforma de cuatro comunidades: Guaco Alto, Guaco Bajo, Cumaral y Alta Mira. Su extensión es de 44.845 hectáreas entre selva húmeda tropical, parte del río Guaviare, algunas lagunas³² y caños de agua dulce.³³

La historia de *Guaco* nos fue contada por uno de los indígenas puinave de la comunidad de Guaco Alto; la cual, a su vez, le fue transmitida por su abuela, quien se apoyó en sus recuerdos al haber vivido parte de dicha historia que hace parte de la tradición oral familiar de toda la comunidad:

hace tiempo existió un cacique o kuraka llamado Guaco, quien por su gran conocimiento espiritual, astronómico y medicinal tenía muchos enemigos. Una de sus principales funciones era la de comunicarse con los dioses y para tales efectos utilizaba el yagé, el capi y el yopo. Por ser el líder de la comunidad contaba con unos auxiliares denominados kuwai; quienes para los rituales tradicionales se preparaban adornándose pies y

³² Lagunas: Guaviare, Negra, Malario, Gobierno y Danta.

³³ Caños: Menecitas, Matavén y Cumaral.

manos con huesos sonoros de animales y tocaban instrumentos, mientras el kuraka absorbía el yopo.

Al ser Guaco asediado permanentemente por los caníbales que habitaban la zona: quienes deseaban quitarle sus sesos y, con ello, toda su sabiduría, se vio obligado a huir por el río Inírida por la cuenca del Orinoco. Él huyó en unas curiaras o piraguas y se asentó en la parte occidental de Guaco Alto. Sin embargo, su escondite no le sirvió por mucho tiempo, dado que sus enemigos consiguieron su ubicación por medio de brujería y se dieron a la tarea de perseguirlo.

Cuenta la historia que la comunidad tenía más o menos treinta habitantes, los cuales vivían debajo de árboles muy grandes: algarrobos (árboles de la sabiduría de Guaco y su árbol insignia). Sus enemigos atacaron a la comunidad a eso de las siete de la noche con lanzas llamadas zui, en cuyas puntas habían untado curare (veneno muy potente de la región).

Al llegar los caníbales capturaron a un niño de seis años y a una niña de siete; la niña se llamaba: R-rira (ö-r). Así, los caníbales mataron a casi todos, entre ellos cayó el cacique Guaco a quien le reventaron la cabeza para sacarle los sesos y extraerle su conocimiento. De allí solo se escapó un joven que se escondió y presencié cómo los caníbales hicieron una camareta y asaron los pedazos de las personas muertas diciéndoles al niño y a la niña que probaran la carne de sus padres.

El joven sobreviviente, el cual era un kuwai que tenía mucho conocimiento sobre la venganza, al observar donde se habían sentado los enemigos, tomó los desperdicios en una ollita de barro y les echó veneno (curare) conjurando a su maestro Guaco para que los persiguiera, al tiempo que le rezó pidiéndole que tan pronto llegara la jarrita a donde estaban los enemigos explotara (así la soltó en el río). Cuando la jarra

llegó explotó y botó un humo que los enfermó dándoles una especie de sarpullido que los hacía morir en el viaje, por lo que sus compañeros se los iban comiendo.

Al final el kuwai buscó a su familia, se encontró con esta y le contó lo que había pasado; y, allí, es donde se asentó la comunidad.

Unos grupos provenientes de la sabana de una comunidad llamada Kumaka (nómadas) se desplazaron por la escasez de alimento, llegando, así a Caño Cada en la sabana del Vichada. Cuando vivían en Barranco Picure llegó Carlos, el primer colono que era: comerciante, evangélico y organizador; de allí se unificaron por lo que él les enseñó la lecto-escritura, la organización y a cuidar la naturaleza (sacar lo necesario para la comida).

Luego se mudaron para Caño Chupabe y fundaron la iglesia para invitar a unos puinaves que estaban en Caño Guamuco y allí fue donde comenzaron a tener contacto con los venezolanos que llegaban a la zona a comerciar e intercambiar; los cuales, de envidia, aventaron al colono con un corregidor de Atabapo y lo mataron. De allí se expandió toda la familia y subieron a Tebiare que hoy es Concordia, donde duraron diez años.

Allí se aburrieron por la loma, debido a que es en un cerro y, como si fuera poco, también, porque un tigre atacó a una anciana. Así fue como llegaron a Cumaral dividiéndose de la siguiente forma: los piapocos en Cumaral y los puinaves en Guaco. Cuando llevaban ocho meses de vivir allí, a los de Cumaral les dio una epidemia, luego de que una tarde, al escuchar una brisa, vieron un poco de chulos y uno cayó a la tierra; lo cual era señal de que las familias piapocos se iban a acabar. Ante esto los piapocos se quedaron en Guaco Medio. De Guaco Alto no se movieron

más y creció la comunidad, los de Guaco Medio se multiplicaron mucho y cambiaron a Guaco Bajo y allí se encuentran ahora: piapocos, sikuanis, mestizos y puinaves. (Hombre, indígena puinave, 2014).

Vivienda

Las viviendas en el resguardo de Guaco Alto y Bajo están ubicadas en uno de los extremos que definen la cuenca del río Guaviare. En el otro extremo, el que le corresponde al departamento del Guainía y que también les pertenece, se utiliza de forma productiva para el cultivo de plantíos bajo la sombra o para trabajar de jornaleros en los potreros o parcelas de los colonos que habitan la zona.

Guaco Bajo es una comunidad construida en forma de cruz, delimitada en su interior por un par de amplias calles de arena. Los niños y las niñas corren y juegan sin mayores obstáculos por estas y en las noches caminan con toda naturalidad sin que se escuchen percances o risas burlonas por sus caídas al tropezar. Otros habitantes comunes de sus calles son los perros,³⁴ los gatos y las gallinas.

Guaco Alto es una comunidad que cuenta con una sola calle en medio del bosque. Ha visto reducido su número de habitantes por la emigración de casi la mitad de sus familias hacia la ciudad de Inírida. El tiempo que hay entre la comunidad de Guaco Bajo y Guaco Alto no es de más de veinte minutos a pie por un pequeño sendero que atraviesa la selva, o mucho menos cuando se hace el tránsito por el río Guaviare en “bongo”.

La vivienda tradicional de los piapocos y puinaves se ha transformado como consecuencia de los planes que, sobre la materia, ha impulsado y ejecutado la gobernación del Guainía, desde 1995. Las viviendas dejaron de ser tradicionales siguiendo un patrón, no indígena, de etapas para su construcción. De ahí que las casas tengan dos estructuras adjuntas: una destinada al dormitorio y la sala de televisión; y, la otra a la cocina, el comedor, las hamacas y el baño.

³⁴ Los animales domésticos evidencian problemas en sus pelajes y están invadidos de insectos. Casi siempre se les ve como cansados y sin energía.

La construcción se hace sobre un montículo de tierra de base rectangular (aproximadamente de 2 m x 2 m) que sostiene una plancha y un zócalo de cemento. Además está soportada sobre vigas de madera enclavadas en forma cruzada, cumpliendo la doble función de sostener el techo de Zinc (que solo está en una etapa de la casa) y dar estabilidad a las paredes de tabla.

La primera estructura (dormitorios) se constituye en el ingreso principal a la vivienda y su distribución del espacio es semejante en todas las comunidades que visitamos. En su fachada frontal se encuentra una única puerta de madera junto a dos ventanas; el número de dormitorios varía para cada casa dependiendo del número de personas que la habitan; duermen en camas con colchones, sábanas y mosquiteros; y, cada cuarto tiene puerta y ventanas al interior de la estructura (no al exterior en dirección a los cursos del viento). La segunda estructura tiene instaladas: la cocina, el comedor y, algunas veces, batería sanitaria y lavadero.

La cocina es una estructura de barro que tiene dos niveles adicionales al interior de la vivienda: un primer nivel donde se tiene instalada una parrilla de acero que soporta todo lo relacionado con el menaje culinario compuesto de: ollas metálicas para la preparación o el almacenamiento de alimentos preparados, tapas para hacer arepas, “pailas” para freír los alimentos, platos y pocillos; un segundo nivel se ocupa con el fogón de barro y su rejilla de hierro que lo divide en dos partes: una inferior donde se mete la leña que siempre está encendida y otra superior donde van las ollas y se preparan los alimentos. Como el fogón está tan cerca de dos paredes, entre los espacios que quedan, se ubican los troncos de leña para ser utilizados posteriormente y así ahorrar energía en los recorridos de recolección de la misma.

La cocina es un espacio fundamental para la dinámica familiar. Su distribución espacial demuestra una lógica funcional que evita el gasto innecesario de tiempo y energía. Por ejemplo, en pequeñas plataformas o canastos colgantes se acomodan los platos, provisiones alimentarias (casabe, maíz, ají y sal), utensilios para servir y consumir las preparaciones, el abanico (que sirve para encender y avivar el fuego), molinillos para batir coladas o chocolate, fósforos, velas y kerosene, entre otros. Las ollas penden de alambres o cadenas que se gradúan durante la cocción, en caso de no estar sostenidas por los troncos del fogón.

Particularmente este espacio no tiene paredes ni divisiones internas, circunstancia que propicia no solo la rápida combustión de la madera y la salida de humo producto de la misma;³⁵ sino, la aparición de nubes de mosquitos diminutos a consecuencia de pailas metálicas de gran tamaño, repletas con desperdicios de comida destinados a la alimentación de los animales domésticos. Estas pailas se encuentran en una zona muy transitada de la vivienda y es allí donde algunas familias almacenan el agua utilizada en el lavado de la vajilla y demás utensilios de cocina antes mencionados. Las provisiones de agua permanecen sin ninguna clase de cubierta contaminándose con los mosquitos. Cerca de la vivienda está la fuente de agua utilizada en el lavado de la ropa, en la obtención del líquido para cocinar y lavar los platos, cuencos y las cubiertas utilizadas como recipientes para los alimentos.

El comedor está en medio de la segunda estructura. Es un espacio de madera en plataforma que tiene un banco, también de madera, sin espaldar para sentarse. Algunas familias, en medio de la mesa, tienen una botella de plástico de gaseosa cortada a la mitad llena de agua y dentro de esta depositan los cubiertos. Las cucharas y los tenedores, varios de cada uno, se sumergen en estas aguas; las cuales, aunque las cambian todos los días, no las hierven. En el comedor no hay preocupaciones porque queden “chorreados” o regueros de comida o líquidos.

El baño es un cuarto pequeño hecho de madera (de aproximadamente 1 m x 1 m) y la parte frontal se tapa con una cortina. El baño inodoro está a solo unos pasos del comedor y de la cocina. No todas las familias tienen baterías sanitarias en sus viviendas. De hecho, para algunos indígenas, estas solo las pueden tener los indígenas “ricos” o los colonos. Como la comunidad no cuenta con sistema de acueducto o alcantarillado, el inodoro está conectado por tubería a un pozo séptico ubicado debajo de la casa. La forma de vaciarlo es con baldes de agua recolectada de la lluvia o de los caños cercanos.

El lavadero es una ventana abierta ubicada entre la cocina y el comedor y tiene la particularidad de ofrecer una vista privilegiada a las fachadas de las demás casas y de muchos de

³⁵ Aunque el sitio de comida está a algunos pasos del centro de la vivienda, el humo, producto de la combustión de la madera en el fogón, se esparce por toda la vivienda. Esta disposición se considera insalubre porque influye en la aparición de enfermedades respiratorias o en sus complicaciones. Se observó cómo los niños padecen una tos constante, producida cuando son alcanzados por el humo.

los sitios de concentración comunitaria, por ejemplo: donde se hace el casabe (torta de harina de yuca brava). Cuando los platos para la comida son lavados, los desperdicios se arrojan fuera de la casa para ayudar en la alimentación de perros, gallinas y gatos.

Lo anteriormente descrito es regla en la generalidad de las casas de los resguardos de Guaco Alto y Bajo y Minitas; sin embargo, existen otras viviendas que cuentan solo con la primera etapa de la casa y, en caso de contar con una segunda etapa, es solo una especie de quiosco sin cercar y sin un orden de distribución definido. Las condiciones son muy precarias en relación con su estructura; pues, sus paredes dejan traslucir la luz y pasar el agua al interior, ante los deterioros propios del paso del tiempo y la falta de mantenimiento.

El sistema de obtención de agua es a través de múltiples recorridos hasta el caño y el posterior transporte en baldes cromados. No todos los hogares la reciben por este medio y deben recogerla desde caños alejados de los espacios de habitación. Sus usos principales son: la alimentación, el riego de huertos (de quienes los tienen), la limpieza del hogar y el aseo de la familia, entre otros.

Además de la estructura de la vivienda como tal, más de la mitad de los hogares de Guaco Alto tiene al menos una hectárea como espacio peridomiciliario o huerto mixto. El cultivo predominante en estos huertos es la yuca brava (*Manihot esculenta*); aunque existen otras variedades limitadas de cultivos, entre estos: el pepino (*Cucumis sativus*), la piña (*Ananas comosus*) y el arroz. Algunos hogares destinan su producción para la venta en mercados vecinos gracias a la paulatina incorporación del indígena en la economía monetaria.

En la comunidad, el espacio peridomiciliario varía según la zona y la familia que la habita. El “conuco” o huerto mixto aledaño a la vivienda, representa la posibilidad de obtener de la selva la base de la subsistencia y su valor trasciende a los aspectos simbólicos y de convivencia de la comunidad. Pueden satisfacerse gracias a este, necesidades de: alimentación, salud, recreación, transporte y fabricación de enseres domésticos y rituales.

Acorde con la observación etnográfica, no en todos los hogares existen las condiciones necesarias de espacio y de productividad de la tierra para tener este tipo de huertos. Ejemplo de esto es lo que acontece en Guaco Bajo y en Minitas, donde por su proceso de nucleación es muy escaso el espacio para tener huertos mixtos.

Las mujeres indígenas de esta área tienen que desplazarse por varias horas; algunas, incluso, lejos de sus localidades para encontrar alimentos en el bosque y abastecerse de la yuca. En el camino se observa cómo soportan sus largas caminatas gracias a la recolección de los frutos para el consumo durante el recorrido. Tienen ubicados con precisión los lugares donde están los árboles frutales: uvas caimaronas (*Pourouma cecropiifolia*), guamas (*Lonchocarpus domingensis*), marañones (*Anacardium occidentale L*), entre otros, demostrando su profundo conocimiento del entorno y del cuidado necesario para asegurar la permanencia silvestre de estos.

Los caminos siguen los cursos de agua, lo cual permite a los indígenas hidratarse a medida que caminan y, además, lavar sus botas cada vez que lo consideran necesario. Los indígenas hablan sobre una fuente alternativa de hidratación, el bejuco *agracia* que, de tamaño variable, almacena líquido suficiente para subsanar las necesidades de un grupo reducido de personas.

Los hombres y las mujeres de los resguardos de Guaco Alto y Bajo y Minitas

Los hombres y las mujeres de esta zona no diferencian sus actividades y roles por la pertenencia a una etnia en particular, sino por el papel que deben desempeñar en un contexto social determinado. Sus estilos de vida son similares por compartir las bonanzas y por sus adaptaciones concomitantes al espacio selvático.

Según lo observado, los roles masculinos son: padre, hijo, esposo, cazador, pescador, agricultor y comerciante, entre otros; los roles femeninos son: madre, esposa, vecina.³⁶

³⁶ Para efecto de esta investigación solo haremos énfasis en los roles que logramos perfilar de manera directa en esa cotidianidad. Sin embargo, otros autores han identificado otros muchos roles dentro de estas comunidades indígenas como son: casaberas, agricultoras al momento de la recolección, algunas también van a la pesca y realizan el proceso

Padre y madre

Los hombres son la figura de autoridad dentro del hogar debido a que establecen el estilo de crianza de sus hijos y se configuran como la última instancia en la corrección de un comportamiento equivocado. Sus regaños son fuertes y los niños lloran cuando eso ocurre. La forma de educar es por medio del ejemplo demostrando la forma cómo se deben realizar las labores que les corresponden de padre y esposo. Como parte de la sociedad, los hombres enseñan a sus hijos a ser apacibles dentro de los hogares, pero con otros hombres deben ser graciosos y siempre estar sonriendo; es muy difícil verlos que se relacionen con mujeres diferentes a su esposa o a su madre; y, disfrutan mucho de la compañía de otros hombres de su misma edad.

Es importante tener en cuenta que el calor que hace en la zona es muy fuerte y las personas evitan, en lo posible, exponerse a los rayos solares. Muchos de los hombres permanecen en sus hamacas acostados o leyendo la biblia y otros solamente duermen. Algunos hombres dedican las mañanas a pescar o a trabajar en sus conucos o, simplemente, encargan el pescado a otros hombres de la comunidad y se quedan recostados en sus hamacas o en los corredores de otras casas reunidos con sus congéneres conversando y riendo.

La comunidad de madres se despierta muy temprano en la mañana (4:30 a.m.), porque sus hijos entran a la escuela a las 6:30 a.m. y su rutina de aprendizaje va hasta la 1:00 p.m. Las madres son ayudadas en la tarea de despertar a sus hijas e hijos, por las campanas de la escuela que suenan cada quince minutos hasta que da inicio la jornada escolar.³⁷ Antes de mandarlos para la escuela, las madres, encienden el fogón de leña ayudadas con las brasas de carbón del día anterior; hacen el agua de panela y cocinan el desayuno del día. Deben tener listo el uniforme de los niños y las niñas y estar pendientes, desde esas horas, del llanto de los nietos y las nietas

de siembra en su totalidad cuando son madres solteras, cultivadoras de coca, mineras, algunas como pertenecientes a grupos subversivos, profesoras, líderes comunitarias y religiosas. Para más información, véase: Triana, G. (1985, 2014). Icanh (2014).

³⁷ Es necesario advertir que en esta comunidad no hay personas adolescentes, porque los y las más jóvenes viven en Barrancominas en el internado Manuel Quintín Lame, lugar donde estudian su bachillerato y les dan alimentación y alojamiento gratis. Este establecimiento ha permitido evitar la deserción escolar y el analfabetismo en población indígena; y, por consiguiente, un proceso importante que puede contribuir a una mayor justicia social entre indígenas y no indígenas en la zona.

cuando se despiertan de repente. Después de que los niños y las niñas se van para la escuela, las mujeres se dedican a otras actividades del hogar.

Entre sus actividades están las de: lavar los platos, recoger la loza sucia, espantar las gallinas y perros cuando se aventuran por la cocina, limpiar regueros de comida de las mesas y del piso de arena prensada, tener presente la hora de entrada a la escuela, lavar la ropa sucia en el caño, lavar las baterías sanitarias (cuando se tienen), cambiar el agua donde se depositan los cubiertos para comer y partir leña con machete para que no se apague el fogón.

Además mecer a los nietos y las nietas en la hamaca revisando, de cuando en cuando, que no estén despiertos y si lo están, darles el movimiento preciso del vaivén de la hamaca para que el sueño los abrace; conversar con la vecina entre risas e historias mientras caminan de un lado a otro con movimientos tan precisos y controlados que simulan una coreografía preparada; echarle agua a las matas y sembrados en la huerta del hogar; recoger los juguetes; tocar continuamente la ropa extendida para sentir si está o no seca; e, ir a la tienda a comprar porciones de arroz y cubos de caldo de gallina: todo lo anterior, solo en la mañana.³⁸

En un platón grande (de metal o plástico), las mujeres colocan ropa, platos, cubiertos y jabones sosteniéndolos en su cabeza con gran equilibrio. Muchas de ellas no solo llevan estos platones; sino que llevan a sus hijas/os o nietas/os cargadas/os con la ayuda de una de sus manos, mientras que con la otra están atentas a que no se les caiga la carga que llevan en su cabeza.

En los caños, las mujeres lavan la ropa en unos troncos planos enclavados sobre bases que están sobre el agua, apenas a unos centímetros de distancia. El resto de las mañanas, las mujeres se dedican a cocinar el almuerzo o preparar el casabe para sus familias. En las horas del medio día, las personas permanecen en sus casas evitando el sofoco y el bochorno por el calor. Las dinámicas de la tarde dan inicio con la llegada de los niños y las niñas a sus casas, después de terminar la jornada escolar.

³⁸ También hay madres que ayudan en la cocina de la escuela y otras en la guardería del ICBF. Esta última es manejada por el ICBF y tiene como objetivo que las mamás puedan trabajar en el conuco o en las actividades de su hogar con tranquilidad y poder recoger a su hijo o hija a las tres de la tarde, que es cuando allí termina la jornada. También lo hicieron con el objeto de que las niñas tengan el conocimiento tradicional para cuidar a sus bebés y a sus familias.

Cuando el calor y la intensidad de los rayos solares comienzan a disminuir, las comunidades se despiertan. Los niños y las niñas corren de un lado a otro con sus cerbatanas o sus arcos y flechas. Las niñas juegan con sus muñecas o con otras niñas o acompañan a sus mamás y hermanas mayores a recoger las grandes cantidades de leña que luego transportan en un *katumare* que va colgado en sus cabezas.

La forma como los niños se interrelacionan con el medio ambiente y con sus pares es por medio del juego; un juego que estimula el uso de instrumentos de cacería y que, gracias al uso constante, les perfecciona en sus habilidades como cazadores. Los niños solo juegan entre niños y lo que hacen generalmente, entre ellos, es fabricar sus armas para cazar, tales como: flechas, arcos y cerbatanas. También se meten al río y se deslizan en la arcilla o se pasan de bote en bote en los puertos.

Por las noches, padres, madres e hijas/os comen en sus casas y, posteriormente, asisten al culto de la iglesia evangélica. Cuando este se acaba, en las casas en las que hay televisor lo encienden para ver noticias y telenovelas. Quienes no tienen (que son la gran mayoría) van a las casas donde sí tienen o se reúnen en las aceras para conversar con el resto de los vecinos que no tienen acceso a esta actividad.

Esposo y esposa

Los roles de esposo y esposa designan a personas dedicadas al hogar. Los hombres piapocos educan a sus hijos de forma tal que puedan ser buenos esposos y puedan proveer a sus esposas de todos los recursos que ellas necesitan. Las mujeres anhelan casarse, contraer matrimonio por el culto evangélico, y ocupar el status social que la vida de casada ofrece.

Esta complementariedad de roles se evidencia claramente en la preparación del casabe, en la que las mujeres tienen que exprimir la yuca, cernirla, asarla y extender las tortas al sol. El hombre es quien teje el sebulan (exprimidor para la harina), teje el cernidor, construye los hornos de barro y sus plataformas para asar las tortas de casabe; al igual que las camas (previamente corta la madera), para que se puedan colocar dichas tortas al sol.

En su rol de esposo, el hombre es quien ordena en qué momento se sirve la comida (pero no elige qué se sirve) y cuándo se enciende la planta eléctrica. Así mismo, muchas veces, al preguntarle a las esposas indígenas por algo, aun sabiendo español, ellas primero le responden a sus esposos, para que sean ellos quienes transmitan después su respuesta.

Los padres son muy cariñosos con sus hijos/as y nietos/as; pero con sus esposas son parcos, escuetos con las palabras y poco afectivos. En la vida social, los hombres no caminan de la mano de su esposa, ni la abrazan y menos la besan.

La vida de esposa es íntegramente doméstica. La mayor parte del día transcurre en la cocina y en los baños. En el primero, cocinando para su familia; y, en el segundo, bañándose y lavando ropa. Las mujeres casadas tienen como su círculo social a las otras mujeres, especialmente, las que están más cerca de su vivienda. Esto se debe a que mientras están en sus labores domésticas tienen pocos minutos para conversar. En esos momentos los murmullos comienzan a escucharse y risas estruendosas prosiguen a la corta conversación. Algo llamativo de estas culturas tiene que ver con que las mujeres no hacen reuniones espontáneas como sí las realizan los hombres.

Las funciones específicas de las mujeres en su rol de esposas son las siguientes:

- Cocinar la totalidad de los alimentos
- Lavar platos, ollas y cubiertos
- Asear la casa
- Lavar la ropa de toda la familia
- Servir los alimentos
- Preparar el casabe
- Cuidar de hijos/as y nietos/as

En las observaciones que realizamos pudimos evidenciar que en la división del trabajo, las mujeres piapocos y puinaves casadas son quienes ponen la fuerza de sus músculos para muchos

de los trabajos. Por ejemplo: los hombres son quienes cortan la leña y las mujeres las que la transportan en sus espaldas. En los caminos se observa cómo el hombre va solo con su machete en la mano y la mujer con la carga de leña soportada en sus frentes por un *katumare*. Desde que recoge hasta que llega a la vivienda, no hay relevos en el transporte de la carga.

Los indígenas de la zona han identificado que la lucha frente a la desigualdad y el racismo del que son víctimas empieza por superar el trato discriminatorio al que someten a sus propias mujeres. Las mujeres no hacen parte de los puestos de mando indígenas, ni son líderes comunitarias dentro de su etnia: estos roles son íntegramente masculinos. Esta afirmación se puede verificar en la estructura hecha sobre las organizaciones indígenas que expondremos más adelante en este texto. Y es que el primer paso para que se dé la integración femenina a los puestos de mando tiene que pasar por la re-significación de la división del trabajo. Por eso, algunos hombres, ahora, comparten las labores domésticas de sus esposas dentro del hogar.

Otros roles masculinos tienen que ver con el ser agricultor y pescador. Como agricultor el hombre es quien convoca la *manovuelta* donde varios hombres y mujeres siembran en conjunto en un mismo conuco. La condición esencial es la retribución de trabajo en los conucos ajenos. Aunque la faceta de agricultor no es exclusivamente masculina, dentro de una misma actividad sí existen diferentes roles y funciones.

Pescar y cazar son actividades que solo realizan los hombres; pues, aunque las mujeres conocen las técnicas no las practican porque les da miedo de ser mordidas por el caimán o ser presas de los tigres. Los hombres, al ser los proveedores del hogar, son quienes se encargan de conseguir la comida diariamente; en este quehacer diario se encuentran las tareas de *mariscar* (cazar) animales del monte, entre estos: la danta (*Tapirus terrestris*), la lapa (*Cuniculus paca*), el venado y el mico, entre otros; además, de pescar en el río Guaviare (en jornadas de hasta cinco horas) especies como: el blanco pobre, la cachama, el boca chico, el blanquillo y la cucha; pesca que, según ellos, les dura máximo para dos días.

En síntesis, el esplendoroso contexto narrado fue el que nos recibió y nos sirvió de hogar por tres meses. Las comunidades indígenas, habitantes originarios de esta parte de la selva amazónica, tienen la particularidad de ser y poseer culturas completamente diferentes, de estar

adaptados a un estilo de vida ecológico y de lograr facetas de armonía con las dinámicas medio ambientales. En últimas, la narración hecha en este capítulo, además de constituirse en una descripción cultural densa, es un reflejo de la complejidad de factores que se conjugan para formar un entorno general. En este caso, además del tema cotidiano, se incluyen los temas jurídicos y políticos.

Capítulo 2

Formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad

Este capítulo trata sobre las formas de protección de dos categorías fundantes para las comunidades indígenas: los saberes locales y la biodiversidad. Para empezar es necesario decir que existe una idea que se conjuga, se concreta y se realiza al interior de estas formas de protección, y es la siguiente: **la defensa de la tierra.**

Esta filosofía se consolida desde hace siglos en sus imaginarios colectivos y está tan inscrita en su cultura que bien puede entenderse como un arquetipo de la mentalidad indígena. Esta filosofía consiste *grosso modo* en que: las comunidades indígenas tienen un vínculo especial con la naturaleza: es sagrada y es su madre porque da el alimento y la vida. Sin la tierra no existiría el pescado, la carne, las medicinas, los medios y las rutas de transporte, no tendrían los elementos necesarios para la construcción de sus viviendas; incluso, no tendrían con qué vestirse.

Para ellos, la existencia en equilibrio ecológico de la naturaleza es necesaria para la pervivencia de las comunidades humanas y de sus culturas. En lo que podríamos nombrar como *el rol de hijos*, los habitantes humanos originarios de las selvas, tienen funciones claras que sirven en la conservación de los múltiples equilibrios que se requieren para la supervivencia ecosistémica y que descansa sobre una premisa fundante, la cual es: el ser humano debe guardar el equilibrio en la naturaleza. Si no hay naturaleza no hay como vivir. La tierra se cuida para que no se acaben los animales y el oxígeno.

Continúa esta idea sobre las siguientes bases: si se acaba la naturaleza se acaban los indígenas y todo el ser humano. Si se acaban los peces se acaba el río; si se acaban los animales se acaba la selva y si se acaba el indígena se acaba parte de la biodiversidad. A toda costa, las riquezas hay que cuidarlas, incluso si hay oro, petróleo o cosas valiosas para el Estado. La idea es que son ellos quienes con su vivir deben lograr que se mantengan en armonía todos los

elementos de la naturaleza. Por lo tanto, **el territorio no se vende** porque el indígena no puede vender a su madre ni el rol asignado al interior de su seno.

Las formas de protección están eminentemente permeadas por la cultura, por los vínculos sociales de representación y eficacia de las acciones de los líderes indígenas. Sin que por ello sea necesario realizar construcciones ni edificaciones que concentren el poder o centralicen la estructura organizativa. Se permean por comportamientos de un arraigo ético muy profundo que no puede distinguir entre las esferas públicas, personales y comunitarias. También tiene que ver con la concepción de las comunidades indígenas como un solo cuerpo, en donde lo posible y lo desfavorable incluye al conjunto en general.

Así las cosas, las formas de protección contenidas en este capítulo son: el plan de vida, la organización de la asociación de cabildos y autoridades tradicionales unión de indígenas del Guainía y Vichada (Asocauniguvi), la guardia indígena y la defensa de las semillas tradicionales.

Sobre el plan de vida diremos que es un proyecto comunitario que nace como estrategia jurídica y política que se concreta en un plan general y es ejecutable gracias a su inclusión como parte de los planes de desarrollo. En el caso concreto de las comunidades piapoco y puinave de la cuenca del río Guaviare, la feliz conclusión en la construcción de su plan de vida en parte fue gracias a la fuerte influencia con asesorías y acompañamiento permanente de la Fundación Caminos de Identidad (Fucai).

En lo referente con Asocauniguvi se tiene como elemento transversal la relación entre la posibilidad de las comunidades indígenas para asociarse, el principio a la autonomía, el de protección a la diversidad étnica y cultural y, el derecho a la propiedad colectiva.

Con respecto a la guardia indígena se presenta al lector la forma como se estructura, como se argumenta y como se defiende, desde la corporalidad, el territorio. En este apartado también se trata el tema desde la perspectiva jurídica del reconocimiento a la diversidad étnica y cultural, y se hace especial énfasis en la jurisdicción especial indígena y su trato jurisprudencial.

Finalmente, en relación con las semillas tradicionales se expone un panorama jurídico de emancipación y de defensa, desde los estrados judiciales de un tema nodal: la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas.

El plan de vida

Históricamente, la aceptación jurídica de que las comunidades indígenas tienen la suficiente capacidad intelectual y organizativa para hacerse responsables de sí mismos, demoró años de dura lucha política que exigió en el entorno mayoritario un cambio paradigmático y estructural con repercusiones en el Derecho mismo.

Los grupos humanos con sus tradiciones particulares vincularon al Estado en un proceso de cambio primordial, en donde se dejó atrás su conformación unitaria, monocultural enfocada jurídicamente a la relación Estado- ciudadanía. Se pasó de concebir las características diferenciales de cada individuo como incapacidades a un reconocimiento expreso y meritorio de protección desde un pluralismo normativo (Sentencia T-496/96).

El Estado social de derecho y la democracia participativa se han ido construyendo bajo la idea de que el reino de la generalidad no sólo no puede ser llevado a la práctica en todas las circunstancias, sino que, además, ello no siempre es deseable; la idea del respeto a la diversidad, al reconocimiento de las necesidades específicas de grupos sociales diferenciados por razones de cultura, localización, edad, sexo, trabajo, etc., ha sido un elemento esencial para la determinación de los derechos sociales económicos y culturales y en términos generales, para el logro de la justicia (Sentencia T-496/96).

La sustitución jurídica de conceptos racistas sostenidos por los sectores dirigentes colombianos permitió a las comunidades indígenas un proceso de visibilización e integración paulatina, como grupos sociales, al sistema normativo colombiano. El primer paso fue la creación de la División de Asuntos indígenas, del Ministerio de Gobierno, en el año 1960 con el Decreto 1634, que tenía entre sus funciones "estudiar las sociedades indígenas estables como base para la

planeación de cambios culturales, sociales y económicos con miras al progreso de tales sociedades" (Sentencia T-188/93).

En 1961 se da el primer reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas con la expedición de la ley 135 del mismo año (Sobre reforma social agraria), basándose en la democratización de la propiedad y la superación del latifundio/minifundio. Dos artículos son especialmente significativos para esta incipiente visibilización: uno de ellos (art.29)³⁹ condiciona la adjudicación de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas previo concepto favorable de la oficina de Asuntos indígenas; el segundo (art. 94)⁴⁰, busca resolver la tenencia de la tierra bajo la figura del minifundio y adjudica al Incora la facultad para adelantar estudios socioculturales que faciliten el reagrupamiento de las personas en el resguardo y la ampliación de los mismos mediante la adquisición de tierras aledañas (Sentencia T-188/93).

³⁹ Artículo 29. A partir de la vigencia de la presente Ley, salvas las excepciones contempladas en ella, no podrán hacerse adjudicaciones de baldíos sino a favor de personas naturales y por extensiones no mayores de cuatrocientas cincuenta, hectáreas (450 has.).

El peticionario deberá demostrar que tiene bajo explotación las dos terceras partes al menos, de la superficie cuya adjudicación solicita.

Los que hayan puesto bajo explotación agrícola o ganadera, con anterioridad a la presente Ley, superficies que excedan a la aquí señalada, tendrán derecho a que se les adjudique el exceso, pero sin sobrepasar en total los límites que fija el inciso primero del artículo 2° de la Ley 34 de 1936.

Salvo lo que con respecto a sabanas de pastos naturales se establece en el artículo siguiente, la ocupación con ganados sólo dará derecho a la adjudicación cuando la superficie respectiva se haya sembrado con pastos artificiales de cuyas existencia, extensión y especie se dejará clara constancia en la respectiva inspección ocular.

Así mismo, no podrán hacerse adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por indígenas, sino con el concepto favorable de la División de Asuntos Indígenas.

⁴⁰ Artículo 94. El Instituto estudiará, en asocio de las secciones de negocios indígenas de los Departamentos la situación en que desde el punto de vista de las tierras laborables se encuentren la parcialidad indígenas, cooperará en las redistribuciones de que trata el literal g) del artículo 3° de la Ley 81 de 1958, y, si hallare que esta medida no puede solucionar la situación de parcialidades de extensión insuficiente, efectuara las gestiones necesarias para dotar a éstas de superficies adicionales o facilitar el establecimiento de la población excedente. También el Instituto prestará cooperación a las secciones de negocios indígenas para el cumplimiento de las funciones, y realización de las actividades de que tratan los literales h), i), j), l) ll),m), p) y q) del mismo artículo 3° de la Ley citada, y verificará aportes al Fondo de Fomento Agropecuario de las parcialidades de indígenas, en cuantía que puede exceder la señalada por el parágrafo 1° del artículo 5° de la misma Ley. Para los efectos de este artículo el Instituto podrá hacer uso de las atribuciones de que por esta Ley está investido.

Las funciones de que tratan los artículos 95 y 96 de la presente Ley se cumplirán también en las parcialidades indígenas por el Instituto y éste fomentará en ellas la organización cooperativa de los indígenas conforme a las orientaciones que establezca el decreto reglamentario.

El Instituto podrá constituir a solicitud de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno resguardos de tierras en beneficios de los grupos o tribus indígenas que no los posean.

Desde este reconocimiento jurídico, las comunidades indígenas se han visto en la necesidad de recoger y sistematizar los aprendizajes del proceso centenario de resistencia-conciencia a partir del cual han logrado sobrevivir y han hecho de la Constitución Política de 1991, en relación con sus procesos de desarrollo, su gran fundamento jurídico.

Cuando entró en vigencia la Carta Política de 1991 sus territorios se entienden como entes territoriales (art. 286. C.P) y por tanto, su conformación tiene que ser acorde a lo dispuesto en la ley orgánica de ordenamiento territorial (art. 329. C.P.). Estas entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses de conformidad con la Constitución y las leyes (art. 287. C.P.), deben estar gobernados por sus propios consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades (art. 330. C.P.), y deben ejercer entre otras funciones las de diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el plan nacional de desarrollo (art. 330 #2. C.P.).

Canalizando esta ruta constitucional, las comunidades indígenas piapoco y puinave de los territorios Asocauniguvi buscaron apoyo en la **Fundación Caminos de Identidad (Fucai)**⁴¹ para que desde su experiencia como colaboradores en las causas indígenas lograran canalizar, desde un trabajo con las bases, los problemas y las necesidades que los aquejan como grupo humano e incluir las conclusiones en un **Plan de vida**.

⁴¹ “FUCAI nace en 1991, cuando un grupo de 7 profesionales con experiencia académica y trabajo directo en la educación y el desarrollo social de las comunidades marginales indígenas, campesinas y urbanas marginales, observan la precariedad de los esfuerzos estatales, la progresiva concientización de las comunidades alrededor de la consolidación de una educación propia, pertinente y de calidad, y las escasas organizaciones civiles que hacían presencia efectiva en comunidades alejadas de los núcleos urbanos. Por sugerencia de los actores locales se buscó un espacio más flexible y autónomo desde el cual continuar el apoyo a los procesos en curso, que demandaban un horizonte más amplio y una organización que potenciara los aportes individuales. FUCAI surge entonces como búsqueda de un espacio común en el cual configurar y hacer posible un proyecto de vida colectivo, cuya materia prima fuese la plena realización de las personas que a él confluyeran. En un primer momento Fucai centra su acción en la etnoeducación y fortalece su accionar en un trabajo mancomunado con organizaciones de base alrededor de los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC) en los departamentos del Amazonas, Caldas, Cauca, Casanare, Córdoba y Vichada. En un segundo momento, Fucai diversifica su accionar cubriendo la educación de jóvenes y adultos, la niñez y la juventud indígena, la organización y la producción comunitaria, dando origen a nuevas áreas de trabajo que se complementan entre sí. Su labor se expande a nuevas regiones en un trabajo conjunto con organizaciones comunitarias y no gubernamentales, empresas privadas, entidades estatales y organismos de cooperación. En un tercer momento actual, fortalece sus procesos de gestión administrativa e institucional para responder a nuevas demandas y alianzas y traza su Plan Decenal, incursionando en el trabajo multidisciplinario, los campos de gestión del conocimiento, de incidencia en políticas y gestión de calidad. FUCAI también se encuentra ejecutando sus proyectos en Guatemala y Bolivia.” (www.fucaicolombia.org).

A partir de lo que llamaron **Escuela de formación democrática**, Fucái, estimuló la idea de que se puede soñar juntos por un futuro posible en comunidad al seguir una estrategia de identificación de las prioridades como seres humanos, de las metas para superar dichas dificultades, las estrategias en construcción colectiva y los proyectos como praxis de reconocimiento reivindicatorio. A partir de una cartilla continente del Plan de vida y desarrollo comunitario Kaliawiri Asocauniguvi 2012-2015 se capacitaron a los indígenas en Jurisdicción Especial Indígena, Territorio y Derechos Humanos, en un ejercicio constante de reciprocidad conceptual.

Entre los días 23 y 25 de julio de 2012, una comisión conjunta compuesta por los gobernadores del Guainía y del Vichada, el alcalde de Cumaribo, representantes del SENA, el ICA, la Defensoría del pueblo, el Vicariato apostólico, el Ministerio de salud, de educación e interior, la Superintendencia de salud, la asesoría y acompañamiento del Programa presidencial para el desarrollo integral de los pueblos Indígenas (Ppdipi) y especialmente el ICBF como entidad rectora del sistema, atendieron las exigencias de más de 150 representantes de las 29 comunidades indígenas ubicadas en las riberas del río Guaviare y se concertó y se protocolizó su plan de vida.

Los planes de desarrollo o planes de vida,⁴² sirven para decirles a los no indígenas cuál es su manera de ver el desarrollo, cuáles son sus reglas de comunicación y de respeto con relación a la cultura occidental, entre las autoridades tradicionales indígenas y los alcaldes, gobernadores y el Presidente de la república (Rojas, 2002, p. 342).

Los indígenas comienzan a hablar de planes de vida luego de que el gobierno de César Gaviria sancionara la Ley 152 de 1994: Ley orgánica de plan de desarrollo. Según esta ley los que deben elaborar Planes de desarrollo son: El presidente electo de la nación; los gobernadores electos de los departamentos, los alcaldes de los municipios, y; las autoridades (cabildos) de los territorios indígenas (resguardos). A partir de esta Ley, el Estado define que los pueblos indígenas deben formular sus propias políticas.

⁴² En el X Congreso del CRIC 1997 se recomendó a los cabildos indígenas utilizar el término “Plan de vida” en vez de utilizar “Plan de desarrollo”.

El punto de partida de los planes de vida no es la solución o la resolución de las necesidades, problemas o conflictos, o la disposición o uso de los recursos. Tampoco el punto de partida es el futuro deseado o las situaciones finales deseadas, potenciales o posibles, a manera de productos finales. Es la concepción del “deber ser” de la vida, que en forma tangible se trasmite al ámbito jurídico en un claro entendimiento de su filosofía.

El deber ser es una categoría lógica propia de la ciencia jurídica, y de las ciencias sociales en general. Se entiende como una relación entre condición y consecuencia en posibilidad de realización. Al darse la primera posibilita la segunda a partir del deber ser (Kelsen).

Las comunidades indígenas han entendido que el Derecho y el sentido de la norma jurídica se expresan en la idea del deber ser. Este deber ser es un acto de un individuo intencionalmente dirigido a la conducta de otro individuo, en términos de orden, mandamiento, autorización o como permiso positivo (Kelsen). Bajo la premisa del deber ser, la Constitución colombiana faculta a un individuo (o individuos) para que expida normas generales (códigos o leyes) autorizando a los tribunales y dependencias administrativas a expedir normas individuales, es decir, resoluciones judiciales o decisiones administrativas de manera tal que por medio de una norma puede permitírsele a una persona realizar algo que, sin este permiso, sería prohibido.

El deber ser faculta a un grupo de individuos, independientemente de su formación ideológica para que promuevan y expidan disposiciones normativas en beneficio de las comunidades más vulnerables. Esto a su vez permite ampliar el espectro normativo al plano cultural y desprender del engranaje jurídico una amplia posibilidad de apoyo institucional para dichas comunidades.

Los pueblos indígenas son uno de los grupos humanos más vulnerables en el mundo, que están aprendiendo a sobrevivir de a poco apoyados en las herramientas jurídicas. De ahí que su plan de vida es el dispositivo de resistencia que eligieron para identificar, diagnosticar y concertar en comunidad y resolver con las instituciones competentes, el conjunto de necesidades y prioridades para su mejor estar como grupo.

El plan de vida bajo la premisa del deber ser se convierte en una autorización institucional para que se emprendan acciones positivas en pro de la supervivencia de las comunidades tradicionales y en un mandato jurídico con sustento constitucional para que desligue al individuo no indígena de concepciones racistas y las descontamine de ideologías al momento de ejecutar su función como servidor del Estado para que una vez autorizado procure un bienestar común incluyente de la diversidad étnica y cultural colombiana.

El plan de desarrollo de cada municipio ubica la realización del plan de vida dentro de unos plazos definidos. Entre sus ingredientes se encuentra el programa de gobierno que cada candidato debe inscribir en las Registradurías de los municipios para que cuando sean elegidos se configure un contrato público con las comunidades.

Los planes de desarrollo pueden entenderse como un pacto político y social entre la comunidad y el Estado para planificar el desarrollo territorial de cada municipio. Contiene el programa de gobierno que el alcalde desarrollará en los cuatro años, con los programas, subprogramas, proyectos y metas por alcanzar. Los planes de desarrollo tiene su origen en la ley 152 de 1994: Ley orgánica del plan de desarrollo en donde se establecen los procedimientos y mecanismos para la elaboración, aprobación, ejecución, seguimiento, evaluación y control de dichos planes. El plan de desarrollo está conformado por una parte general de carácter estratégico y por un plan de inversiones de carácter operativo a mediano y corto plazo.⁴³

Las normas aplicables en el plano local aparecen en los artículos 31 y siguientes de la ley orgánica del plan de desarrollo. El contenido y el alcance de estos planes están regulados en los artículos 31 y 32. Las autoridades e instancias de planeación aparecen en el artículo 33; el alcalde es el principal orientador de la planeación; los consejos territoriales de planeación municipales, departamentales, distritales y de las entidades territoriales indígenas, cuya creación se prevé en la ley, son escenarios de planeación. La integración de estos consejos y sus funciones están previstas en los artículos 34 y 35 (Sentencia T-353/14).

⁴³ <https://www.dnp.gov.co/Plan-Nacional-de-Desarrollo/Paginas/Que-es-el-Plan-Nacional-de-Desarrollo.aspx> (23 de enero de 2015).

La participación de las comunidades indígenas en los planes de desarrollo se desprende de su derecho de participación en las decisiones que los afectan.⁴⁴ Tal y como lo advierte la Corte Constitucional (Sentencia T-353/14) es posible “asumir que la formulación de planes de desarrollo puede enmarcarse dentro de los parámetros normativos de la consulta previa, sin embargo en el Convenio 169 de la OIT existe una norma explícita sobre este particular, contenida en el artículo 7”. Se debe partir del siguiente presupuesto: que haya una afectación directa y especial a las comunidades indígenas, a sus vidas, sus creencias, su bienestar espiritual, sus instituciones y sus territorios. El mandato contenido en dicho convenio es el deber de “*participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional*”. Establece como prioridad para los planes de desarrollo la participación y cooperación de las comunidades indígenas para lograr mejoras sustanciales en sus condiciones de vida, trabajo, salud y educación. Y adicionalmente el deber de los gobiernos para efectuar estudios, con la cooperación de los pueblos, para evaluar la incidencia de las actividades a desarrollar y considerar estos estudios como un criterio fundamental para ejecutar dichas actividades (Sentencia T-353/14).

Asocauniguvi

Las disposiciones jurídicas internacionales y nacionales colombianas permiten a las comunidades indígenas mantener y ejercitar sus formas de gobierno y organización social. Enfatizando que desde el ámbito jurídico se les ha permitido conservar sus propias instituciones y valerse de ellas haciendo hincapié en el respeto y aceptación del derecho consuetudinario siempre y cuando esté acorde con el derecho internacional y la constitución colombiana (Ortega, 2005).

El Convenio 169 de la OIT (artículo 5 numeral b, artículo 8 numerales 1 y 2, y artículo 9): señala de manera simultánea al respeto por la autonomía el uso los mecanismos tradicionales de justicia sin que con ello se los inhiba para recurrir a los procedimientos legales corrientes regulados en el sistema jurídico, ni los priva de los derechos allí consagrados.

⁴⁴ Ver: artículos 2, 7, 40, 103 y 330 de la Constitución Política, y Convenio 169 de la OIT artículo 1.

En la Declaración universal (artículos 9, 21, 31, 32, 33 y 34), se determina que el derecho a mantener y ejercitar sus formas de gobierno y organización social son producto del derecho primordial al autogobierno y la libre determinación (principios también desarrollados en la Declaración Americana).

De manera tal, que la organización interna está fundamentada y respaldada jurídicamente sobre dos columnas fundamentales: la autonomía y la jurisdicción especial indígena.

Los pueblos indígenas que habitan las riveras del río Guaviare configuraron y ejecutaron su autonomía desde la capacidad para ejercer su propio gobierno conforme a los mandatos de las asambleas en pleno, juntas directivas de autoridades, congresos entre otros espacios legítimos y decisorios en los pueblos indígenas. La autonomía también es la capacidad de orientar, direccionar y concretar políticas y estrategias de bienestar social para sus comunidades respetando las ideologías y acciones de otras personas teniendo como principio de relacionamiento el derecho a la diferencia de cada persona, familia y organización.⁴⁵

El derecho a la autonomía se volvió tangible con la asociación de cabildos y autoridades tradicionales de indígenas del Guainía y Vichada, Asocauniguvi, que indígenas piapocos-puinaves-sikuanis decididos a unirse en búsqueda de un porvenir en común creó. Un ejemplo inmediato en el contexto nacional fue la asociación de indígenas paeces implementada con éxito por décadas.

La ley colombiana, gracias al Decreto 1088 de 1993 estipula que los Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas podrán conformar asociaciones de Derecho Público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa. Que tengan por objeto, el desarrollo integral de las Comunidades Indígenas. Para el cumplimiento de su objeto podrán desarrollar actividades de carácter industrial y comercial y proyectos de salud, educación y vivienda en coordinación con las respectivas autoridades nacionales, regionales o locales y con sujeción a las normas legales pertinentes. Aclara el artículo 4 del decreto, que la autonomía de los Cabildos o Autoridades Tradicionales Indígenas no se compromete por el hecho

⁴⁵ (http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan.de_vida_del_pueblo.embera.de_risaralda.pdf). 2 de enero de 2014.

de pertenecer a una asociación. Lo que si se establece es la prohibición para vender o gravar las tierras comunales de los grupos étnicos o los resguardos indígenas de conformidad con lo preceptuado por el artículo 63 de la Constitución Política.

Asocauniguvi surgió con el propósito inicial de hacer frente a los problemas laborales como deudas o falta de pagos de jornales y problemas sociales tales como discriminación o racismo, que se venían presentando en la zona de colonos hacia indígenas. Con el propósito de dar un vuelco significativo, de la mano con algunos colaboradores, las comunidades construyeron sus propios estatutos que les sirvieran como limitante jurídico a los líderes de tal manera que se pudiera hacer el ejercicio efectivo de los principios de autonomía y diversidad étnica y cultural.

A partir de la Resolución 0028 del 24 de febrero de 2014 expedida por la Dirección de asuntos indígenas, rom y minorías del Ministerio del Interior quedó legalmente conformada esta organización indígena de carácter público especial. Fue un trabajo mancomunado de varias instituciones por cerca de 2 años para que ese sueño institucional se hiciera realidad. La resolución les permite promover y gestionar sus propios proyectos y administrar recursos públicos que estén en consonancia con los proyectos aprobados y en etapas de ejecución.

La organización Asocauniguvi estableció como su plataforma de resistencia la lucha en conjunto en favor del territorio. Los proyectos que se han planteado requieren del acuerdo mayoritario de su asamblea general sin que las diferencias étnicas dispersen la visión general. Debido a que tienen muy claro que unidos han logrado cosas que no han logrado separados y que los acuerdos con una sola persona de la comunidad, entiéndase líderes o capitanes y las multinacionales no son válidos.

El principio constitucional del respeto a la diversidad étnica y cultural es producto de reconocer las pluralidades de pensamientos y de fragmentos socioculturales que dispersan la concepción unitaria de naturaleza humana. El Estado colombiano ha permitido a los miembros de las comunidades tradicionales definir su identidad basada en valores étnicos y culturales concretos que pueda servir de base para el bienestar de la mayor cantidad de miembros y no bajo el concepto de ciudadano sustentando bajo la idea abstracta de pertenencia a un territorio definido

y a un Estado gobernante (Sentencia T-496/96). Así las cosas, se refuerza aún más esta concepción pluralista con el limitante legal del Decreto 1397 de 1996 en su artículo 14, que le impone a las autoridades no indígenas respetar la autonomía de los pueblos, autoridades y comunidades indígenas para que no intervengan en las esferas de Gobierno de dichas comunidades y tampoco en sus temas de jurisdicción indígena.

La asociación de cabildos y de autoridades tradicionales indígenas es una entidad de derecho público de carácter especial, con personería jurídica y autonomía administrativa, sujeta a la constitución Nacional, a las leyes, a sus estatutos y a los usos y costumbres propios de las comunidades indígenas piapocos, sikuani y puinave de la zona.

La Constitución Nacional refuerza esta realidad al fortalecer su espacio vital desde donde pueden gozar de total autonomía para la gestión de sus intereses y la administración de los recursos públicos que les son asignados, al entenderlo como entidad territorial. Los artículos 287 y 330 facultan a los pueblos indígenas para que se gobiernen por autoridades propias según sus usos y costumbres y con funciones específicas, son estas: respeto y aplicación del marco jurídico sobre el uso del suelo y la preservación de los recursos naturales⁴⁶, el diseño de estrategias políticas y económicas en armonía con el Plan nacional de desarrollo, colaborar con el orden público dentro del territorio y ser representantes de las comunidades ante las instituciones nacionales.

Las entidades territoriales indígenas, en funcionamiento, se asimilan a municipios para efectos de la prestación del servicio público educativo.⁴⁷ Tienen las mismas funciones y deberes que los municipios en materia ambiental⁴⁸ y cuando se refiere a exploraciones o explotaciones mineras en lugares con alto significado cultural, social y económico para la comunidad, es la autoridad indígena quien determina la posibilidad o no de llevar a cabo dichas actividades, de

⁴⁶ Artículo 330 Parágrafo. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

⁴⁷ Ley 115 de 1994: artículo 55 parágrafo.

⁴⁸ Ley 99 de 1993: artículo 67.

acuerdo a sus creencias, usos y costumbres.⁴⁹ Anteriormente, la ley 89 de 1890⁵⁰ había reconocido la figura de los cabildos y el manejo colectivo de las tierras indígenas.

Según los estatutos de la asociación, sus funciones como organización indígena son:

a) Promoción e implementación de proyectos de desarrollo en su ámbito territorial en el sector de la salud, educación, vivienda, recursos naturales, producción agropecuaria y minero. **b)** fomentar la industria y comercio de los productos y recursos naturales que las comunidades estén o vayan a desarrollar, sin detrimento de su patrimonio cultural. **c)** Promover e impulsar la capacitación de la comunidades de la **Asocauniguvi**. **d)** Impulsar y coordinar los planes de vida y planes de Desarrollo en su ámbito territorial con las comunidades, Autoridades tradicionales, Municipales y Departamentales, canalizando recursos económicos para desarrollar esta función. **e)** Promover e impulsar proyectos productivos y desarrollarlos y ejecutarlos con la participación de la comunidad. **f)** Realizar por cuenta propia o a través de personas externas a la Asociación la elaboración de estudios de factibilidad o pre inversión de proyectos sociales y zonales que impulsan las comunidades. **g)** Realizar investigaciones de carácter histórico-cultural, socioeconómico y jurídico. **h)** crear establecimientos, empresas, microempresas y centros de acopio, para desarrollar su objeto social. **i)** Concertar y fiscalizar la intervención de personas naturales o jurídicas externas a la comunidad que deseen desarrollar actividades económicas, industriales y de investigación que busquen la explotación de recursos y a la comunidad. **j)** Contratar con personas naturales o jurídicas la ejecución de servicios que constituyan su objeto principal. **k)** Conformar un banco de proyectos que contribuya al desarrollo de las comunidades, presentándolo a las entidades competentes para lograr su financiación y ejecución. **l)** Promover la declaratoria de

⁴⁹ Ley 685 de 2001: artículo 127.

⁵⁰ Aunque esta ley ofrece una visión negativa de los pueblos indígenas, llamándolos “semicivilizados” y “salvajes”.

zonas de reservas alimentarias, forestales, minerales, así como su protección. **ll)** Percibir fondos o bienes de la Nación para el desarrollo de sus actividades. **m)** canalizar y recibir donaciones que sirvan para el desarrollo del objeto social de personas naturales o jurídicas de carácter nacional e internacional. **n)** Contratar su propia planta de personal técnico, profesional para la ejecución del objeto social. **ñ)** Administrar los diferentes bienes que reciba como aporte o donación para que sean invertidos de acuerdo a su naturaleza en el desarrollo del objeto social. **o)** Promover y ejecutar la explotación de minerales que se encuentran en el área de jurisdicción de la Asociación en coordinación con el Ministerio de Minas e instituciones, las Ong nacionales e internacionales, cuya función sea prestar asesoría profesional, técnica y colaborar con recursos económicos para tal fin. **p)** promover la formulación, gestión, ejecución de proyectos y la creación de entidades administrativas para la prestación del servicio en los sectores de salud, educación, vivienda, recursos naturales, producción agropecuaria y minero. **q)** Promover la conservación y recuperación de los recursos naturales renovables permitiendo el equilibrio ecológico existente en el ámbito territorial de la asociación, a través de técnicas alternas propias. **r)** Velar y promover el desarrollo y bienestar de la mujer, la familia, la niñez y la juventud en el marco de la garantía y cumplimiento de los derechos consagrados en las leyes generales y las propias de la jurisdicción indígena regional y nacional. **s)** Representar a sus comunidades ante los organismos, instituciones y las Ong nacionales e internacionales. **t)** Mantener la paz y la armonía entre las comunidades. **u)** Gestionar el saneamiento de los resguardos indígenas. **v)** y las demás que le asigne el reglamento.

Para el cumplimiento de las funciones anteriores la asociación se planteó la posibilidad de crear tiendas comunitarias, cooperativas, precoperativas, centros de acopio, empresas asociativas de producción, empresas mineras, agroforestales, agropecuaria ,de especies menores, industriales y comerciales, centros e instituciones etnoeducativas, Institutos de educación

superior, centros de investigación científica, Instituciones prestadoras de servicios de salud y empresas administradoras de régimen de salud, en relación con los derechos que le otorga la Constitución Nacional, la legislación indígena los derechos según usos y costumbres propios y el hecho de ser una entidad pública de carácter especial en armonía con el ordenamiento jurídico en relación con el Estado.

La comunidad ha establecido un patrón de conducta ético tan fuerte para la conformación y elección de sus líderes que es necesario consignarlo en este texto:

Las principales exigencias éticas que se le hacen son:

I. el líder indígena tiene que dar ejemplo en su casa y en su comunidad:

Los seres humanos que hacen parte de comunidad tradicional deben tener como premisa fundamental de su comportamiento la certeza de que entre más poder y más autoridad adquiera su proceder tiene que ser cada vez más prudente y acertado. En su familia el líder indígena tiene que motivar que sus hijos quieran ser como él, de esta manera se garantiza que las generaciones futuras lleven en su imaginario social la necesidad de comportarse con respeto frente a sus paisanos y con determinación frente a las amenazas externas. Pero si la persona que ostenta la autoridad, en su hogar promueve la violencia intrafamiliar o es irresponsable con sus deberes como padre, puede estar motivando un aprendizaje delincencial, individualista y muchas veces de desprecio por los valores familiares y comunitarios, que a larga, es un desequilibrio en la armonía cultural indígena.

II. No puede tomar licor ni consumir estupefacientes con los bastones de mando en sus hombros.

El bastón de mando de la guardia indígena es un símbolo representativo de protección frente a amenazas externas y de conflictos internos. Quien lo porte debe tener la suficiente capacidad para la conciliación y la determinación necesaria en la toma de decisiones que puedan afectar el territorio ancestral. Quiere decir esto, que el guardia indígena es alguien especial dentro de su cultura porque inspira confianza y genera seguridad. Aunque la guardia indígena no usa la

fuerza, en principio, para hacer resistencia contra las personas no indígenas o a veces contra sus mismos compañeros, si es cierto que tienen la suficiente autonomía para determinarse en momentos de inminente peligro. Con tantas y tan delicadas responsabilidades el guardia indígena debe estar siempre en una actitud de alerta y precaución. El ingerir licor disminuye considerablemente sus capacidades de reacción y control intelectual lo que muchas veces ha conllevado a actos desmesurados dentro de sus resguardos, violentando mujeres y niños, increpando a aquellos que los reprenden e incluso usando la violencia irrazonablemente.

El guardia indígena debe ser consciente que cada uno de sus actos repercute en toda la comunidad, de tal manera que ingerir licor y desinhibirse hasta el límite puede deslegitimar su elección como protector de la comunidad, y aun peor, puede reducir la credibilidad de esta institución social que apenas está en proceso de adaptación al interior de sus resguardos. Por tanto, el ingerir licor es un mal ejemplo para aquellos que quieren en un futuro ser guardias indígenas y es un comportamiento reprochable para quien debe tomar decisiones importantes con todas sus capacidades mentales y físicas.

III. No puede intentar trasladar actividades de los no indígenas a su cultura tradicional como por ejemplo las requisas o excesos de fuerza y autoridad.

Esta recomendación fue dada debido a que los miembros de la guardia indígena instalaron unas barricadas en medio del camino entre su resguardo y el corregimiento de Barrancominas. Ese límite artificial fue construido obedeciendo a la intención de requisar a aquellos indígenas que querían ejercer su derecho al voto ese día y que por no tener puestos de votación en su escuela tenían que desplazarse hasta donde estuvieran las mesas de votación más cercanas. Sin autorización del coordinador o del capitán los miembros de esta institución realizaban requisas a todos aquellos que querían pasar de un lugar a otro. Se les cuestionó muchas veces su proceder, por inconsulto, por improvisado y especialmente por no ser un control culturalmente adaptado. Por esas razones, este tipo de comportamientos generó un dolor muy profundo en los adultos quienes han sido testigos de la pérdida paulatina de su cultura ancestral y la toma idealizada de la cultura blanca por los jóvenes. Establecer esas barricadas como si fueran miembros de las fuerzas militares solo expone el complejo entramado de incomprensión entre sus funciones como guardia

y la necesidad de la juventud indígena por adaptarse a una cultura ajena, mayoritaria y colonizante.

IV. Exigen responsabilidad intelectual y personal con la causa.

Este es un cuestionamiento que no solo va dirigido a aquellos que son elegidos como miembros de Asocauniguvi o de la guardia indígena, sino que su vez está orientado para quienes hacen las veces de electores.

Las elecciones han sido siempre atípicas. Se toman como eventos para conversar de sus vidas, para intercambiar informaciones sobre familiares, amigos y conocidos, para comer ese día un sancocho de res, o para tomarse con sus más allegados unas buenas cantidades de guarapo y chicha. Y entre risas y chanzas la reunión va pasando sin que nadie se entere de ningún tema y al final votan por cualquiera. Ese líder que desde ahí es representante de más de 7000 indígenas tiene una responsabilidad adquirida en medio del desorden y la desinformación.

Muchos adultos han advertido la gravedad de proceder de esa manera por las repercusiones inmediatas que traen para su cultura las decisiones mal tomadas o la elección de un líder corrupto sin vocación de servicio a sus compañeros. Para ellos, la representación de Asocauniguvi no está liderada por los verdaderos líderes comunitarios y sí por aquellos que más inspiran temor dentro de la comunidad. La ambición de poder y de dinero ha nublado las ambiciones de muchos y ha superpuesto sus intenciones de conseguir dinero fácil a las de sus representados en no ser desplazados de sus territorios por la ambición capitalista. En nuestra presencia algunos líderes han reconocido que el signo pesos los carcome día tras día y que libran una batalla interna por evitar ser consumidos de la ambición y por el contrario proteger a sus pueblos sin el respaldo de una ayuda económica que los motive.

De tal manera, los miembros de Asocauniguvi aconsejan que quienes pretendan representarlos deben tener vocación de servicio, sentir muy en su interior la responsabilidad por proteger y mantener sus valores y principios culturales, de tener muy bien arraigados el amor por sus ancestros y por su cultura para que las dadas externas no coopten sus buenas intenciones, y

el de ser conscientes que su lucha por el territorio ha sido ancestral y por tanto el esfuerzo de las generaciones anteriores debe mantenerse y reforzarse en el presente y futuro con ellos.

Adicionalmente, se les aconseja no ordenar niños en las filas de la guardia indígena porque pueden confundir sus funciones y llenar sus comportamientos aun adaptables en ávidos perseguidores del poder y preferir sus interés personales a los interés de su pueblo, y; como líder, tiene que dar a conocer su gestión a todos sus representados porque de esa manera genera credibilidad en ellos y la organización de fortalecer con la voluntad colectiva direccionada hacia un mismo propósito.

V. No puede cometer actos delictivos dentro y fuera de la comunidad.

Ya se ha hecho mención a como los líderes indígenas son elegidos no por sus capacidad de dirección, administración y gestión, sino por ser quienes más miedo infunden en la comunidad, ya sea por amenazas o por su prontuario de vida. De tal manera que si se comenten acciones u omisiones delictivas estas ayudan a que las culturas no indígenas pierdan su respeto hacia ellos y subvaloren sus acciones de resistencia, que a la larga, se concreta en acciones paternalistas y asistencialistas en las culturas tradicionales.

VI. Ser transparente con el dinero que se manejan en las campañas políticas.

Muchos políticos no indígenas se han acercado a diferentes resguardos indígenas con la intención de coptar votantes para sus campañas políticas. La metodología consiste en entregar una suma pequeña de dinero a las autoridades tradicionales de cada territorio y desde allí generar una votación representativa con la base de la comunidad. No se hacen promesas a futuro, solo es una compra de votos en las comunidades indígenas. El día de las elecciones compran una res y hacen un sancocho para todos los electores. Si el político gana la elección es probable que pague la res, pero si no la gana no paga sus deudas con los dueños del ganado, que tenemos entendido, siempre es un indígena sobresaliente en su quehacer diario como comerciante.

El comportamiento reprochable es el recibir dinero de cuanto político se acerque a la comunidad sin promesas reales y gastárselo todo en licor. Debido a esto, los adultos de las

comunidades perciben que los políticos no los toman en serio porque consiguen votos sin invertir grandes cantidades de recursos y sin necesidad de adecuar su plan de campaña a las necesidades de las comunidades indígenas. Esto ha facilitado en algunos comunitarios la práctica de acciones corruptas dentro de los territorios y promovido discusiones por las preferencias de unos y la displicencia con otros. Para el indígena está muy claro que el político que gana no tiene por qué tenerlos en cuenta durante su periodo de gobierno o legislativo si ya pago desde antes por los votos obtenidos de ellos.

Del principio a la autonomía y el de protección a la diversidad étnica y cultural, desde el cual se desprende la posibilidad de asociarse, también se desprenden otra serie de derechos que refuerzan dicha protección: de los artículos primero y séptimo constitucionales que contienen el principio de respeto a la integridad y diversidad étnica y cultural, se derivan los artículos: protección de la riqueza cultural de la nación (8°), derecho a la autodeterminación de los pueblos (9°), oficialidad de lenguas y dialectos de los grupos étnicos (10°), respeto a la identidad en materia educativa (68), cultura como fundamento de la nacionalidad colombiana y reconocimiento de la igualdad y dignidad de todas las culturas (70) protección del patrimonio arqueológico de la nación (72), ejercicio de facultades normativas y jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de acuerdo con sus valores culturales propios, siempre que no sean contrarios a la Constitución o a las leyes (246), derecho de gobernarse por autoridades propias según sus usos y costumbres (330), una circunscripción electoral especial para la elección de senadores y representantes (171 y 176), ejercicio del derecho de propiedad de sus resguardos y territorios (63 y 329).⁵¹

La Corte Constitucional en su jurisprudencia (Sentencia T-349/96) ha considerado de tanta importancia la protección de la diversidad étnica y cultural hasta el punto de establecer reglas precisas para los interpretes que deban afrontar la ponderación de intereses enfrentados en un caso concreto al interés de la preservación de la diversidad étnica de la nación. Ha dado en llamar a esta regla **la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas**.

⁵¹ Sentencia SU-510/98; Sentencia C-104/95; Sentencia T-188/93.

Esta regla supone que al ponderar tales intereses sólo serán admisibles las restricciones a la autonomía de las comunidades, cuando se cumplan las siguientes condiciones: que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía (v.g. la seguridad interna); que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas; para determinar la gravedad de la lesión, el intérprete tendrá que remitirse a las características específicas de cada comunidad.

Los límites a las formas en las que se ejerce ese control sólo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre (el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura). La Corte solo considera este núcleo de derechos por dos razones: la primera, por el consenso intercultural con respecto a ellos; y la segunda, porque estos derechos intangibles son reconocidos en todos los tratados sobre derechos humanos, sin que puedan ser suspendidos ni siquiera en medio de situaciones de conflicto armado.⁵²

Sin embargo, la corte (Sentencia T-349/96) agregó dos derechos adicionales: el de legalidad en el procedimiento y el de legalidad de los delitos y de las penas. El artículo 246 de la Constitución Política exige que el juzgamiento deba realizarse conforme a los procesos sancionatorios de la comunidad. Empero, las autoridades tradicionales están obligadas a actuar conforme lo han hecho en el pasado, con fundamento en las tradiciones que sirven de sustento a la cohesión social. Empero, no puede extenderse este requerimiento hasta volver completamente estáticas las normas tradicionales, porque toda cultura es esencialmente dinámica, así el peso de la tradición sea muy fuerte (Sentencia T-349/96).

El principio de autonomía también tiene relación con el derecho a la propiedad colectiva en gran parte por la importancia esencial de esta para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes (Sentencia C-104/95). Esta circunstancia es reconocida en convenios

⁵² Véase: Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966 (aprobado por la Ley 74 de 1968): artículo cuarto; Convención Europea de Derechos Humanos de 1950: artículo quince; Convención Americana de Derechos Humanos de 1969 (aprobada por la Ley 16 de 1972): artículo veintisiete; Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (aprobado por la Ley 78 de 1986): artículo 2, párrafo 2; artículo tercero común a los 4 Convenios de Ginebra de 1949, relativos al derecho de la guerra (aprobados por la Ley 5 de 1960).

internacionales aprobados por el Congreso.⁵³ Este derecho sobre sus territorios y resguardos tiene el carácter de derecho fundamental y otorga a los titulares la prerrogativa del artículo 669 del Código Civil referida al respeto del territorio por parte de terceros. Sin embargo, la Corte Constitucional estableció una serie de restricciones específicas al derecho de propiedad como la imposibilidad de enajenar sus territorios, de ser embargados o ser declarados como prescritos (Sentencia C-139/96), además de las restricciones a los cuales se pueden ver sujetos en el caso de enfrentarse a intereses o bienes constitucionales de mayor importancia (Sentencia SU-510/98).

En relación con los recursos naturales renovables al interior de sus territorios (art. 329), el derecho de propiedad colectiva no les otorga una facultad sin restricciones para disponer libremente de ellos, exige el ejercicio de la autonomía con responsabilidad para disponer de dichos recursos. Por esto es fundamental que se consulte a la comunidad indígena (art. 330 de la constitución) y al Estado (art. 80 de la constitución) sobre la posibilidad de la explotación de los recursos que se encuentran en sus territorios ya que prima la prevalencia de la integridad cultural, social y económica de las comunidades. Esta participación comunitaria no es solo una intervención en la actuación administrativa para asegurar el derecho defensa “sino que tiene una significación mayor por los altos intereses que ella busca tutelar, como son los atinentes a la definición del destino y la seguridad de la subsistencia de las referidas comunidades” (Sentencia SU-039/97; Sentencia SU-510/98). Lo mismo ocurrirá con los recursos naturales no renovables que se encuentren en los territorios de las comunidades indígenas (Sentencia T-380/93). En su favor siempre podrá aducirse la doctrina *ultra vires* frente a actuaciones de sus autoridades tradicionales que hayan dispuesto ilegal o arbitrariamente de las riquezas naturales comprendidas en su territorio, y a las cuales por lo tanto se las debe despojar de todo poder vinculante (Sentencia T-380/93).

⁵³ Ley 21 de 1991 aprobatoria del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, aprobado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989.

La guardia indígena

El proceso constituyente de 1991 pretendió un nuevo orden jurídico para los indígenas (Sentencia C-104/95) con algunas prerrogativas que garantizaran la autodeterminación administrativa y judicial, el reconocimiento de los territorios indígenas como entidad territorial y los resguardos como propiedad colectiva de carácter inalienable (Sentencia T-007/95).

La posibilidad de que las mismas comunidades sean quienes puedan elegir sus propios procesos emancipatorios obedece al ejercicio efectivo del Derecho a la autonomía y en él, el principio de diversidad étnica y cultural.

La **Constitución Política** Colombiana en su artículo séptimo incluye como fin esencial del Estado y valor inherente de su diversidad cultural el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural (Sentencia T-349/96). Cuya efectividad se resalta en el otorgamiento a las comunidades indígenas de los mismos derechos de los demás ciudadanos y de ciertos derechos a la comunidad como ente colectivo. “En otras palabras, coexisten los derechos del individuo como tal, y el derecho de la colectividad a ser diferente y a tener el soporte del Estado para proteger tal diferencia” (Sentencia T-496/96).

“El individuo puede definir su identidad con base en sus diferencias específicas y en valores étnicos y culturales concretos, y no conforme a un concepto abstracto y general de ciudadanía, como el definido por los Estados liberales unitarios y monoculturales” (Sentencia SU-510/98). “Lo anterior traduce un afán válido por adaptar el derecho a las realidades sociales, a fin de satisfacer las necesidades de reconocimiento de aquellos grupos que se caracterizan por ser *diferentes* en cuestiones de raza, o cultura” (Sentencia T-428/92, Sentencia T-496/96).

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en la Constitución de 1991 (CP art. 7) se refiere a la aceptación de la alteridad de las diferentes formas de vida y concepciones sociales y culturales del mundo no mayoritarias en Colombia, en relación con sus lenguas, sus tradiciones y sus creencias (Sentencia C-104/95). “El principio de diversidad e integridad personal no es simplemente una declaración retórica, sino que constituye una proyección, en el

plano jurídico, del carácter democrático, participativo y pluralista de la república colombiana” (Sentencia T-188/93; Sentencia T-342/94; Sentencia SU-039/97). Lo que permite a las comunidades indígenas gozar de un status constitucional especial (Sentencia T-188/93) y logra atender jurídicamente las reivindicaciones de reconocimiento de los individuos y sus comunidades.

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República (C.P. art.246).

La ley 270 de 1996 en su artículo 12 expresa que la función jurisdiccional puede ser ejercida como propia y habitual y de manera permanente por las corporaciones y las personas autorizadas para ello. Las comunidades indígenas tienen función jurisdiccional especial y por tanto sus autoridades están constitucionalmente avaladas para administrar justicia. Por tanto, la ley hace un manifiesto reconocimiento de la autonomía indígena para ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con sus propias normas y procedimientos (art.246 CP), en la diversidad étnica y cultural (art.7 CP) y en el respeto al pluralismo y la dignidad humana (art.1 CP).

Desde el punto de vista funcional la jurisdicción indígena hace parte de la rama judicial pero es necesario precisar que las autoridades indígenas no pertenecen a la estructura orgánica de la Rama Judicial del poder público (Sentencia C-713/08).

El artículo 246 de la Constitución, establece la jurisdicción indígena en los siguientes términos: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la república. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema nacional.”

El análisis del artículo 246 muestra los cuatro elementos centrales de la jurisdicción indígena (Sentencia C-139/96; Sentencia C-139/96): i) la posibilidad de que existan autoridades

judiciales propias en los pueblos indígenas, ii) la posibilidad de estos de establecer normas y procedimientos propios, iii) teniendo en cuenta que estas deben de estar sujetas a las normas, a la constitución y a la ley iv) la potestad y competencia del legislador para establecer la forma de coordinar la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional.

Los dos primeros elementos conforman el núcleo de autonomía otorgado a las comunidades indígenas —que se extiende no sólo al ámbito jurisdiccional sino también al legislativo, en cuanto incluye la posibilidad de creación de “normas y procedimientos”—, mientras que los dos segundos constituyen los mecanismos de integración de los ordenamientos jurídicos indígenas dentro del contexto del ordenamiento nacional (Sentencia C-139/96).

Ni el gobierno nacional ni las autoridades eclesiásticas están autorizadas por la Constitución para intervenir en la esfera del gobierno indígena porque contraría el artículo 330 de la Constitución en donde además se expone que el ejercicio del autogobierno indígena sólo puede ser limitado por algunas disposiciones de la carta (Sentencia C-139/96).

Con su ejercicio a favor de los pueblos indígenas y su emancipación, Fucai propuso el sistema de resistencia Páez en las comunidades de Asocauniguvi y desplazó a uno de sus líderes Páez más fuertes para que orientara y liderara las transformaciones y los procesos en construcción que se vienen adelantando en este territorio. La organización interna que se propuso y que ahora opera, es una estructura jerárquica de superior a inferior, con primacía masculina y de elección comunitaria. Dicha elección es por periodos de un año y consiste en la mano alzada y conteo de todos los votos, donde el ganador obtiene la mitad más uno en relación con sus contendientes al cargo. Las mujeres pueden postularse como candidatas a estos puestos de elección popular, pero en términos de realidad observada, son excluidas por los hombres de dichas responsabilidades y solo se las motiva a que estén organizadas para otras cosas, por ejemplo, limpiar toda la comunidad una vez a la semana.

En esta estructura la autoridad máxima es el capitán, le siguen el representante legal y la guardia indígena.⁵⁴ Entre las funciones más importantes del Capitán están las organizar el trabajo comunitario, permitir o no que individuos de otras comunidades pesquen en su parte del río, a veces dar castigo a problemas de menor gravedad, como por ejemplo los robos; las funciones del representante legal, son las de gestionar proyectos ante la gobernación del Guainía (son recursos del Vichada pero van al departamento del Guainía), gestionar los proyectos ante la comunidad nacidos en el seno de sus asambleas y el manejo de dinero de las transferencias.

En el resguardo de Guaco bajo tienen una figura especial que han nombrado el cabildo gobernador. Su elección es por las capacidades para resolver problemas comunitarios, donde los más preponderantes son el robo y los chismes. Sus funciones nos fueron expuestas en los siguientes términos: cuidar el resguardo y resolver las problemáticas de la comunidad.

La guardia indígena también tiene funciones muy precisas dentro de la estructura jerárquica organizativa. Son quienes imponen el orden y velan por cumplimiento de los mandatos normativos de sus comunidades, siempre bajo la filosofía que es más eficaz un bastón que un disparo. Tienen funciones adicionales de realizar labores humanitarias y de control del territorio.

Sus funciones como guardias tienen un espectro más allá de sus comunidades. Su rango de acción también incluye a no indígenas y grupos armados, cuando en algo tienen que ver sus pueblos. Por ejemplo: el método de confrontación con los grupos armados que rodean la zona de sus resguardos es a partir del diálogo y dejando claro la necesidad del respeto por sus autoridades tradicionales. Se intenta evitar que entren en sus territorios para incurrir en confrontaciones armadas con bandos contrarios y que desde allí se derive en consecuencias negativas como balas perdidas que puedan alcanzar a los indígenas.

⁵⁴ Existen otros cargos dentro de esta estructura pero solo haremos mención a los más sobresalientes. El motivo radica en que la organización aún está en proceso de construcción y muchos de los cargos no tienen quien los ocupe o simplemente no tienen peso dentro de la comunidad o porque las mismas funciones las realizan otros indígenas con cargos de mayor jerarquía. Por ejemplo: la función de comunicar las decisiones tomadas por la guardia le corresponde al vocal, pero son los mismos guardias o el capitán de la comunidad quien informa de estas en reuniones comunitarias o en las conversaciones del día a día.

Estas acciones emprendidas por la guardia indígena son la muestra fehaciente del ejercicio efectivo de las facultades normativas y jurisdiccionales dentro su territorio de acuerdo sus valores culturales y que son producto del reconocimiento estatal del principio de diversidad étnica y cultural que adicionalmente también les otorga el derecho de gobernarse por sus propias autoridades según sus usos y costumbres, garantizándoles, además, el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus resguardos y territorios (Sentencia SU-510/98).

El hecho de que en los territorios de la cuenca del río Guaviare los miembros de las comunidades piapoco y puinave puedan ser juzgados por sus propias autoridades, normas y procedimientos, diferentes al que ordinariamente tiene la competencia para ello, se desprende del derecho al fuero indígena, cuya finalidad es el juzgamiento acorde con la organización y modo de vida de la comunidad (Sentencia T-921/13).

En el fuero indígena se combinan dos elementos (Sentencia T-496/96):

1. De carácter personal: con el que se le respeta al individuo que sea juzgado de acuerdo a sus normas y las autoridades de su comunidad.
2. De carácter geográfico: el cual indica que la comunidad puede juzgar las conductas que tienen ocurrencia dentro de su territorio, en concordancia con sus normas y procedimientos.

La distinción es importante, porque algunas veces, se atiende al fuero personal, o al fuero territorial, indistintamente, para determinar la competencia. Debe reiterarse, entonces, que la coordinación entre este tipo de fueros corresponde a las circunstancias particulares de cada caso (Sentencia T-496/96).

La comunidad indígena puede ver restringida su autonomía, la determinación de sus instituciones jurídicas y sus formas de juzgamiento solo cuando se considere como una medida necesaria para proteger intereses de superior jerarquía (como el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la tortura y la legalidad de los procedimientos de los delitos y las penas y, que se trate de menores restricciones imaginables a luz de la Constitución) (Sentencia T-349/96). Los

límites que se fijan para el ejercicio de las facultades jurisdiccionales indígenas no son de todas las normas constitucionales y legales. Para ello se debe tener presente siempre la consulta del principio de maximización de la autonomía (Sentencia T-921/13).

La guardia indígena tiene un carácter neutral con respecto a los grupos armados, pero son radicales en la defensa de su territorio y temerarios frente a la muerte. El origen de esta organización comunitaria (el pueblo Páez) así lo imaginó y lo configuró fundamentalmente, aún sometidos a múltiples amenazas. Con respecto a la agresión armada, las comunidades indígenas del Cauca han defendido su dignidad con un coraje ejemplar, especialmente desde la firma del Documento de Jambaló en 1999.⁵⁵

Puedan darse casos en donde se vean involucrados miembros de comunidades diferentes como: un blanco con un indígena, un indígena y un negro, indígenas de dos comunidades diferentes o de indígenas dentro de la comunidad. En este último todos los elementos que lo definen pertenecen a la misma comunidad, es decir, el autor de la conducta pertenece a la comunidad que juzga, el sujeto pasivo (u objeto) de la conducta también pertenece a la misma y los hechos se desarrollaron en el seno de la comunidad. En este supuesto los sujetos comparten la misma tradición y por ende la comunidad es la competente para dirimir el conflicto. Y es precisamente en este supuesto donde el principio de maximización de la autonomía adquiere gran relevancia ya que se trata de relaciones netamente internas y, de tal relación depende la cohesión y la subsistencia cultural del grupo. Por lo que los límites a las formas de control interno que impone el Estado serán los mínimos (Sentencia T-349/99).

Para la Corte Constitucional (sentencia T – 496 de 1996. MP. Carlos Gaviria Díaz) la competencia de la jurisdicción indígena se condiciona no solo al ámbito territorial (lugar donde ocurrieron los hechos) sino, también las culturas que se ven involucradas en el conflicto, el grado de integración del sujeto o aislamiento del sujeto frente a la cultura mayoritaria, la afectación del sujeto frente a la sanción del ilícito, entre otros. Además el Estado no debe interferir en los

⁵⁵ “Esta es una especie de carta de navegación y proyecto de vida de los pueblos autóctonos de ese departamento, en el que deciden con firmeza: “No aceptar grupos armados en nuestro proyecto político, ya que nuestra lucha es por una vida digna, en procura de ser mejores y aportar a la sociedad. Rechazar la intervención de grupos armados en nuestros territorios, pues entorpecen y aumentan los problemas de la comunidad” (Revista Semana, 2001).

parámetros culturales del individuo, es decir, no debe establecer cuales son la pautas “correctas” para seguir; dado que, si este tipo de interferencia se llegare a presentar se estaría violando el reconocimiento constitucional del pluralismo como un pilar del Estado Social de Derecho que es Colombia.

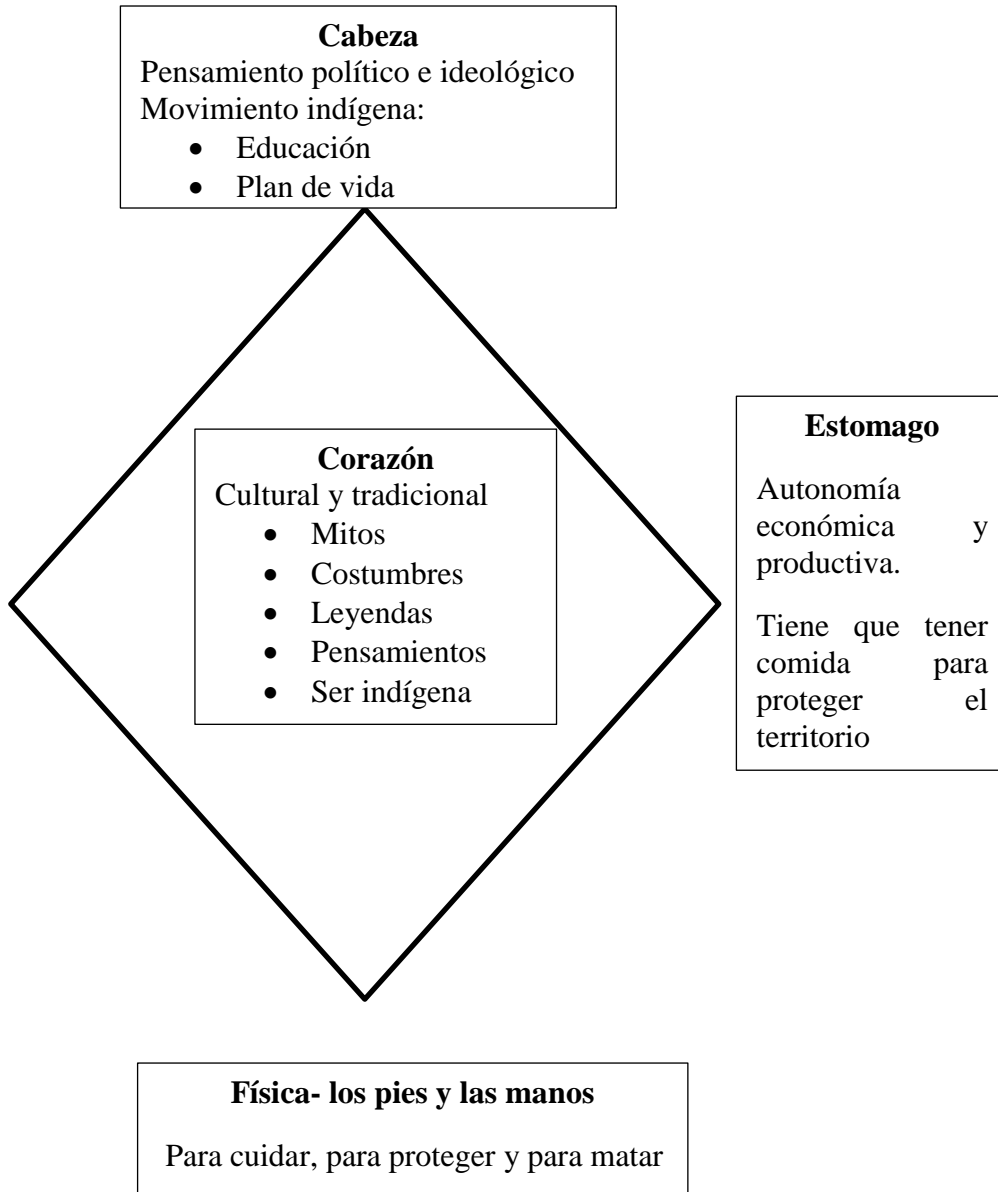
En la Sentencia T- 921 de 2013 (MP. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub) se consagran los principios aplicables para los casos de conflicto entre la jurisdicción indígena y la normatividad nacional.

Los principios aplicables son cuatro:

1. A mayor conservación de sus usos y costumbres, mayor autonomía.
2. Los derechos fundamentales constitucionales constituyen el mínimo obligatorio de convivencia para todos los particulares.
3. Las normas legales imperativas (de orden público) de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando protejan directamente un valor constitucional superior al principio de diversidad étnica y cultura.
4. Los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas.

La figura de la guardia indígena está transversalizada por el constructo Páez del *cuerpo de resistencia*. Esta figura fue tomada como ejemplo de la práctica efectiva que han hecho de ella los indígenas Paeces, quienes la establecen sobre una premisa fundamental: la defensa del territorio solo es posible con un guardia integral (Cuadro 3). Cada indígena que haga parte de esta defensa tiene que ser en sí mismo un cuerpo de resistencia. Esta categoría significa unidos, significa los puntos cardinales, y representa el bien y el mal y representa el ser humano. La mentalidad ya no es militar, es tener posición política, comida, etc. Tiene que tener claro qué está defendiendo. Por eso se trabajó la conciencia económica para evitar manipulaciones. Se pueden tener la demás cosas pero sin la cabeza cualquiera puede manipular.

Cuadro 3.



Este cuadro es el constructo del *cuerpo de resistencia* y que se aplica por la guardia indígena piapoco y puinave de la cuenca del río Guaviare

Santos (2009) hace un análisis, desde la vertiente del pluralismo jurídico, del sistema jurisdiccional indígena, para argumentar de cómo en Colombia el derecho estatal compite con fuerza con ordenamientos jurídicos paralelos lo que hace al derecho interno muy heterogéneo. Para identificar este mundo jurídico es necesario enfocar el análisis desde las siguientes variantes dicotómicas: oficial/no oficial, formal/informal, monocultural/multicultural, cívico/armado.

La primera dimensión el derecho estatal se encuentra del lado oficial y la multitud de justicias locales, entre ellas las urbanas, las guerrilleras, las paramilitares, entre otras, se encuentran del lado no oficial. Sin embargo, la justicia indígena es una situación intermedia entre ambas variantes siendo un híbrido jurídico porque goza de reconocimiento constitucional, y por tanto es una justicia oficial, pero opera según normas, principios y lógicas distintos al derecho estatal oficial.

En la dimensión formal/informal se hace relación a los aspectos estructurales de los derechos en presencia de la siguiente manera: en la variante formal tienen vigor las áreas centrales del sistema judicial, por el contrario, en la variante contraria (la informal) se tiene vigor en tanto se encuentra en la periferia del sistema judicial. Así las cosas, los ordenamientos jurídicos no oficiales son por lo general informales. No obstante, la justicia indígena requiere un análisis diferente en la medida en que las variantes de formal e informal y en ellas sus concepciones de forma, formalismo y formalización solo son posibles dentro del mismo nivel cultural.

Con respecto a la dimensión monocultural/multicultural, la jurisdicción indígena — justicia informal— hace parte de un universo cultural radicalmente distinto del universo en que se encuentra inserta la justicia oficial. Puede surgir en esta dimensión dos problemas a tener en cuenta: el primer problema es que la justicia indígena en tanto es un híbrido jurídico arrastra la ambigüedad de las relaciones desiguales de poder ocultas entre la justicia oficial y aquella; el segundo problema, tiene que ver con la tensión existente en justicia indígena y otras justicias comunitarias no oficiales como por ejemplo las campesinas, las guerrilleras o las paramilitares.

Boaventura de Sousa termina su análisis advirtiéndole que en vez de existir una estructura híbrida donde sea fácilmente identificable la articulación entre derecho superior e inferior, la comunidad indígena constituye una constelación jurídica cuyos espacios-tiempos son diferentes y por ende se hace sumamente difícil identificar, para este caso específico, los límites de cada orden incluidas sus inter-legalidades.

Sobre las semillas tradicionales

Diversos análisis sobre la problemática indígena señalan la producción de alimentos como el eje transversal para temas como la seguridad alimentaria, la nutrición, la salud, la reproducción del grupo y la estabilidad de los ecosistemas (OIA, 2000, en Arango, 2006). De tal manera que perfilar la relación con el entorno en términos jurídicos, tecnológicos, políticos, económicos, alimentarios, de manejo de la biodiversidad y acceso a la tierra, es necesario para obtener mayores niveles de independencia en dichos campos. Lo anterior dentro del marco de lo sostenible bajo las siguientes acepciones: políticamente democrático, socialmente justo, económicamente viable, culturalmente incluyente y ambientalmente sano (Arango, 2006).

Las causas reales del hambre, la malnutrición y la exclusión de millones de personas al acceso a bienes y recursos productivos tales como la tierra, el bosque, el mar, el agua, las semillas, la tecnología y el conocimiento, no son efecto de la fatalidad, de un accidente, de un problema de la geografía o de los fenómenos climatológicos. Ante todo son una consecuencia de determinadas políticas económicas, agrícolas y comerciales a escala mundial, regional y nacional que han sido impuestas por los poderes de los países desarrollados y sus corporaciones en el afán de mantener y acrecentar su hegemonía política, económica, cultural y militar en el actual proceso de reestructuración económica global (Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria, 2001).

En palabras de la FAO (2006) “el hambre es una violación de la dignidad humana y al mismo tiempo un obstáculo para el progreso social, político y económico. El derecho internacional reconoce que todos tienen el derecho fundamental a no padecer hambre”.

El derecho a la alimentación comprende el acceso,⁵⁶ la disponibilidad,⁵⁷ y la seguridad⁵⁸ de los alimentos (Zuluaga, 2006: 104). El derecho a no sufrir hambre y malnutrición es un derecho humano fundamental. Desde lo institucional, la seguridad alimentaria y sustentable es primordial en logro de los objetivos soberanos, sociales, económicos y humanos de los gobiernos, según lo acordado en las conferencias mundiales de Río, Viena, Copenhague, Beijing, Estambul y en los pactos políticos internacionales.⁵⁹

La situación actual de nuestro país con sus marcadas diferencias de clases, con la opulencia de unos pocos y la mendicidad de muchos otros, con altas tasas de mortalidad infantil por desnutrición crónica en comunidades tradicionales, la avanzada neoliberalista sin beneficio a los más pobres, lo único que demuestra es el incumplimiento del Estado Colombiano con los compromisos adquiridos a nivel internacional y, el desacato con las obligaciones y mandatos constitucionales para hacer frente al hambre y mejorar la calidad de vida de la población vulnerable. Por tanto, el hambre también debe entenderse como una cuestión política (Libanio, 2004).

El hambre también ha tocado las puertas de las comunidades indígenas, quienes al borde de su extinción lograron tomar las riendas de su propio porvenir. Son las mismas comunidades

⁵⁶ El acceso es la capacidad de obtener alimentos.

⁵⁷ La disponibilidad significa la presencia de los alimentos en cantidad y calidad suficientes para satisfacer las necesidades alimentarias de los individuos, en su propia cultura, o de las medidas para producirlos, lo cual plantea además la disponibilidad de fuentes de agua, de tierra y de semillas.

⁵⁸ La seguridad significa que todo el tiempo hay acceso y disponibilidad a los alimentos, tanto ahora como en el futuro y que no dificulten el goce de otros derechos humanos.

⁵⁹ Con respecto a Colombia, ver: Declaración Universal sobre la erradicación del hambre y de la malnutrición, aprobada en la Conferencia Mundial de la Alimentación de 1974; declaración final del Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria (2001); Declaración Universal de los Derechos Humanos, Art. 25; Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Art. 11; Convención por los derechos del Niño (1989), Art. 24 y 27; La Declaración sobre la Erradicación del Hambre y la Malnutrición (1974), Art. 1; Declaración de Roma de la Cumbre Mundial para la Alimentación 1996; Plataforma de Acción de Beijing “espacios de las mujeres” (1997), en el párrafo 92 y 106 ; Agenda Hábitat (2007), en el párrafo 36 y párrafo 116 ; Art. 336, 43, 44 y 46 de CP.

quienes ahora lo direccionan con el apoyo de las políticas nacionales. Este vuelco a su futuro no es una construcción aislada, separada de la realidad social colombiana. Es una construcción colectiva que por encima de todo exige respeto por una visión diferente de ser y estar en el mundo.

Sin embargo, y a pesar de la favorable inclusión de las comunidades tradicionales como sujetos colectivos dentro de la legislación nacional, la lucha por su supervivencia no cesa. La seguridad alimentaria de su población se ve vulnerada muchas veces y amenazada muchas otras por el fenómeno mundial de monopolización de las semillas que ha sido posible gracias a la ingeniería genética aplicada a los seres vivos (biotecnología) para manipular sus genes y a la aplicación de derechos de propiedad intelectual a los seres vivos (patentes y derechos de obtentor) para posibilitar a las empresas volverse propietarios de organismos genéticamente manipulados, entre ellos, las semillas (Gutiérrez, 2014).

En Colombia, fue necesario un trabajo mancomunado para visibilizar dichos fenómenos jurídicos, en donde los dispositivos de resistencia son desplegados directamente desde los estrados judiciales. Es justamente desde el apoyo judicial como se ha logrado recorrer un camino de sostenimiento parcial de las semillas tradicionales y un respeto regulado por las prácticas tradicionales de siembra y cosecha de alimentos.

La ley 1518 de 2012, por medio de la cual se aprueba el “Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales”, del 2 de diciembre de 1961, revisado en Ginebra el 10 de noviembre de 1972, el 23 de octubre de 1978 y el 19 de marzo de 1991, fue concebida para proteger los derechos de los fitomejoradores, mediante la aplicación de Derechos de Obtentores Vegetales DOV (UPOV).

El objeto de la protección son las variedades vegetales de todos los géneros y especies, en un plazo de veinte años, siempre que se cumplan los siguientes requisitos: Novedad⁶⁰–Distinción⁶¹–Homogeneidad⁶²–Estabilidad.⁶³

⁶⁰ En relación a la novedad, el artículo 6 del Convenio UPOV 91 establece que: La variedad será considerada nueva si, en la fecha de presentación de la solicitud de derecho de obtentor, el material de reproducción o de multiplicación

La protección requiere de la autorización del obtentor para la producción o la reproducción (multiplicación), la preparación para los fines de la reproducción o de la multiplicación, la oferta en venta, la venta o cualquier otra forma de comercialización, la exportación y la importación. Incluye la protección de variedades esencialmente derivadas, no le da exención al fitomejorador para variedades esencialmente derivadas, no reconoce el privilegio al agricultor. Y permite la doble protección: puede patentarse la especie vegetal y puede ser protegida por derecho de obtentor.

Existen argumentos en contra de la aprobación de esta ley y especialmente por sus enormes y graves repercusiones sobre la agricultura y la biodiversidad presente en países megadiversos como Colombia. Dichos argumentos transcurren sobre la idea de que la privatización y monopolio de las semillas vulnera los derechos colectivos de los pueblos indígenas, afros y campesinos, su cultura, la soberanía y autonomía alimentaria a la vez que desprotege las semillas nativas y criollas y genera su desabastecimiento (Vélez, García, Árias, Tobón y Camargo, 2012). Apropiarse de las variedades vegetales no protegidas se facilita en el Convenio UPOV 91 porque todas ellas pueden ser consideradas como no “notoriamente conocidas”. Una vez que un obtentor o su empleador se apropien de una o más variedades de

vegetativa o un producto de cosecha de la variedad no ha sido vendido o entregado a terceros de otra manera, por el obtentor o con su consentimiento, a los fines de la explotación de la variedad.

⁶¹ “Se considerará distinta la variedad si se distingue claramente de cualquier otra variedad cuya existencia, en la fecha de presentación de la solicitud, sea notoriamente conocida.

Para determinar si una variedad es o no “notoriamente conocida”, UPOV 91, considera que los aspectos que deberán considerarse para establecer la notoriedad son, entre otros:

- a) la comercialización de material de multiplicación vegetativa o de material cosechado de la variedad o la publicación de una descripción detallada;
- b) la presentación, en cualquier país, de una solicitud de concesión de un derecho de obtentor para otra variedad o de inscripción de otra variedad en un registro oficial de variedades, se considerará que hace a esta otra variedad notoriamente conocida a partir de la fecha de la solicitud, si esta conduce a la concesión del derecho de obtentor o a la inscripción de esa otra variedad en el registro oficial de variedades, según sea el caso;
- c) la existencia de material biológico en colecciones vegetales públicamente accesibles.”

⁶² En cuanto a la homogeneidad, UPOV 91 incorpora una definición subjetiva de homogeneidad (“suficientemente uniforme en sus caracteres pertinentes”) lo que permitiría que mediante interpretaciones se considere que cualquier variedad obtenida directamente de variedades campesinas e indígenas o mediante un mero trabajo de selección, cuenta con suficiente homogeneidad fenotípica como para cumplir con los requisitos de UPOV 91.

⁶³ Se considerará estable la variedad si sus caracteres pertinentes se mantienen inalterados después de reproducciones o multiplicaciones sucesivas o, en caso de un ciclo particular de reproducciones o de multiplicaciones, al final de cada ciclo.

semillas criollas, gracias al Artículo 14 del Convenio, podrán impedir legalmente el cultivo de las variedades originarias bajo la amenaza de confiscarlas, al igual que sus cosechas o sus producidos. El que una variedad acompañe por generaciones estas comunidades es irrelevante para UPOV 91. Las familias y comunidades campesinas e indígenas no podrán utilizar e intercambiar libremente las semillas propias y se verán obligados a comprar semillas comerciales en cada temporada de siembra (Grupo Semillas, 2010).

Esta ley fue declarada Inexequible en la Sentencia C-1051-12 (M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez).

Los argumentos de la Corte Constitucional son los siguientes:

1. La consulta previa a los pueblos indígenas y tribales sobre medidas legislativas o administrativas que los afecten directamente, constituye un derecho fundamental de las minorías étnicas (Convenio 169 de la OIT, art. 6º —hace parte del bloque de constitucionalidad—) puesto que existe un claro vínculo entre la consulta previa y la protección de la identidad cultural de las comunidades étnicas, su autonomía y su preservación étnica y cultural. Así mismo, ratificó que esa consulta debe realizarse de manera tal, que garantice la participación real y efectiva de las comunidades afectadas.

2. En materia de leyes aprobatorias de tratados internacionales la consulta a los pueblos indígenas —cuando quiera que el tratado los afecte directamente— debe ser anterior del sometimiento del instrumento internacional al Congreso de la República, bien durante la negociación; o bien, cuando se cuente con un texto aprobado por los Estados, es decir, luego de la firma del tratado, caso en el cual, la consulta podría llevar a la necesidad de renegociar el tratado.

3. En el caso concreto del “Convenio Internacional para la Protección de Obtenciones Vegetales”, **ha debido realizarse la consulta previa a las comunidades indígenas y afrocolombianas**, porque este Convenio regula directamente aspectos sustanciales que conciernen a estas comunidades, en calidad de obtentores⁶⁴ de las especies vegetales cuya

⁶⁴ Ley 1518 de 2012 artículo 1, numeral iv) se entenderá por “obtentor”.

propiedad intelectual se protege, tales como los criterios para reconocer la calidad de obtentor, concesión del derecho, periodicidad, condiciones de protección, reglamentación económica y utilidad que reporta la mejora y ampliación de variedades vegetales, los cuales en buena parte, forman parte de conocimientos ancestrales de estos pueblos. A su juicio, la imposición de restricciones propias de una patente sobre nuevas variedades vegetales como la que consagra la UPV 91, podría estar limitando el desarrollo natural de la biodiversidad producto de las condiciones étnicas, culturales y ecosistemas propios en donde habitan dichos pueblos.

La CAN (Comunidad Andina de Naciones) profirió la Decisión 345/93 de la CAN sobre el Régimen Común de Derechos de Obtentores Vegetales. Su contenido protege los derechos de los fitomejoradores, mediante la aplicación de los lineamientos de la Unión para la Protección de Obtentores Vegetales (UPOV). La mayoría de los países del Sur han suscrito a UPOV 78, pero hay una enorme presión para que todos los países adopten UPOV 91. Esta norma está dirigida principalmente a proteger las variedades de los fitomejoradores y las semillas que desarrollan las empresas semilleras. En general no afecta o controla las semillas criollas, porque reconoce los derechos del agricultor (Grupo Semillas, 2010).

El objeto de la protección son las variedades vegetales de especies definidas a nivel nacional que cumplan con los siguientes requisitos: Diferencia–Uniformidad–Estabilidad.

Su plazo de protección es de mínimo 15 años y cuyo alcance es el uso comercial de *material reproductivo* de la variedad. Esta Decisión le da exención al fitomejorador y **reconoce el privilegio al agricultor**. Sin embargo, prohíbe la doble protección: no puede patentarse ninguna especie posible de ser protegida por derecho de obtentor.

– la persona que haya creado o descubierto y puesto a punto una variedad,
– la persona que sea el empleador de la persona antes mencionada o que haya encargado su trabajo, cuando la legislación de la Parte Contratante en cuestión así lo disponga, o
– el causahabiente de la primera o de la segunda persona mencionadas, según el caso.

La decisión Andina 345 de 1993 estableció en lo referente a la variedad esencialmente derivada⁶⁵ de una variedad inicial que: la variedad protegida debe derivarse de una variedad inicial, debidamente protegida; la variedad esencialmente derivada debe ser distinta de la variedad inicial; entre la variedad inicial y la esencialmente derivada debe existir conformidad en la expresión de los caracteres esenciales del genotipo o combinación de genotipos (Sánchez, Pardo, Flores y Ferreira, 2000).

Para UNCTAD (2000) en la medida en que una colectividad a nombre de todo el grupo tenga el certificado de obtentor y en la medida en que dicha comunidad (constituida como persona jurídica) cree u obtenga una nueva variedad vegetal podrá hacer uso de esta herramienta –no genérica- en su beneficio para proteger los derechos que se derivan de la posesión, protección, reproducción, multiplicación, exportación, importación y la comercialización de la misma. La Decisión 345 de 1993 de la Comunidad Andina de Naciones —CAN— expresa la imposibilidad de proteger un mismo derecho o creación por dos sistemas, es decir, no se puede proteger con el derecho de obtentor y a la vez con el sistema de patentes o viceversa.

La Resolución 970/2010 del ICA establece los requisitos para la producción, acondicionamiento, importación, exportación, almacenamiento, comercialización o uso de semillas para siembra en el país, su control y se dictan otras disposiciones, tiene por objeto (artículo 1) reglamentar y controlar la producción, acondicionamiento, importación, exportación, almacenamiento, comercialización, transferencia a título gratuito o uso de la semilla sexual, asexual, plántulas o material micropropagado de todos los géneros y especies botánicas para siembras de cultivares obtenidos por medio de técnicas y métodos de mejoramiento convencional, incluyendo dentro de estos, la selección de mutaciones espontaneas o inducidas artificialmente y por métodos no convencionales como los organismos modificados genéticamente a través de ingeniería genética, con el fin de velar por la calidad de las semillas y la sanidad de las cosechas.

⁶⁵ Decisión Andina 345 de 1993, artículo 3: “Se considerará esencialmente derivada de una variedad inicial, aquella que se origine de ésta o de una variedad que a su vez se desprenda principalmente de la primera, conservando las expresiones de los caracteres esenciales que resulten del genotipo o de la combinación de genotipos de la variedad original, y aun, si se puede distinguir claramente de la inicial, concuerda con ésta en la expresión de los caracteres esenciales resultantes del genotipo o de la combinación de genotipos de la primera variedad, salvo por lo que respecta a las diferencias resultantes del proceso de derivación.”

En su artículo 13, esta resolución estipula trece prohibiciones⁶⁶ para las personas naturales y jurídicas. Para el Grupo Semillas (2010) estas prohibiciones desconocen el “derecho del agricultor”, reconocido en el Tratado Internacional de recursos fitogenéticos del 2001 y por la FAO en su Resolución 5 de 1989; se desconoce, adicionalmente, la existencia de semillas nativas y criollas obtenidas por métodos de mejoramiento genético no convencional realizado por los agricultores. Esta reglamentación implementa el fitomejoramiento convencional y protege sus resultados por el derecho de obtentor vegetal, las patentes y las semillas certificadas y registradas (Sistema de Registro de Cultivares).

La comercialización de semillas requiere que sea en los empaques originales de las empresas que las produzcan, con sus rótulos correspondientes y debidamente etiquetadas. Es por

⁶⁶ “1. Registrar cultivares cuyos nombres:

1.1. Induzcan a error o a confusión sobre su origen, sea este por país, ciudad y/o región.

1.2. Induzcan a confusión por las características o valores especiales que den a entender que son de exclusividad de ese material.

1.3. Induzcan a confusión con otros materiales que ya se encuentren en el mercado identificados por un nombre particular y que de a entender que es derivado o parecido a éstos.

1.4. Contengan o se acompañen de comparativos o superlativos.

1.5. Presenten similitud o induzcan a confusión respecto de marcas de fábrica o de comercio, nombres comerciales, denominaciones de variedades protegidas y/o productores de semillas debidamente registrados.

2. Ejercer actividades de producción, acondicionamiento, importación, exportación, almacenamiento, comercialización, transferencia a título gratuito y/o uso de semillas por quienes teniendo registro para tales fines en el ICA los ejerzan sobre cultivares no autorizados.

3. Almacenar y/o comercializar y/o transferir a título gratuito en empaques que presenten alteraciones que puedan afectar la calidad de la semilla, que no esté debidamente rotulado, que sea ilegible o que no lleve en español el marbete o etiqueta correspondiente a semilla certificada o seleccionada.

4. Almacenar semillas en las plantas de acondicionamiento de los productores de semilla certificada que no provengan de campos aprobados o autorizados por el ICA.

5. Almacenar, acondicionar, producir, comercializar, transferir a título gratuito y/o lotes distintos a los autorizados y/o en categorías diferentes a las establecidas, sin autorización del ICA.

6. Realizar tratamiento de semillas por personas diferentes a los productores de semilla debidamente registrados por el ICA.

7. Realizar tratamiento de semillas con insumos no aprobados para tal fin por el ICA.

8. Alterar o sustituir la semilla.

9. Tener a cualquier título semilla que no cumpla con lo establecido en la presente resolución.

10. Solicitar la producción y/o comercialización de un cultivar inscrito en el registro nacional de cultivares antes de tres (3) años, contados a partir de la fecha de inscripción, sin la autorización expresa de quien realizó o contrató las pruebas de evaluación agronómica, a menos que se realicen nuevas pruebas de evaluación.

11. Almacenar, comercializar y/o transferir a título gratuito semillas con calidad diferente a la expresada en el marbete o su etiqueta.

12. Realizar la publicidad de los cultivares sin estar ajustada a las características evaluadas y aprobadas en el Registro Nacional de Cultivares Comerciales.

13. Procesar, acondicionar y/o almacenar semilla bajo la figura de secamiento, limpieza y/o clasificación realizado por personas diferentes a productores de semillas debidamente autorizados por el ICA para tales fines.”

tanto que el agricultor que decida reservar semillas de su propia cosecha para sembrarlas debe solicitar autorización al ICA y debe tener en cuenta que dicha reserva solo es por una sola vez en su predio en un área máximo de cinco hectáreas (es decir, un pequeño agricultor), que sus semillas no pueden ser entregadas a terceros y demostrar que en la explotación solo ha usado semilla legal, certificada o seleccionada (esta autorización para reservar semillas no procede para cultivares pertenecientes a especies o géneros frutícolas, ornamentales, forestales y semillas modificadas genéticamente).

Esta resolución del Instituto Colombiano de Agricultura (ICA) exige que todas las semillas en Colombia sean certificadas y registradas en su Sistema de Información de Cultivos (artículo 4, 7, 9, 10, 11, 14, 18) para poder usarlas. Además la norma estipula que sólo se pueden guardar y resembrar las semillas de las empresas: por una sola vez y cuando decida re-empacarlas debe ser autorizado por el ICA (artículo 20); en áreas de menos de cinco hectáreas y únicamente para el autoconsumo tener una única explotación agrícola por ciclo de siembra y demostrar que en la explotación ha usado semilla certificada (artículo 2.9 numerales 2.9.1., 2.9.4, y artículo 15 numeral 2 y 4) ; nadie puede intercambiar ni comercializar semillas certificadas sin permiso de las compañías que tengan derechos de propiedad intelectual sobre éstas (artículo 12 , numeral 1.4., numeral 2, artículo 14, artículo 15 numeral 6); toda persona natural o jurídica está en la obligación de permitir la inspección o ingreso a sus bienes muebles o inmuebles de los funcionarios del ICA (artículo 21) entre otras cosas para facilitar la verificación de que se almacena únicamente semillas legales (artículo 12 numeral 2.2.2); el ICA puede decomisar y destruir las semillas almacenadas o comercializadas (artículo 21 párrafo); no comercializar semillas ilegales y siempre hacerlo en empaques o envases originales (artículo 12 numeral 2.3.4 y 2.4.6.); vender y comprar la cosecha solo en almacenes autorizados por las compañías (artículo 12 numeral 1.7).

El dispositivo de emancipación proviene del sistema judicial. No tanto del sistema tradicional y de organización interna. El repaso anterior de la legislación sobre semillas en Colombia es la muestra fehaciente que hay más intereses en disputa de lo que se piensa. De ahí que en un proceso de resistencia en contra de la situación desfavorable en que el sistema jurídico colombiano colocó a las comunidades indígenas en relación con sus semillas y por ende con su

seguridad alimentaria, las comunidades ancestrales dieron inicio a un fenómeno de rescate de las semillas. Se apoyaron en FUCAI que dio inicio a un programa de rescate de las semillas, capacitación para la siembra, seguimiento en los procesos de cultivo y preparación de los alimentos y finalmente, pero no menos importante, se pretende la re-apropiación simbólica de las semillas ancestrales desde los mitos de origen. El más conocido es el mito del KALIAWIRI (anexo 1). El mito del Kaliawiri pone de presente que por milenios los pueblos piapocos y puinaves han logrado conservar sus semillas tradicionales desde la selección de las mejores plantas hasta el mundo de la tradición oral. Sin embargo, la realidad mundial y entre ella la colombiana ha visto afectados este mercado debido a empresas multinacionales, como Monsanto, Syngenta y Pioneer, que las han logrado modificar genéticamente así como los insumos químicos para su producción (Gutiérrez, 2014).

Queremos concluir este capítulo diciendo que Fucai y la iglesia católica, desde la escuela de formación democrática, han capacitado los líderes indígenas en asuntos político-sociales que les conciernen y los afectan en relación con las políticas del Estado y su apoyo abierto a los proyectos industriales con fines extractivos. Sin embargo, y a diferencia de otras comunidades indígenas como los paeces, su formación jurídica es deficiente. Así nos lo hicieron saber cada uno de los líderes que entrevistamos y todos los miembros de la comunidad que estaban en la reunión de socialización de nuestra propuesta de investigación.

Insisten en que quieren aprender y defenderse basados en el ordenamiento jurídico internacional y colombiano, y tal camino debe iniciar conociendo las acciones constitucionales para la protección de sus derechos. Quieren conocer la acción de tutela y del derecho de petición (especialmente de estas dos porque son las más publicitadas y con las que paulatinamente han ido defendiéndose).

Capítulo 3

Una emancipación a pesar de sí mismos

En un proceso de emancipación indígena, parece ser, no siempre hay acuerdo sobre un propósito común y, por el contrario, se presentan conflictos de intereses de quienes la defienden y promueven y de aquellos que se oponen, no la promueven o la defienden.

Una emancipación indígena desde lo jurídico, lo cultural y lo político, actualmente es posible. En los resguardos de Guaco Alto/Bajo y Minitas se viene construyendo desde hace años un frente para llevarla a cabo, gracias al apoyo externo de fundaciones, instituciones, asociaciones y el mismo Estado. Sin embargo, en una especie de antítesis, también ha nacido un frente de no resistencia, no visible desde lo institucional y la formalidad, por parte de individuos indígenas, funcionarios y servidores públicos, y por particulares con intereses específicos.

Este frente de contradicción no asimila ni promueve la resistencia por múltiples condiciones. Entre muchas están: el dinero, que limita el interés por resistir en mayor o menor medida si se ve afectada su percepción; la existencia de un método novedoso de resistencia, que en este caso es paradójico puesto que son los más viejos quienes promueven el cambio y los jóvenes, en gran proporción, quienes se oponen; la falta de compromiso personal con respecto a una causa general; la influencia de lo occidental en la vida indígena, porque pretenden un porvenir personalísimo en donde el individuo indígena se constituya como lo más importante de todo; la personalidad formada desde la religión, que ha tenido como consecuencia volver sumiso el espíritu rebelde de lo indígena y la instauración de la creencia personal referida a que las propias acciones (como sujeto particular) conllevan resultados y beneficios propios.

Todo lo anterior genera dos condiciones adicionales: el predominio de la idea de individuo dentro de un colectivo que siempre se ha pensado como unidad y la idea del beneficio propio por encima de los intereses comunitarios.

Como observará el lector en este capítulo, las condiciones mencionadas se derivan de causas específicas que se intrincan de forma inextricable en una realidad indígena. Consientes de no identificarlas todas, exponemos cuáles consideramos fundamentales para conformar el fenómeno de la no emancipación indígena, y que consignadas en esta capítulo son: los líderes indígenas, el sistema de las Transferencias, el comercio del pescado seco, el robo en los conucos ajenos y la evangelización de Sophia Müller. Exponemos adicionalmente un caso específico en donde pueden confluir estos elementos y verificar el perjuicio para las comunidades cuando ello ocurre. Este caso lo llamamos el caso Concordia y Chocón.

Los líderes indígenas

Parece ser que la idiosincrasia del líder indígena posibilita a las multinacionales la aplicación y la aceptación de las consultas previas y las posteriores ventas de los territorios ancestrales. Es fácil establecer como la administración del dinero es deficiente y en grandes cantidades aflora en su espíritu el individualismo recalcitrante que se vive en otras regiones, por ejemplo, Occidente. Cuando manejan los recursos públicos asignados a sus resguardos, no les importa el perjuicio de sus comunidades con tal de no ver afectado su disfrute de privilegios auto-concedidos.

El sacerdote del corregimiento de Barrancominas nos recomendó, que a modo de ejemplo, les preguntáramos qué habían hecho con los recursos de las transferencias que el gobierno les gira por ser comunidades indígenas. Nos alertó de cómo en el contraste de sus respuestas se verifica la gran corrupción de los líderes indígenas (especialmente los representantes legales), la red de mentiras que se traza para desviar las asignaciones, y el sistema de amedrentamientos y silencios de quienes sospechan o cuestionan las irregularidades descritas. Que de los frutos que sacaban de esas acciones corruptas, los indígenas siempre querían comprar una máquina para generar la electricidad de su vivienda, un televisor y algunos computadores, aun, si al final no tuvieran dinero con que comprar la gasolina para encender la planta de energía.

Los líderes indígenas aprovechan la fuerza de trabajo de las personas de su comunidad, especialmente la de mujeres y niños/as, para asegurar su beneficio particular dentro de los

proyectos independientes de las transferencias públicas a sus resguardos. Uno de sus métodos más comunes tiene que ver con las tiendas de abarrotes. Desde allí se ha establecido un patrón del miedo, desde el cual el no trabajo a favor de sus establecimientos de comercio puede acarrearles castigos forzados por parte de la guardia indígena o, si es el caso, se le puede construir una mala fama dentro de la comunidad que desemboque en el desprecio colectivo por no apoyar en los “procesos generales que beneficien a todos”, procesos que desde ya se advierte, no representan ningún beneficio comunitario.

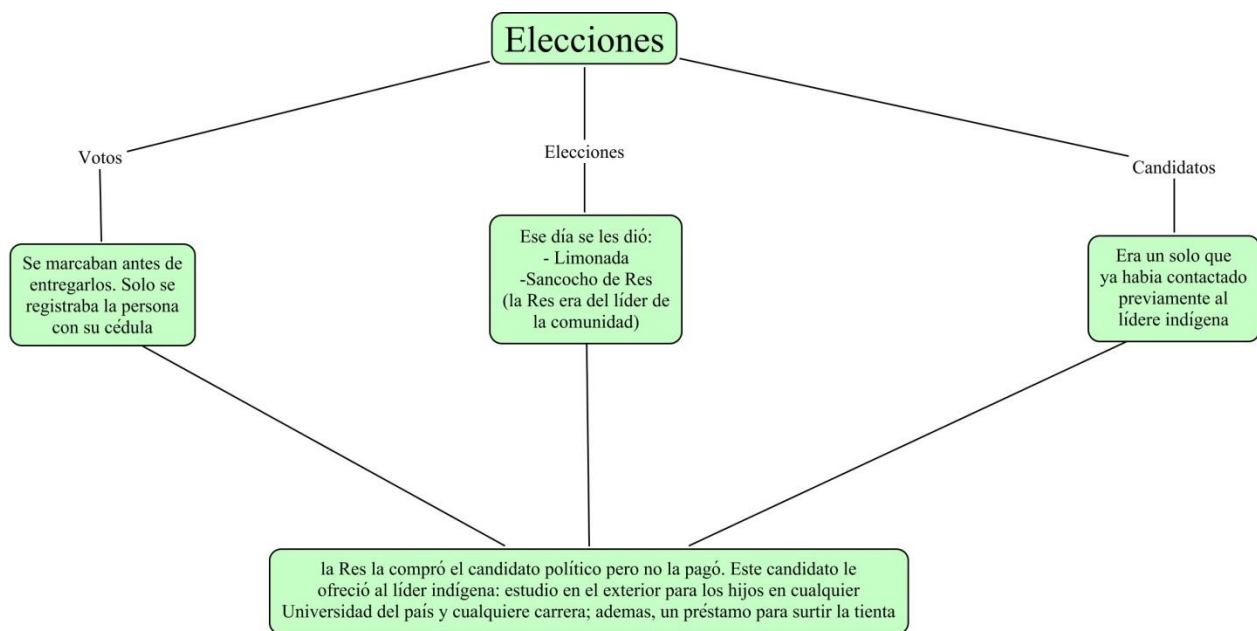
Por ejemplo, la Gobernación del Guainía, a través de la iglesia de Barrancominas, generó una cantidad de recursos económicos para la construcción de inmuebles destinados a la educación de los niños y las niñas en los resguardos indígenas. Dentro de estos proyectos se encuentra la recolección y compra de arena y gravilla para la construcción de bases y columnas que sirvan a las estructuras generales. La primera se paga a \$60.000 pesos el m³ y la segunda a \$70.000 pesos el m³. Para que la comunidad hiciera parte activa de estos recursos, el Sacerdote, a través de los directivos de la escuela, les ofreció estos dineros a los indígenas para recoger, ellos mismos, los materiales en los ríos y caños cercanos.

El líder indígena convoca a las mujeres, los niños y las niñas para transportar la arena y la gravilla desde el río Guaviare hasta la escuela, en un trayecto de aproximadamente un kilómetro recorrido en repetidas ocasiones. La cantidad de recorridos se calcula en dinero que después se traduce en una cantidad de productos de uso doméstico entregados al final a cada trabajador. Es decir, entre más recorridos más dinero y por ende puede reclamar más productos en la tienda. El dueño de la tienda, quien vende sus productos a precios muy elevados, al final, con su único nombre, reclama el dinero total del contrato.

Los líderes indígenas tienen influencia en todos los aspectos que le conciernen a la comunidad, especialmente cuando se trata de ayudas económicas externas y asuntos de poder político. La condición esencial es que estos proyectos les beneficien a ellos particularmente y en consecuencia a sus familias y amigos más cercanos.

La influencia abarca incluso las temporadas de elecciones parlamentarias. Con ayuda de algunos inconformes, establecimos la red simple de corrupción que rodeó las elecciones de aquel día y determinó otras tantas en años anteriores. Adicionalmente, al Ejército Nacional no se le permitió supervisarlas por la oposición de la guardia indígena quien es la única autoridad dentro de su territorio. El representante de la Registraduría Nacional del Estado Civil estuvo siempre al tanto de todo y se la pasó sentado a la sombra de un árbol sin hacer ningún comentario.

Cuadro 4.



Este cuadro corresponder a la red de corrupción tejida para el día de las elecciones parlamentarias

Múltiples y ensanchados son los brazos que extiende el líder indígena en sus comunidades para acaparar el mayor espectro de beneficio económico posible. En el ámbito comercial, es el dueño de la tienda central en donde se vende a precios muy elevados los productos de la canasta familiar y en donde se captan compradores de formas variadas. Por ejemplo: la tienda hace fiestas comunitarias bajo su auspicio, pero dice que todas las familias deben colaborar con algo (casi siempre con \$10.000 pesos). A los niños se les regala de a caramelo y con eso los hace participar de las actividades para obligar a los padres al pago de la participación voluntaria. Si no tiene

dinero se paga con un equivalente en pescado (que después vende en Barrancominas). El que no quiere participar es obligado por la guardia a realizar labores de mantenimiento del puerto.

El líder indígena se cubre de un aura mesiánica para establecer una relación de jerarquía entre sus compañeros indígenas y él. En Guaco Bajo, su líder se autoproclama como el “nuevo profeta” y asegura hablar directamente con Dios, y que a pesar de que su cuerpo es terrenal “desde hace tiempos está en el cielo con el padre”. Según sus creencias, la cantidad de dinero que capta tiene una relación proporcional de la devoción evangélica con que venera. De tal forma, “debe ser digno de admiración por todos”, no solo por su capital acumulado, sino por el futuro que gracias a ello, ha proyectado a sus hijos.

Según Uruburu:

la evangelización católica cristiana y el enfrentamiento de una crisis provocada por el contacto con el “blanco”, crearon el clima propicio para la aceptación de personajes mesiánicos y el desarrollo de movimientos socio religiosos de carácter milenarista, en la región (...) entre las comunidades indígenas existen ciertas condiciones que posibilitan la aparición de manifestaciones mesiánicas, cuando se cuenta con la preexistencia de un “héroe civilizador” en las creencias y mitologías aborígenes. (1997, p. 149).

La última palabra frente a los proyectos para la comunidad la tiene el líder indígena. A él es a quien la comunidad consulta en última instancia. Él pondera si le puede beneficiar el proyecto (como comerciante) y es quien decide finalmente si da el aval o no. Pide el 10% de las transferencias para ayudar a la comunidad con vestido. Pero cuando vuelve con las compras las vende en sus comunidades de contado o a crédito.

En esferas de los movimientos sociales, sus líderes también han dejado huella. En La Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales, Unión de Indígenas de Guainía y Vichada (Asocauniguvi), presidente y fiscal, se han visto implicados con frecuencia en el delito de

extorsión. Como líderes de la organización han usado sus cargos para exigir dinero a instituciones con proyectos de construcción en Barrancominas. Con algunos han usado el nombre de las FARC-EP, quienes supuestamente, los han mandado bajo las ordenes de alias “Octavio” — quien está muerto— exigiendo el pago de un dinero para permitirles su permanencia en el corregimiento. Las instituciones de salud también han sido víctimas de este delito pero si han denunciado. Una de ella es Maya-Mas -Mavesalud- que no accedió a este tipo de exigencias y puso en conocimiento de las autoridades competentes lo que les estaba ocurriendo. Por tal motivo la SIJIN viene haciendo presencia en la zona y está investigando los sujetos activos de los delitos.

Para una interlocutora indígena, los líderes de la Asociación han logrado influenciar hasta el deseo de trabajo de los jóvenes:

No quieren trabajar porque desde niños juegan balón y quieren ser como Falcao. La pesca les gusta para vender pero no para moquiar (esto es solo en Minitas, en otras comunidades no) en Minitas quieren ser como los blancos, no piensan sino en negocios, quieren tener todo como los blancos, solo vendiendo cosas, sin estar sucios y sin estar en las yuqueras. Otros lo hacen para fumar, para tomar alcohol. Algunos si siembran mucho se le roban los cultivos, entonces les da miedo y pereza de que les roben. Los que no trabajan viven de robarles a los otros. Son los de Asocauniguvi los que más roban. El árbol del problema son los líderes de Asocauniguvi. (Mujer, indígena piapoco, 2014).

El malestar social por los líderes indígenas no se ha generado exclusivamente por los integrantes de las comunidades, el sistema político y politiquero colombiano ha ayudado en ello. Son los políticos de turno quienes eligen las autoridades indígenas sin respeto de sus elecciones especiales y ratificadas en actas de elección. Es el funcionario público quien elige a dedo por temporadas de un año a “su líder” sin tener en cuenta que las elecciones indígenas de autoridad tradicional no se permean por la temporalidad precisa. La problemática radica en que las autoridades indígenas ya no son tradicionales. Son “civiles de libre nombramiento y remoción” como los llaman al interior de los resguardos. Los líderes se convierten en mandaderos de los

políticos y de sus propios intereses. Esto ha desembocado en que muchos indígenas no hagan caso de sus capitanes y por el contrario estén retomando la costumbre de aceptar como única autoridad a los viejos, sustentados en el discurso de que las afectaciones son comunitarias y la afectación personal se debe omitir. Cualquier cosa que los líderes hagan mal afecta directamente a las veintiséis comunidades.

Focos de disidencia se han generado en los resguardos por el comportamiento de sus líderes que no han tenido en cuenta las necesidades de sus representados. Uno de estos líderes, ya identificado, decía:

es muy desmotivante la desidia con que la comunidad afronta los planes de trabajo comunitario. Cuando se programa una limpieza de las calles y zonas comunes, las personas no asisten en multitud y por el contrario lo hacen en bajo número. En momentos la comunidad ha tenido sus potreros tan sucios que el ejército nos ayudó en algún momento a hacer la limpieza. Circunstancia que para mí es humillante y denigrante de mi condición de indígena. Muchas veces he querido dejar las actividades de líder comunitario pero no lo he hecho por mi voluntad de que las cosas estén bien y sean bonitas. (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Algunos se han apoyado en el conocimiento de las leyes para neutralizar la desmesura administrativa en los comportamientos de sus compañeros étnicos. Un indígena piapoco del resguardo de Minitas, bien estimado por sus paisanos, por su oposición férrea al ingreso sin propósito de las multinacionales y las repercusiones sociales que conllevaba la sobreexplotación de los recursos naturales. Dice entre cuento y cuento que:

Mi gran pasión son las leyes, porque cuando quiero saber algo comparo la situación específica con algunos artículos que por suerte me encuentro en los libros de legislación indígena que me han prestado en las capitanías. Me considero el abogado de la comunidad y gracias mi convicción de jurista he logrado sortear más de un percance. Por ejemplo el día de las

elecciones para senado y cámara, mis compañeros indígenas de la guardia estaban montando retenes al estilo militar, en donde no se dejaban pasar las personas y se las requisaba porque sí. Observador desde la distancia conocía perfectamente el tipo de cuestionamientos que hacen tambalear a cualquiera que no tenga la convicción suficiente de que lo que está haciendo está bien hecho. Cuando me tocó ser objeto de las requisas frene a mi verdugo con las siguientes palabras: “en qué ley y en cuál artículo está eso de requisar a la gente indígena”. Entre miradas furtivas de ojos y ojos se fueron abriendo paso sin que se me tocara ni un pelo.

Esas mismas palabras las ha usado muchas veces cuando, a su entender, se están cometiendo injusticias producto de la ignorancia de la ley colombiana o de sus costumbres tradicionales. Sin embargo, no siempre su argumento son las normas que tanto le gustan ni las reconvenciones a los más jóvenes. Muchas veces cuando siente que las normas no pueden defenderlo y los argumentos tradicionales son un mero embeleco hace honor a su condición de indígena y habla desde su corazón con la ayuda de sus ancestros, especialmente el de su abuelo, a quien admiró hasta su muerte y a quien le prometió que iba a defender su territorio en su memoria de guerrero de la selva.

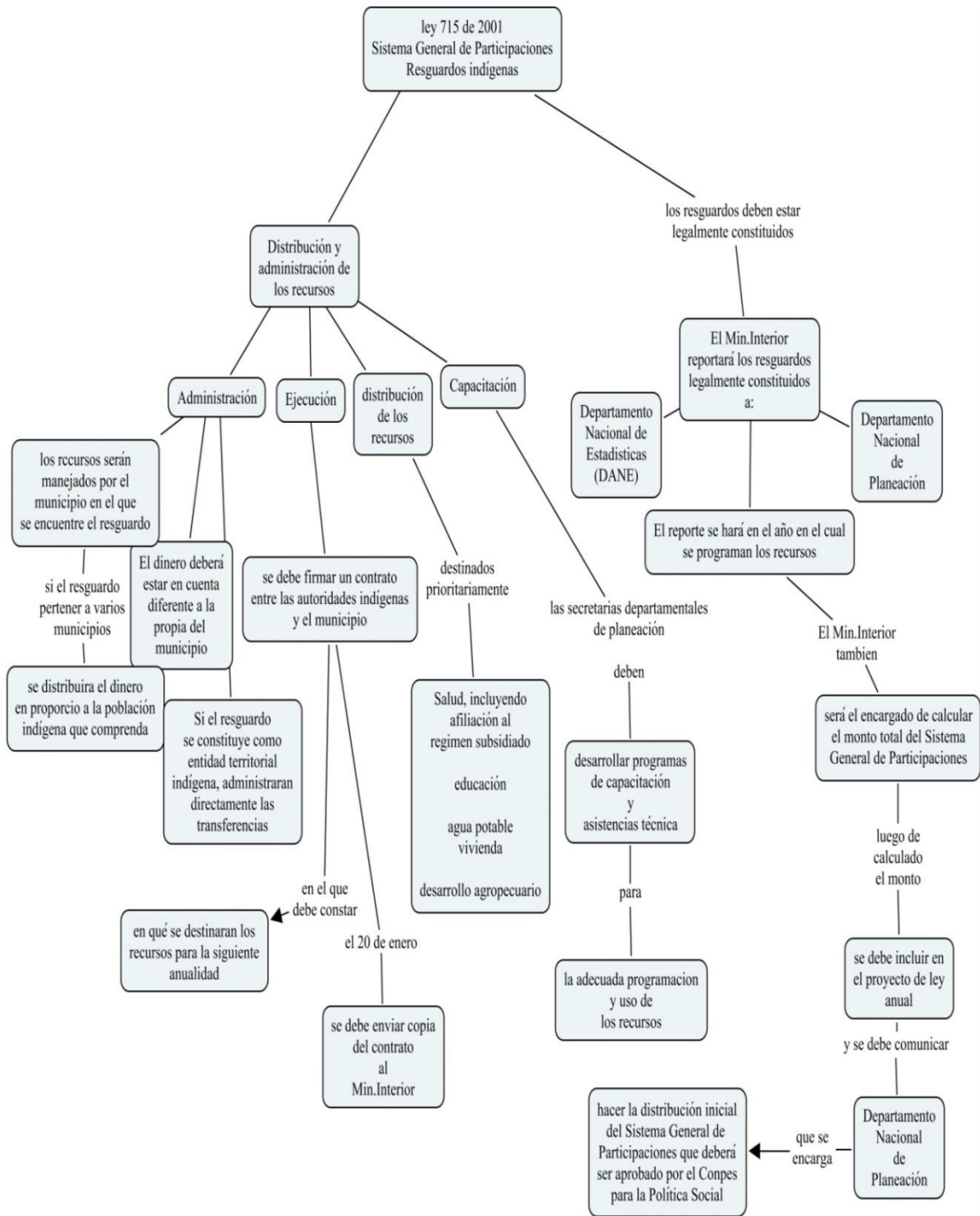
Entonces, la disidencia hace énfasis en que sus líderes no deben promover de forma irresponsable los desacuerdos entre la administración pública y los planes de inversión que se proponen al seno de las comunidades; no puede existir, corrupción de sus autoridades tradicionales en complicidad con el personal de la secretaría departamental de planeación para realizar delitos de concusión, cohecho y prevaricatos, con el perjuicio siempre evidente de los resguardos; y especialmente, el manejo de las transferencias, en donde no hay seguimiento, control y menos coherencia entre la inversión y las prioridades de las comunidades indígenas.

Transferencias

Las transferencias se refieren al Sistema General de Participación, creadas y reguladas, en principio, por los artículos 356 y 357 de la Constitución Política, luego se expide la ley 60 de

1993 que luego será derogada por la ley 715 de 2001 que finalmente es en la que se establece el siguiente procedimiento (cuadro 5):

Cuadro 5.



Este cuadro es la representación del procedimiento adecuado para la ejecución de las transferencias en las comunidades indígenas

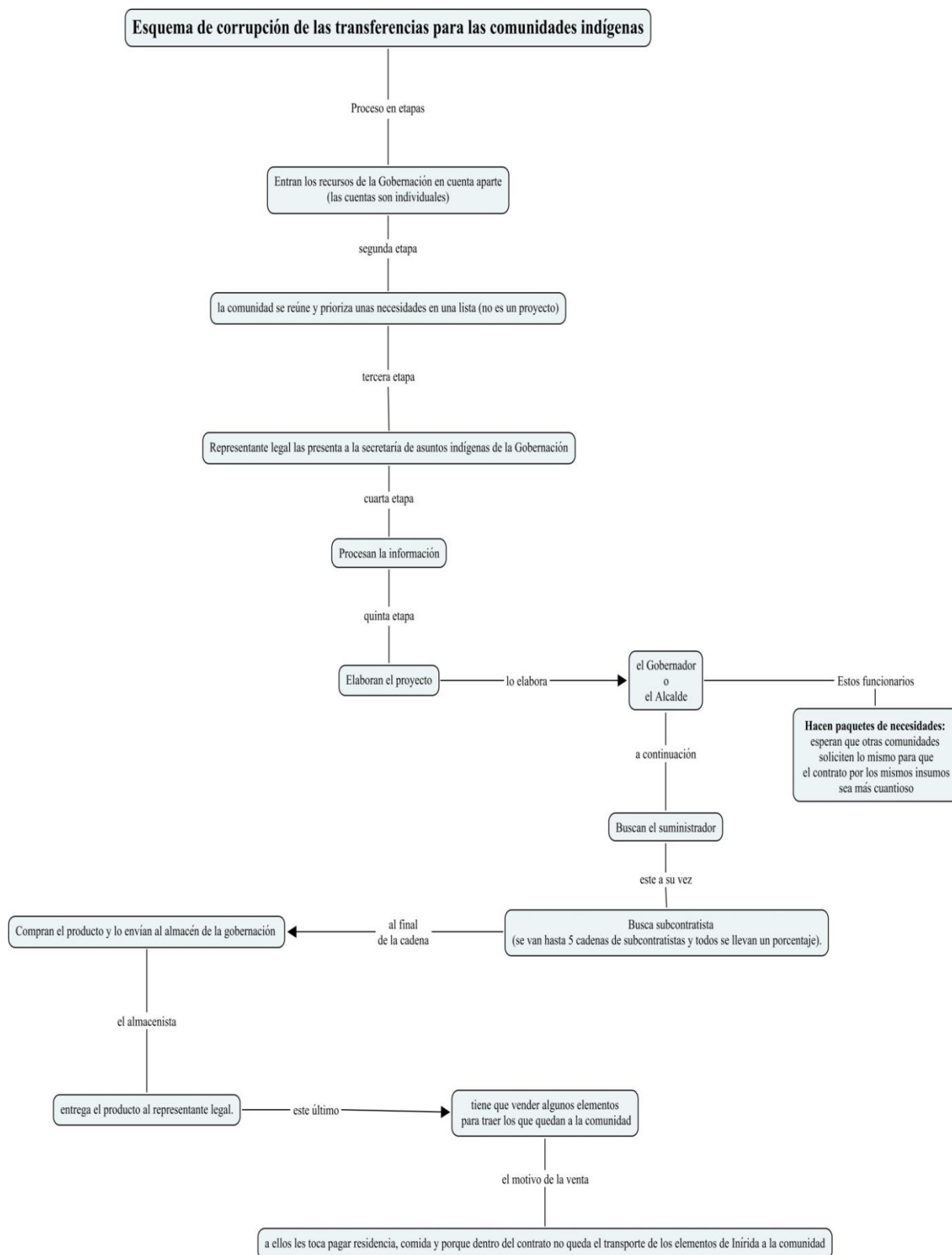
Lo descrito en el cuadro anterior es lo estipulado en la ley como el procedimiento adecuado para la ejecución de las transferencias en las comunidades indígenas, sin embargo, lo que se evidencia en las comunidades visitadas y según sus propios testimonios, la realidad de muchas es lo descrito en el cuadro 6 referido al esquema de corrupción sobre las transferencias.

Un líder indígena hombre del resguardo de Minitas relató como ellos saben que las transferencias en un 10% son objeto de corrupción y el dinero restante, que equivale al 90%, no se gestiona. Adicionalmente, comentó que el tema de la corrupción es recurrente y ponerlo en conocimiento de las autoridades competentes, a su parecer, solo damnificaría a los indígenas.

Los indígenas no somos de manejo de plata, por eso compramos pendejadas. La plata la da el gobierno para dividirnos, especialmente cuando hay política. Las transferencias son política y por eso nos divide. Esa es otra manera de acabar con el indígena. Puede que sea para el bien, pero nosotros lo vemos así (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Es cierto que hay problemas con las transferencias y que tiene como principal determinante al Gobernador del Departamento, quien es al final el que impone el proyecto a implementar. Por ejemplo: mandan proyectos para sembrar maíz y el gobernador decide que mejor cemento y motores

Cuadro 6.



Cuadro correspondiente al esquema de corrupción sobre las transferencias que es una derivación en el procedimiento descrito en el cuadro 5

Muchas son las dificultades vividas por los indígenas al momento de tratar el tema de las transferencias con los representantes de las instituciones del Estado, especialmente cuando es el mismo Gobernador del departamento quien se subroga de forma autoritaria la posibilidad única de determinar los proyectos comunitarios (sin tener en cuenta la especificidad de cada comunidad) y hacer las cotizaciones correspondientes. Dado lo anterior, lo ideal para los indígenas es que sus mismas comunidades manejen las transferencias por medio de un consejo o grupo de control sobre lo administrativo que posibilite la creación de un gobierno propio

La odisea con las transferencias no termina solo con la indiferencia departamental a las necesidades concretas de las comunidades, sino que adicionalmente:

El representante legal de la comunidad le pide a un comerciante de la zona que les fie los pasajes de avión para poder trasladarse hasta Inírida, que es el municipio con el cual tienen el contrato para la administración de las transferencias, él se demora en dicho lugar de dos a tres meses y para dicha gestión la comunidad es quien debe asumir los gastos tanto de hospedaje como de la comida y el transporte por lo cual al representante legal además del proyecto inicial le tocará gestionar otro a nombre de remesas que equivale al 10%; cuando se le es entregada la remesa él las vende a los supermercados de la zona, para así poder pagar el transporte de los elementos a la comunidad y sus gastos durante la estadía en Inírida. (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Los líderes indígenas reprochan que vendan los bienes que les entregaron desde el departamento, puesto que para ellos el transporte tiene que estipularse en las cláusulas de los contratos, además no entienden por qué los representantes legales llegan a las comunidades sin recibos y sin contratos. Por más que se sientan frustrados con un sistema beneficioso pero mal manejado por las instituciones y sus propios líderes, no demandan porque no quiere ver a sus paisanos en la cárcel.

¿Corrupción o malos entendidos?

Proceso establecido por ley y lo vivido en la realidad

La ley establece y reglamenta la manera cómo deben de ser distribuidas las transferencias en las comunidades indígenas cuando ya se encuentra el dinero en poder del Municipio; en cuenta aparte como bien lo estipula la misma, dicho procedimiento se reglamenta de la siguiente manera:

En un principio el art 83 de la ley 715 de 2001 establece que las autoridades indígenas participarán en la planeación del gasto de los recursos, mientras que el Gobernador o el Alcalde se limitaran a la ejecución de los mismos, es decir, los encargados de elaborar los proyectos en los que se describen de qué manera se harán ejecutables los recursos son los líderes de las comunidades indígenas de acuerdo con las necesidades que plantee la misma población.

Tal proyecto se convertirá en un contrato con la entidad municipal, por lo que esta deberá ejecutar lo estipulado en este para el cumplimiento del mismo, para así, no violentar la característica propia del contrato de administración (como el desempeñar única y exclusivamente la función que se le otorgó en el contrato, por tanto no podrá extralimitarse ni exceder los topes acordados) que debe cumplir la administración municipal.

Sin embargo, lo que ocurre en la realidad es que la comunidad indígena solo realiza una lista de sus necesidades, pero en últimas, quienes determinan y eligen para las comunidades el tipo de necesidades a cubrir, es el Gobernador del Departamento y sus colaboradores, enfatizando que estos últimos son quienes realizan el proyecto y cobran a las comunidades por la elaboración del mismo.

Es la ley 715 de 2001 quien contiene la reglamentación de las transferencias y estipula que serán las partes quienes acuerden los pormenores del contrato; siempre y cuando estos no tengan objeto ilícito y causa ilícita. A pesar de lo estipulado en esta disposición normativa, las gobernaciones no son del todo honestas con las comunidades, dado que les dicen que por ley no tienen permitido que sean ellos (el pueblo indígena) quienes realicen las cotizaciones de los

productos o servicios que sean necesarios para cubrir las necesidades de sus poblaciones. Pero por más que se hace una revisión exhaustiva de la norma no se encuentra con dicha prohibición en ninguno de sus artículos.

Es incomprensible, jurídicamente hablando, el sustento normativo para hacer semejante aseveración, y lo peor, la situación no termina allí. Son los miembros de las instituciones públicas quienes hacen los convenios con los proveedores de los productos o servicios que “requieren” la comunidades, en donde tal convenio también llevará a cuentas un sobre costo del producto, para así poder justificar el gasto.

Además, la justificación del gasto no solamente se hace en base al sobre costo del producto, sino que, también se hace en base a justificar las demoras en la compra de materiales que derivan en la espera del representante legal de la comunidad por meses enteros fuera de su comunidad para la entrega de los productos y, en últimas, decir que del monto de las transferencias se deduce la estadía, comida y transporte de la autoridad indígena que se acercó para recibir los bienes y servicios.

El caso Concordia y Chocón

Este caso no tuvo cubrimiento de los medios de comunicación y sin embargo tuvo una trascendencia importante dentro de las comunidades indígenas y no indígenas dentro del territorio Asocauniguvi. Este episodio es el de una Multinacional canadiense que ingresa de forma engañosa a dos resguardos indígenas por lo que se genera un rechazo social generalizado. Varios de los trabajadores que realizaban labores de sísmica en la zona fueron por las Farc-ep, incluido uno de sus jefes. Estos eventos sirvieron como estímulo para que muchos indígenas expresaran su malestar con las políticas extractivas de las multinacionales apoyadas por el Gobierno Nacional. Sirvió, además, para que en las comunidades tomaran conciencia de la forma cómo proceden estas empresas y el perjuicio que puede causar dentro de sus territorios. En consecuencia, aquellos que decidieron vender sus territorios fueron estafados.

No fue el hecho del secuestro lo que ayudó a las comunidades indígenas en la toma de conciencia, fue la reunión como asociación y la deliberación profunda la que permitió concluir que tantos eventos juntos advertían de un perjuicio para sus futuros y su supervivencia étnica.

Las multinacionales saben muy bien y conocen muy bien la estrategia a utilizar para que las comunidades indígenas autoricen los proyectos de extracción de recursos naturales en sus territorios. Las multinacionales tienen una metodología de persuasión en la negociación que consiste en demostrar su opulencia y la de quienes han negociado con ellos. Llegan al aeropuerto de Barrancominas en su propio avión y traen con ellos líderes indígenas de otras zonas que han dado el sí en las consultas previas que les han realizado. Ofrecen maquinaria y mucho dinero, especialmente para el capitán indígena quien da la firma en nombre de la comunidad.

El Estado colombiano elaboró un mapa nacional con ubicaciones exactas de donde estaban los recursos naturales y qué clase de recursos naturales. Este mapa se llama el mapa nacional sobre hidrocarburos. Para nuestro interlocutor Sacerdote,

el Estado colombiano dividió el territorio nacional y cada parte resultante de dicha división, se la entregó a una empresa para que explore y explote los recursos naturales de esa zona que le fue asignada. La zona en que nos encontramos, rica en Coltán, le fue asignada a la multinacional Talisman. (Hombre, mestizo, 2014).

Para las comunidades indígenas, es justamente la debilidad de sus líderes y sus intereses personales lo que ha propiciado la venta de los territorios ancestrales y el peligro de que esta cadena extractiva continúe con aquellos que sea han opuesto.

Para uno de los líderes de la organización Asocauniguvi la base y el fuero interno del indígena es esencial para evitar que la ambición extractiva los alcance:

Es que a veces las bases no conocen las cosas y nunca las sabrán. Nunca sueñan con el bienestar del pueblo y de su larga existencia. La entrada de

las multinacionales fue a comunidades particulares; las debilidades van es en las personas. Antes de llegar ellos sabían que estaban amenazados por las multinacionales. Estas cogieron los paisanos y los bajaron hasta Barranco Minas tratándolos al máximo. Les dieron residencia y comida. El paisano pensó “si aguanta trabajar con ellos”. Les ofrecieron motos, escuela y ganado. (Hombre, indígena puinave, 2014).

La multinacional Talisman no permitió el ingreso de otras comunidades en las negociaciones en estructura de asociación. Su método fue negociar con comunidades particulares aprovechando especialmente aquellas en donde sus líderes no sabían hablar castellano. Esta multinacional aportó traductores indígenas bilingües de la lengua tradicional y el castellano, pero todos los que presenciaron la negociación aseguran que esos traductores ya habían vendido sus conciencias. El mismo líder cuenta que:

llegaron los de Talisman en helicóptero y se iban y llegaban diario en helicóptero. Se pusieron a delimitar el territorio en el mapa de hidrocarburos y dijeron quienes se iban a beneficiar y sólo aparecieron Güerima (que es cabecera municipal del Vichada) y los resguardos de Chocón y Concordia. Hicieron la consulta previa y ellos (los resguardos) la firmaron.

A Concordia le dieron un motor cuarenta y la infraestructura de la escuela sin profesores, sin dinero para sostenimiento y sin administradores. Es decir, solo dejaron el rancho. O sea, negociaron una escuela pero no especificaron más.

En Chocón les dieron ganado pero este también generó un impacto negativo en las comunidades ya que se generaron envidias entre los mismos indígenas, ellos decían que a mí me tocó el más gordo o no me tocó nada. En chocón dieron vacas y ahora están enfermas. El indígena no

mantiene vacas, no saben criarlas, pero reciben lo que les den, les sirva o no.

Y mientras estaban haciendo una carretera (con los mismos indígenas) entre concordia y chocón para hacer un oleoducto, las Farc secuestraron a los topógrafos, a los operarios de las máquinas y al duro de ellos. Ahí quedaron las máquinas y las dañaron. (Hombre, indígena puinave, 2014).

Esta multinacional mandó a veintitrés trabajadores para que iniciaran labores de extracción de recursos naturales en el resguardo y las FARC-EP los secuestraron. El sacerdote de Barrancominas hizo parte de la comisión humanitaria a quienes fueron retenidos ilegalmente por este grupo insurgente. El resultado de esta acción guerrillera, es que esa multinacional no volvió a ejecutar operaciones en la zona.

Los de Concordia y chocón salieron de Asocauniguvi porque vendieron el territorio y que no van a recibir a ninguno de las comunidades porque los desterraron de sus territorios los miembros de Asocauniguvi. Los castigaron por vender mal. Vender mal: es vender a los colonos o a las multinacionales en contra de Asocauniguvi. Vender bien: es vender a la misma comunidad y le dicen al capitán y no es porque se quiera ir, sino porque quiere cambiar de actividad. En las asambleas se burlan de ellos diciéndoles “ahí llegaron los petroleros, los talismán”. Eso a ellos les da pena.

La evangelización de Sophia Müller

Sophia Müller entró a la región como misionera de la congregación “Hacia Nuevas Tribus” de la Convención Bautista del sur de los Estados Unidos en 1944. La religión evangélica que predicaba influenció y transformó toda una generación de indígenas piapocos y puinaves. La idea de un solo dios salvador les sedujo su espíritu, y los seres míticos de antaño no soportaron el proceso racional de la verificación de sus enseñanzas (verificación que no se hizo con la religión evangélica entrante). La idea de la fe controvirtió los procesos lógicos de la experiencia humana

y subordinó la racionalidad al esfuerzo de corazón y a los sentimientos con anhelo de trascendencia espiritual.

Al contrario de la estrategia católica, el método impuesto por Sofía y continuado por otros misioneros evangélicos de las Nuevas Tribus, fue el establecimiento de los predicadores en los mismos asentamientos, el apoyo en la lengua vernácula y la participación en la cotidianidad cultural de las comunidades [...] Junto con el proceso de evangelización, Sofía, concentró y organizó poblados, prohibió manifestaciones culturales tradicionales e impulsó un proyecto educativo a través del cual aseguró el mantenimiento de los preceptos ideológicos básicos de su doctrina. (Uruburu, 1997, pp. 153, 155).

No toda la mitología fue expulsada del imaginario colectivo indígena, solo aquella que se considera mala, satánica o perjudicial. Lo que traduce por ende que solo podían perdurar los mitos buenos, que estuvieran en sintonía con el cristianismo y solo fueran convocados para el bienestar de la comunidad. Los dioses del río, las semillas y del conocimiento tradicional cedieron su espacio a una única entidad benefactora que obsequia sus favores después de la exigencia de una devoción abnegada.

El uso y el respeto por la naturaleza ya no es más el de pedir permiso para pescar, el de rezar los peces para que no enfermen los niños, el de ritualizar la siembra para que el suelo sea fértil y alimente las familias sin escases. Ahora solo se pesca, se caza y se siembra.

La tierra todavía les seca las semillas, muchas veces no deja crecer los cultivos, manda bandadas de aves a alimentarse del maíz naciente, las hormigas devoran cosechas enteras sin piedad y aun así sus explicaciones frente a la escasez siguen siendo cristianas. Aquellos a quienes las sequias por las temporadas agobiantes de calor no destruyeron sus cultivos, argumentan que la falta de oración sincera es la única consecuencia de no tener para comer.

La falta de una relación mítica piapoco y puinave con la tierra desnaturalizó la relación simbiótica indígena-siembra-cosecha. Y la globalización capitalista, que también los ha influenciado, redireccionó el camino de familias enteras hacia la cultura de la acumulación y hacia la dinámica de la oferta y la demanda.

Hemos escuchado, desde la interlocución con ancianos y maestros de escuela indígenas, que algunas tradiciones de los antiguos, como ellos llaman a sus ancestros, aún perduran, pero no intactas. Han sufrido un proceso de sincretismo entre la religión imperante y sus rituales de sanación. Para los piapocos y puinaves, la naturaleza es la principal proveedora de sanación.

Los médicos tradicionales, generación tras generación, han aprendido a conocer sus secretos curativos y de sanción. Ya no se hacen invocaciones rituales como antaño, pero si se hacen rezos cristianos para bendecir las plantas.

Los mitos tradicionales daban a las comunidades que los vivían, a través de su tradición, una forma única de relacionarse con la naturaleza. Muchos de esos mitos tenían que ver con la siembra y las formas más eficientes para cultivar los alimentos; otros mitos, hacían referencia a la relación con el río y de cómo era la forma esencial para afrontar la actividad de pesca y su relación con los mismos peces.

Quiere decir lo anterior, que los mitos establecieron una relación de respeto con la naturaleza, donde se intentaba evitar la sobreexplotación de los recursos y el conocimiento de los ciclos vitales de plantas y animales.

Sin embargo, para uno de los maestros de la escuela piapoco

lo que se cuenta es para que tengan conocimiento porque fueron creencias que tenían. Entonces se cuenta el mito que se tenía antiguamente. Por ejemplo: comer un pescado sin rezar. Se puede convertir en algo. Por ejemplo: cuando se enamora de la familia. Es para tener respeto sobre los

valores familiares. Cuando se mueren nacen convertidos en animales. (Hombre, indígena piapoco, 2014).

El temor se ha perdido por falta de mitos. Los mitos son parte de las mismas creencias, la iglesia dijo que no sigan costumbre de antiguos y se conviertan a la vida religiosa. Se le tiene temor a dios y a la vida. Los niños asisten al culto, pero depende de la familia, porque el papá tiene que explicarle por qué tiene que hacerlo y con cuál propósito se hace. Entonces la moral y la ética la enseñan de acuerdo a las enseñanzas cristianas.

En la comunidad de Guaco Bajo está instalada una iglesia evangélica con nombre **“iglesias bíblicas unidas. Centro de ayuda espiritual”**. Desde esta iglesia, con pastores indígenas de la misma comunidad, se ha venido trabajando desde hace cincuenta años en la evangelización del indígena y su mundo espiritual. Varias personas de esta comunidad nos expresaron que no aprendieron la tradición oral indígena, pero si aprendieron la mitología cristiana.

Le pedimos a un indígena puinave que nos narrara un mito cualquiera de su comunidad y nos narró el génesis de la biblia. Con la única diferencia que veía el Edén como una finca y trataba a dios como el patrón. Identificaban además que el trabajo y las enfermedades y los sufrimientos se derivaban de aquel momento mitológico.

El profesor indígena encargado de enseñar los mitos en la escuela dice:

los mitos se enseñan porque son una exigencia de los patrones (exigencia de enseñanza). Lo hacemos porque me lo piden (Ley). Lo dicto pero no digo si es cierto o no. Solamente aclaro que es algo antiguo. La exigencia la hace el ministerio. Por ley en las comunidades indígenas se tiene que enseñar tradición oral, vida cotidiana, mitos y leyendas de las comunidades por medio de un PEI. Entonces lo hacemos para que los

niños conozcan la historia. Los únicos mitos que perduran son los que han sido constatados con la realidad. Por ejemplo: la caña sembrada con machetes y con manaca. Con machete nacen malas (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Anteriormente se rezaba a la tierra, al palo, al agua para que el niño no se muera. Pero ahora como se vio que no pasaba nada si no se hacía, entonces se dejó de creer en ellos. Los mitos no se actualizaron.

El mismo maestro indígena, dijo:

la gente que siembra el maíz y el loro se los acaba. Yo sembré en Inírida mi cosecha y todo creció bien. Por acá no. Ellos siembran sin pedirle a dios el favor. Es necesario creer de corazón para que dios obedezca. Para que haga lo que pida. Dios es el que da la comida. ¿Por qué están mal? No tiene comida porque viven en su mundana. Ni creen en los antiguos ni en dios (Hombre, indígena piapoco, 2014).

El conocimiento acumulado por años se inscribe en la tradición oral y se transmite de generación en generación. Se someten los relatos fantásticos a la verificación de los sentidos, hasta el punto tal que algunos mitos son verdaderas metodologías de supervivencia.

Ver la naturaleza desde la tradición oral propia les permitió a los antepasados piapocos y puinaves establecer con la naturaleza una relación de armonía. Sin embargo, la evangelización descalificó la validez de los mitos vernáculos y trajo una tradición religiosa no ambientalista.

La tradición oral indígena se perdió con los años y ahora solo se conserva viva en la memoria de los indígenas más ancianos. Las nuevas generaciones crecieron con una religión que emergía en su entorno y que se consolidó con la descalificación de lo diferente. Ahora los adultos no creen en los mitos de sus ascendientes y las historias de antaño solo son un síntoma de nostalgia cultural. De ahí que la evangelización cambió la forma como los indígenas se

relacionan con su entorno. Lo terrenal es pasajero, la vida eterna lejos de sus tierras los espera. La selva se desesencializó y su visión tradicional se perdió.

Un indígena cuenta que:

a pesar de que los pastores y diáconos de la iglesia son piapocos, desde el culto cristiano se imparten enseñanzas de desprecio por la cultura tradicional, refiriéndose a ellas como malas y no buenas. La iglesia está en Guaco Bajo desde hace cincuenta años y muchos de los adultos, desde su infancia, han estado influenciados por la religión evangélica (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Sophia Müller tradujo la biblia al Puinave gracias al conocimiento que adquirió de esta lengua. Utilizó un método que consistía en mostrarles a los y las indígenas fotos o láminas con imágenes de animales o situaciones específicas y les pedía que dijeran el nombre o la traducción en la lengua tradicional. Al final tenía de una misma imagen la traducción en inglés, en español y en Puinave.

Uno de los interlocutores puinave más ancianos comparó el trabajo que estamos haciendo con el trabajo que hacen los antropólogos. Para él era muy importante averiguar y saber cuál era nuestra profesión para poder así establecer diferencias. Según él:

la comunidad no quiere trabajar con los antropólogos porque están patrocinados por el sacerdote de Barrancominas y después de realizar la etnografía solo producen críticas para modificar la simbología evangélica por la católica. Los antropólogos obedecen a las intenciones del sacerdote católico y no respetan que en la comunidad ya somos desde hace muchos años evangélicos (hombre, indígena puinave, 2014).

Los antropólogos no idearon un método novedoso de impacto transformador y solo copiaron el método de Sophia Müller. Pero los indígenas no comprendieron las traducciones

hechas y decidieron despreciar este nuevo embate de cambio simbólico. Es por eso que nos pregunta la profesión, por una bien ganada desconfianza antropológica.

Con respecto a los pastores indígenas, las comunidades de Guaco Alto/Bajo y Minitas también tienen los suyos. Por ejemplo, el de Guaco Alto lo es desde hace veinticinco años. Fue escogido por los misioneros gracias a sus habilidades por hablar tres lenguas: Piapoco, Puinave y Castellano. Él conoció a Sophia Müller cuando él tenía quince años.

Desde el pastor,

ella era viejona de unos cuarenta años, y estaba en la zona enseñando a leer y escribir y buscaba profesores para que les enseñaran a los niños en las conferencias y así fue como aprendieron a leer y escribir. Ella llegó hasta guayabero cerca de san José del Guaviare (Hombre, indígena puinave, 2014).

Otra visión persiste en la mentalidad de algunos ancianos es, por ejemplo, esta de un indígena de la comunidad de Minitas:

ella entró buscando cómo entrar pero no estaba en contra de la cultura. Cuando tenía dominada a la gente comenzó con la religión evangélica. Entonces los viejos enterraron sus instrumentos porque no querían perder su música (enterraron sus carrizos). Lo que no veo bien es que acabara con la cultura. Nunca se han podido defender es de la religión porque acabó con todo antes de que nacieran. (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Para otro indígena de la comunidad de Guaco Alto:

cuando se practicaba el Kubuai se habla de un dios se enfocaba la mirada hacia el cielo. Se llamaba Bonn, los misioneros afectaron por que tocaba nacer lo que ellos decían. No se aceptan ídolos, chicha fuerte, el rezo.

Todo lo botaron al agua para empezar una nueva vida. Se metió la parte occidental. El indígena se volvió más egoísta. El evangelio es el grupo total, nadie es independiente. Egoísmo porque no dan participación en los cultos a otros cultos. No se aceptan en la comunidad pentecostales o los católicos.

Es egoísmo por que no se es servicial y eso genera mucha violencia personal. Solo bendice a aquellas en la iglesia y castiga a los que están afuera. Solo aceptan de Venezuela, no colombiano de la misma religión (Hombre, indígena puinave, 2014).

Entonces, los efectos de la evangelización impartida en sus inicios por la norteamericana Sophia Müller generó cambios importantes y notorios en los patrones de adaptación a su entorno; se promovió, la abolición de todas las jerarquías tradicionales e impuso un nuevo esquema de orden social donde imperaran los pastores evangélicos; se interrumpió, aunque no en su totalidad, el manejo de las plantas para las curaciones. El conocimiento de su uso no se perdió al contrario de los mitos que establecían las normas relativas a su uso; de desapareció, a base de represión, los rituales de paso para adolescentes, en donde se aprendían las normas y valores de su cultura. Adicionalmente, Para Triana (1985) la evangelización también tuvo influencia en la escuela en donde se dejó a los jóvenes sin un esquema cultural claro y les creó una actitud de rechazo hacia su propia tradición; además, la sedentarización de las aldeas les trajo como consecuencia nefasta el agotamiento de la fauna y los recursos silvestres y la localización cada vez más lejana de los sitios de cultivo.

La bonanza del narcotráfico

Desde hace una década, las comunidades indígenas de Guaco Bajo y Guaco Alto son parte de la producción a base de hojas de coca. Ellos llenaron sus conucos con esta planta. Raspaban la hoja para narcotraficantes y recibían su pago de acuerdo a las arrobas que lograban recolectar.

El dinero en mucha cantidad deslumbró al indígena que no estaba acostumbrado a su administración. Ser raspachín se convirtió en un ideal. Familias enteras iban hasta las plantaciones para que el hombre y los niños trabajaran y las mujeres cocinaran.

Los cultivos se olvidaron, los alimentos se olvidaron, la lógica del capital les resultó mucho más atractiva y se volvieron dependientes del dinero. Los embates de la fuerza pública contra este negocio repercutieron en que no se les pagara a los indígenas con dinero, sino con equivalentes en comida. No tener los bolsillos con dinero desmotivó a los indígenas para seguirles trabajando a los narcotraficantes de la zona. Pero la ilusión del dinero les quedó en el imaginario cultural completamente arraigada.

Con la presión del ejército los narcotraficantes no pudieron pagar con dinero y comenzaron a pagar con panela, arroz y blue jeans. A cada producto le ponían un equivalente en dinero y de acuerdo al trabajo se llega a ese equivalente en días, semanas o meses. Los indígenas dejaron esta actividad y decidieron regresar a la siembra de semillas tradicionales, que tenían olvidadas.

El negocio del narcotráfico perdura aún, pero los indígenas no trabajan más a modo de jornal. Ahora son ellos quienes tienen algunas matas y después de raspadas sus hojas, las cambian a los lancheros de la zona por zapatos, ollas o lo que necesiten del menaje doméstico. En conversaciones con los puinaves, se refiere en repetidas ocasiones que ellos eran raspachines de hoja de coca, y otros incluso la sembraron. Le preguntamos a una indígena si todavía sembraba coca. Primero tuvo risa nerviosa y luego nos respondió que sí, pero que muy poquitas, que solamente para hacer *cambalachitos* por ahí. Que ya la hoja de coca no era un negocio porque el ejército logró frenar su producción final y su tráfico ilegal.

Las Farc-ep en contacto permanente con las comunidades indígenas

Este grupo guerrillero intenta regular la pesca de las comunidades. Una indígena de la zona nos contó que desde una de las comunidades cercanas, las Farc-ep habían mandado la razón

de que se acordaran que estaba prohibido pescar para producir pescado seco y que estaba muy asustada porque su papá se fue sin escuchar antes la noticia.

Ella nos explicaba que este grupo guerrillero prohibió a los indígenas pescar con fines diferentes al consumo doméstico.

Ellos no permiten (las FARC-EP) que se sobreexplota el Guaviare y que porque en un futuro nuestros hijos no van a tener nada que pescar (Mujer, indígena puinave, 2014).

Y dice además:

no estoy de acuerdo con esta prohibición porque el pescado seco solo se puede producir por temporadas (enero-abril) y después los indígenas respetamos los ciclos vitales de desove. Estoy más de acuerdo en la prohibición de sacar pescado fresco para la venta porque es todo el año y lo sacan por toneladas (Mujer, indígena puinave, 2014).

En muchas oportunidades las Farc convocan reuniones con los líderes de la zona (indígenas) para tratar temas como la política y la presencia del ejército en el río Guaviare. Uno de los indígenas nos comentó sobre una reunión que tuvieron con las FARC-EP los líderes comunitarios de todas las comunidades indígenas. Los temas versaron sobre organización de la comunidad y eficacia de las guardias indígenas como autoridad tradicional y de los resguardos.

Muchas de las historias referidas a este grupo guerrillero son conocidas por los grupos indígenas de la zona. Por ejemplo, dicen los indígenas que la guerrilla está en el negocio de titanio y explota estas minas en el Shiare (que es un lugar donde se unen cuatro departamentos incluido el Guainía y el Vichada).

Les dijeron a los capitanes que iban a hacer estudio geológico. Contrataban jóvenes para que cargaran los equipos. Se hacían los que

miraban. Pero sabían dónde estaba la mina de titanio. *Lo trabajaba la guerrilla*. Entonces en la operación de gato negro lo dejaron. Después llegaron ingenieros a san José del Guaviare. Pidieron permiso al ministerio de defensa para mirar la mina. La guerrilla los saco. Un grupo de Inírida metió un tractor he hicieron carretera pero no pasó nada. (Hombre, indígena puinave, 2014).

Los mismos pobladores de Barrancominas, que era el epicentro del frente 16 cuyo comandante era alias el Negro Acacio, estaban habituados a la presencia insurgente en sus territorios. Incluso una señora de este corregimiento nos mostró la casa de Fernandinho, el narcotraficante famoso de la zona y dijo que la gente estaba acostumbrada a esas personas. Dijo además:

cuando la guerrilla tenía dominio de la zona el corregimiento era más bonito porque la guerrilla exigía que las calles estuvieran limpias y que todo fuera organizado. Ahora no me gusta el pueblo como se ve por la cantidad de basura que hay en las calles.

De todas maneras cuando nos contaba el asunto de los milicianos y del narcotraficante lo hacía con la su voz en tono bajo. No dijo que no se podía hablar de eso, pero que si era necesario saber cómo se decía.

Los indígenas han tenido todo tipo de encuentros con las Farc. Muchas veces ha sido en momentos de desacuerdo por el proceder autoritario de este grupo insurgente. Uno de los líderes indígenas de la comunidad de Minitas nos relató su experiencia cuando supo del secuestro de un conocido suyo:

nunca usé las armas porque sabía que si portaba alguna, delante de uno de ellos, me ponía en su misma condición y los duelos no sería más que disparos. Yo prefería que los encuentros fueran sin armas y daba ejemplo. Me metía días enteros en la selva, a veces como motorista de un bando y

a veces como cerrajero del otro, siempre con los ojos abiertos, entendiendo qué hacían en la selva y por qué lo hacían. Un día cualquiera, uno de sus paisanos fue secuestrado por la guerrilla y yo sabiendo de sus calidades como padre, decidí rescatarlo. Por si las moscas me lleve mi escopeta de una vez cargada para matar mi comida en el camino.

Y justamente en el momento en que me cuestionaron mis evocaciones al desarme y andaba con una escopeta cargada no dude en decir que si tocaba, mataba gente para comer. Esa es la tradición que mi abuelo me enseñó, que todo lo que matara servía para alimentarse sin importar su tamaño, color, sabor o conciencia. No sobra decir, que gracias a mi tenacidad rescate a mi paisano sin disparar un solo cartucho (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Otros bandos han querido aprovecharse del conocimiento que tienen las comunidades indígenas de su territorio para vincularlos de forma irresponsable al conflicto armado colombiano. Muchos episodios ocurrieron en la época en que Álvaro Uribe promovió la política de los informantes. El ejército visitó a la comunidad de Minitas, de la que uno de nuestros interlocutores indígena era parte, para ofrecerles un sueldo de \$200.000 pesos a quienes quisieran estar en esa red.

Yo sabía perfectamente, por experiencias anteriores, que después de rendir toda la información poseída, el indígena es licenciado por el ejército y días después es desaparecido por la guerrilla. Algunos indígenas que decidieron informar donde estaban las caletas de dinero enterradas por la guerrilla en la selva, después de ser despedidos en el mismo momento en que el operativo iniciaba las excavaciones, se devolvían solos por el monte y pocos minutos de caminata los esperaba el otro bando para desaparecerlos (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Y para ambientarlos al mundo indígena, nuestro interlocutor les contó a los militares lo siguiente:

muchas veces nos han maltratado y es cuestión de buscar en las estadísticas la cantidad de soldados muertos o desaparecidos en la zona que no fueron dados de baja en combate. Que se acuerden de aquellos que se habían muerto ahogados en el río cuando este abrió en dos su cauce y se los trago, o cuando tumbaron varios helicópteros por rayos caídos desde el cielo, o cuando al soldado tal le apareció la calavera de mico que hablaba y enloquecía a quien la escuchara. Todos esos son ejemplos de que con los indígenas las cosas son muy serias y que desde hace muchos años decidimos no soportar más la ambición de poder de los no indígenas en estos territorios (Hombre, indígena piapoco, 2014).

Este indígena del que hablamos, que enfrenta guerrilleros y soldados por igual, sabe que su tierra está en peligro y que los líderes están a punto de venderla. Con tantas batallas vividas siente que la de su territorio está casi perdida. No confía en sus líderes, como muchos indígenas, porque aquellos prefieren el alcohol y las drogas a defender la naturaleza. Sin embargo, ya ha hecho su advertencia, cuando vendan el territorio él tomará justicia por sus propias manos, porque venderlo es como matar su cultura, por tanto, la muerte se paga con muerte.

Para concluir con este capítulo debemos retomar los razonamientos de un líder indígena piapoco que nos advirtió sobre la posibilidad de ver acabar su tradición ancestral como consecuencia de los fenómenos que aquí hemos nombrado como contrarios a una emancipación, y cómo desde ya, ha comenzado a sentir nostalgia por su cultura. Para los piapoco y los puinave la intención final que conlleva esta lucha, parte consignada en este texto, es la de mantener viva su cultura y demostrar que si tienen un conocimiento válido. Entonces nos surge la pregunta: qué será de un indígena en un mundo para el que no fue educado ni adaptado. La respuesta se aboca desde la concepción de que en occidente se tienen normas y comportamientos represores de la diferencia y donde las concepciones de libertad y autonomía son limitadas por panópticos. Por otro lado, los indígenas de la selva amazónica llevan en sus hombros el legado de unos ancestros

orgullosos de sus tradiciones. Sin embargo, su alteridad se les está corriendo como agua entre los dedos, delante de sus mismos ojos. Los viejos con la responsabilidad milenaria de la transmisión sienten el dolor del olvido. No su olvido como ser humano, sino el de su nombre en los anaqueles del presente. Un dolor que se produce como consecuencia de la enfermedad occidental que parece perpetua, los agobia día tras día, años tras año: la intolerancia.

Reflexiones finales

En este texto se identificó, se caracterizó y se comprendió, desde lo jurídico y lo antropológico, las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad de las comunidades indígenas piapoco y puinave de la cuenca del río Guaviare. Lo anterior, gracias a que se ubicó el tema problema en una población específica, se logró dar un entendimiento desde lo jurídico a un fenómeno estudiado desde lo político y desde otras ciencias sociales diferentes al derecho. Adicionalmente, porque se estableció un diálogo entre lo jurídico con lo pragmático — puesto que no fue solamente el abordaje desde lo teórico sino el producto de su enlace con lo práctico— en procura de una emancipación étnica desde lo jurídico, su capacidad vinculante y su relación de intereses con el Estado. Ciertamente, los objetivos planteados fueron claramente delimitados desde el principio de esta investigación, producto de la revisión bibliográfica y la amplia experiencia sobre el tema de quienes asesoraron este trabajo.

Luego se realizó una conjunción metodológica del trabajo antropológico y el jurídico desde los estudios críticos de la ley y la sociología jurídica, teniendo siempre presente que la lucha emancipatoria necesita del derecho pero abordado multidisciplinariamente —desde la antropología, la sociología y la filosofía—. Más aun dado que los movimientos sociales de apego ecológico y cultural al territorio han decidido emprender su camino emancipatorio desde un entendimiento y una propuesta jurídica refundacional del Estado. Advertimos que desde el trabajo de campo se apertura y se facilita la comprensión de la resistencia política que no se logra desde la simple revisión e interpretación de los textos socio-jurídicos.

Las comunidades indígenas vieron viable la inclusión de su emancipación al interior de nuestra propuesta de trabajo, que fue asimilada desde varios frentes, son estos: la conversación del día a día, el compartir con nosotros en escenarios jurídicos —como por ejemplo la realización de una consulta previa, mientras estuvimos en sus territorios—; porque notan que hay personas comprometidas fuera de sus comunidades con sus luchas por la supervivencia; por la resolución de conflictos internos entre indígenas y entre indígenas y no indígenas; y, porque lograron percibir el poder de obligatoriedad y coercibilidad que tiene el derecho.

Sobre las formas de protección de los saberes locales y la biodiversidad, encontramos que estas deben entenderse en términos de posibilidad y que les han funcionado desde varios frentes: para la inclusión; para reforzar su lucha y darle sustento jurídico a su plan de vida; para la visibilización como minorías étnicas; para lograr el apoyo internacional con su movilización como comunidades; para que su resistencia política deje de ir de la mano con las vías de hecho en casos como: la educación, la consulta previa y, en ocasiones, el apoyo de la guerrilla.

El derecho ha demostrado ser de gran ayuda para legitimar la lucha étnica, para resistir, para emanciparse, para su visibilización jurídica, para su proyección como minorías étnicas que pueda desembocar en la generación de reconocimiento y respeto de su territorio por parte de los diferentes actores que los rodean: colonos, actores armados y el mismo Estado. El derecho ya es utilizado por ellos y ellas, pero no ha sido introyectado en sus imaginarios colectivos completamente. Lo anterior, por falta de capacitación jurídica, porque desde los líderes indígenas la educación en normas es mal vista para sus intereses personales (por ejemplo las transferencias), porque aún están aislados y apenas los están alcanzando los brazos estatales, los intereses extractivos y las dinámicas del desarrollo.

Nuestras propuestas para las minorías étnicas son las siguientes:

. La conformación de un conjunto de veedurías compuestas por la base de la comunidad, en las que desde la rendición de cuentas de los líderes indígenas y los funcionarios estatales, puedan verificarse la viabilidad de los proyectos que los afectan, su operatividad y sus resultados. Estos órganos de control comunitario deben ser apoyados desde Asocauniguvi.

. Capacitación en acciones constitucionales desde las asociaciones, las fundaciones, las corporaciones, entre otros, como elemento obligatorio de los planes estratégicos que se hagan en sus territorios.

. Enfocar su lucha emancipatoria desde una perspectiva de alternativa al desarrollo con el propósito de evitar perjuicios de sus intereses por parte del Estado y las multinacionales.

. Para las relaciones entre indígenas y no indígenas, en las que se configuren tipos penales de estos últimos, como por ejemplo: el hurto, el acceso carnal violento y abusivo, la estafa, las relaciones de explotación laboral, entre otros, las comunidades indígenas deben apoyarse en el corregidor o la autoridad estatal que se encuentre en el territorio, exigiéndole a esta mayor participación en sus conflictos, porque actualmente existen vacíos en su jurisdicción especial.

. Solicitar el acompañamiento de abogados es esencial en las asociaciones étnicas (por ejemplo Asocauniguvi) para que por desconocimiento del sistema jurídico no caigan en errores o en malas interpretaciones de la ley que puedan perjudicarlos como comunidad.

Nuestras propuestas para el Estado son:

. Procurarse como institución un mejor manejo de las transferencias porque está claro que desde sus mismos funcionarios es que comienza la cadena de corrupción. Por esta razón, es necesario mejorar los controles a sus funcionarios en el tema de las transferencias con la supervisión de las mismas minorías étnicas, incluidas las veedurías anteriormente propuestas.

. Es necesario un mejor manejo en la consulta previa, siendo más claros al exponer los temas y capacitando mejor a sus expositores. Y es que la consulta previa, desde la fase de pre-consulta debe ser enviada a la comunidad por medio de un borrador con la suficiente anticipación, que demuestre buena fe en la actuación estatal.

. Se debe capacitar a las minorías étnicas en consulta previa con los propósitos de afrontar el proceso con determinación, para mayor comprensión del proceso que se les consulta y para que encuentren mejores interlocutores.

. Revisar con las mismas comunidades los proyectos educativos, puesto que la educación debe enfocarse en sus necesidades como minorías étnicas teniendo en cuenta los ejemplos internacionales sobre el buen vivir. En el caso particular de las comunidades indígenas la educación estatal es más un mecanismo de colonización.

Nuestras propuestas para la universidad son:

. Tomar posición frente a la teoría y la distancia crítica; evitar las recopilaciones teóricas que no tengan un claro impacto social; los grupos de investigación no deben ser solo para la producción de textos que solo llenen anaqueles, sino para aprender a investigar; para concientizar a los y las estudiantes de su responsabilidad con la sociedad y para equilibrar sus intereses personales con alternativas idóneas en favor de las comunidades más vulnerables.

. A las facultades de derecho les proponemos la intención clara de exigir a la comunidad académica campos simbólicos asertivos donde exista una verdadera necesidad y donde el derecho pueda enfocarse y direccionarse en dicha investigación como una alternativa viable de cambio social.

Bibliografía

I. Libros

- Arango, U. (2006) *Proyecto de seguridad alimentaria desde una perspectiva de gestión ambiental en territorios de comunidades embera del Atrato medio antioqueño*. Tesis de maestría no publicada. Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.
- Berche, A.S., García, A.M., y Mantilla, A. (2006). Descripción y protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Jurisprudencia de la Corte Constitucional. En *Colección Textos de aquí y ahora* (pp. 81-124). Bogotá, Colombia: ILSA.
- Cárcova, C.M. (2009). Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho. En C. Courtis (compilador), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho* (pp.19-38). Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- De Obieta, J.A. (1989). *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Dueñas, O. (2009). *Lecciones de hermenéutica jurídica*. Santafé de Bogotá, Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- Duquelsky, D.J. (2009). Derecho y nuevos movimientos sociales. Algunas reflexiones sobre el ambiguo rol del discurso jurídico en los conflictos sociales. En C. Courtis (compilador), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho* (pp.135-154). Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.

- Escobar, A. (1997). Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano. En M.V. Uribe y R. Eduardo (Ed.), *Antropología en la modernidad* (pp.173-206). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- Escobar, A. (2004). Movimientos sociales y biodiversidad en el pacifico colombiano colombiano., ed. Santos y García (Editores). *Emancipación social y violencia en Colombia* (pp.283-321). Bogotá, Colombia: Villegas.
- Fitzpatrick, P. (2011). *El derecho como resistencia: modernismo, imperialismo, legalismo*. Bogotá, Colombia: Universidad Libre.
- García, M. y Rodríguez, C.A. (2003). Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. En M. García y C.A. Rodríguez (compiladores). *Derecho y sociedad en américa latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos* (pp. 15-66). Bogotá, Colombia: ILSA.
- Gargarella, R. (2009). El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema. En C. Courtis (compilador), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho* (pp.109-134). Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Gutiérrez, L. (2014). *La conservación de las semillas como patrimonio de los pueblos.El caso de ASPROINCA en Colombia*. Manizales, Colombia: ASPROINCA.
- Hernández, R., Fernández, C., Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación*. Ciudad de México (D.F.), México: Mc Graw Hill.
- Kelsen, H. El derecho: norma o hecho. El ser y el deber ser. S.D.

- Kennedy, D. (2009). ¿Son los abogados realmente necesarios? En C. Courtis (compilador), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho* (pp.579-594). Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Olarte, M.C. (2011). Prefacio: el derecho como transgresión, respuesta y obstinación. En P. Fitzpatrick, *El derecho como resistencia: modernismo, imperialismo, legalismo* (pp.11-16). Bogotá, Colombia: Universidad Libre.
- Ortega, R. (2005). *Manual para la formación en derechos indígenas*. Quito, Ecuador: COICA.
- Quijano, A. (2008). *Posible y Plurales. Analíticas para no perder el conocimiento*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. *El giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 93-100.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246)
- Quijano, A. (1998). Populismo y Fujimorismo. En F. Burbano (editor), *El fantasma del populismo: aproximación a un tema siempre actual* (pp.171-205).
- Rojas, T. (2002). Plan de Vida. *Palabras para desarmar* (341-350). Bogotá, Colombia: ICANH.
- Sánchez, E., Pardo, M., Flores, M., y Ferreira, P. (2000). *Protección del conocimiento tradicional. Elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación-el caso*

Colombia. Bogotá, Colombia: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

Santos, B. (1998). La pluralidad de los campos sociojurídicos. En *La Globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (pp.19-35). Bogotá, Colombia: ILSA

Santos, B. (2005). *El milenio huérfano*. Madrid, España: Editorial TROTTA/ILSA

Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho* Bogotá, Colombia: ILSA.

Santos, B. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: TRILCE

Santos, B. (2010b). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Santos, B. (2011). Introducción: las epistemologías del sur. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. (pp.9-22). Barcelona, España: CIDOB.

Sieder, R. (2011). Pueblos indígenas y derecho(s) en América Latina. En C. Rodríguez (compilador), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp.303-322). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores

Uribe, C. (2002). Aculturación. En M.R. Serje, M.C. Suaza y R. Pineda (Ed.), *Palabras para desarmar* (pp.25-38). Bogotá, Colombia: Instituto colombiano de antropología e historia.

Wolkmer, A.C. (2003b). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. Bogotá, Colombia: ILSA.

Yrigoyen, R. Z. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En C. Rodríguez (compilador), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp.139-160). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

II. Artículo de revistas

Campillo, A. (2010). Sobre las formas y límites de la emancipación. *ISEGORIA. Revista de filosofía moral y política* (43). 659-669.

Duque, M., Espinosa, I., Gálvez, A., Herrera, D., Turbay, S. (1997). Agricultura sostenible en un bosque húmedo tropical. El caso de los embera de Chajeradó, Atrato medio antioqueño. *Boletín de antropología*, 11 (21), 70-108.

Frankenberg, G. (2011). Teoría crítica. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho*, (17). 67-84.

Libanio, C. (2004). El hambre como una cuestión política. *Tiempo de paz* (74). 68-74.

Peralta, J. (1999). Saber tradicional y biodiversidad. El patrimonio que le queda a nuestra esperanza. *Territorio cultural*, 2, 27-42.

Revista Semana. (2001). Resistencia civil. *Revista Semana*. (1004) 32-34.

Uruburu, S. (1997). Manifestaciones mesiánicas entre los indígenas del Rio Guainía - Rio Negro. *Revista colombiana de antropología* (33). 133-163.

Wolkmer, A.C. (2003a). Pluralismo jurídico, movimientos sociales y prácticas alternativas. *EL OTRO DERECHO* (26). 330-359.

Zuluaga, G. (2006) El derecho a la alimentación. *Perspectivas en nutrición humana* (15).101-113.

Germana, C. (2010). Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano. *Nómadas* (32). 211-221.

Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Tendencias básicas de nuestra época*. 21-65

Quijano, A. (2007). Don Quijote y los molinos de viento de America Latina. *Investigaciones sociales* (16). 347-368.

III. Textos virtuales

Armenta, L. (2011). *La metodología de la investigación científica del Derecho*. Recuperado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/205/dtr/dtr4.pdf>

Castree, N. (2003). *Bioprospecting: from theory to practice (and back again)*. Recuperado de <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3804566?uid=2&uid=4&sid=21102516146667>

Correa, H. D, Ruiz, S. L. y Arévalo, L. M. (eds) (2005). *Plan de acción en biodiversidad de la cuenca del Orinoco – Colombia / 2005 - 2015 – Propuesta Técnica*. Corporinoquia, Cormacarena, I.A.v.H, Unitrópico, Fundación Omacha, Fundación Horizonte Verde,

Universidad Javeriana, Unillanos, WWF - Colombia, GTZ –. Recuperado de <http://www.cbd.int/doc/world/co/co-nbsap-oth-es.pdf>

Duarte, O. (2006). *La bioprospección como mecanismo de cooperación para la construcción de capacidades endógenas en ciencia y tecnología y análisis de las capacidades de Colombia para adelantar procesos de bioprospección*. Recuperado de http://www.ocyte.org.co/esocite/Ponencias_ESOCITEPDF/CI2BRS073.pdf

FAO. (2006). *Cumbre Mundial sobre la Alimentación, 1996. Informe de políticas. Junio, N°2*. Recuperado de: http://www.fao.org/index_es.htm.

Fondo para el medio ambiente mundial. (2008). *Comunidades indígenas y biodiversidad*. Recuperado de <http://www.thegef.org>

Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria. (2001). Recuperado de: www.pesacentroamerica.org/biblioteca/conceptos%20pdf.pdf.

Grupo Semillas (2010). *Principales normas sobre semillas en Colombia*. Recuperado de <http://media.utp.edu.co/.../archivos/...i...de.../8-semillas-de-identidad.pdf>

Melgarejo, L.M., Sánchez, J., Chaparro, A., Newmark, F., Santos, M., Burbano, C., y Reyes, C. (2002). *Aproximación al estado actual de la bioprospección en Colombia*. Recuperado de <http://www.invemar.org.co/redcostera1/invemar/docs/2821AproximacionVAR.pdf>

Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2009). *Política nacional para la gestión de la biodiversidad y sus servicios ecosistémicos*. Recuperado de <http://esimco.net/wp->

content/uploads/2012/10/Politica_Nacional_para_la_Gesti%C3%B3n_Integral_de_la_Bio
diversidad.pdf

Muelas, L. (1997). *Manejo local de la biodiversidad y agroecología. La patente del Yagé.*
Recuperado de <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=a1a1--&x=20154743>

Naciones Unidas. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. (2012). *Los
pueblos indígenas y el medio ambiente.* Recuperado de
<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet10sp.pdf>

Peña, S. (2011). *Curso de metodología de la investigación.* Recuperado de
[http://www.academia.edu/1741486/Metodologia_de_la_Investigacion_Juridica_Tercera_
Parte](http://www.academia.edu/1741486/Metodologia_de_la_Investigacion_Juridica_Tercera_Parte)

Ribeiro, S. (2005). *Monsanto y la soya Argentina.* Recuperado de
<http://www.etcgroup.org/es/content/monsanto-y-la-soya-argentina>

Rodríguez, M. (2011). *Metodologías de la investigación.* Recuperado de
<http://metodologiasdelainvestigacion.wordpress.com>

Roncancio, N. (1998). *Reseña Bibliográfica sobre Chajeradó, el río de la caña flecha partida,
Premios Nacionales de Colcultura.* Recuperado de
[http://www.icanh.gov.co/recursos_user/documentos/editores/202/Fronteras_02/Fronteras_
02_10_resena.pdf](http://www.icanh.gov.co/recursos_user/documentos/editores/202/Fronteras_02/Fronteras_02_10_resena.pdf)

Susz, P. (2005). *La Diversidad Asediada: Escritos Sobre Culturas y Mundialización*. Recuperado de <http://books.google.com.co>

UNCTAD (2000). *Algunas consideraciones sobre la experiencia de Colombia en materia de Protección de los Conocimiento Tradicionales, Acceso y Distribución de Beneficios y Derechos de Propiedad Intelectual*. Recuperado de <http://www.biotrade.org/ResourcesPublications/Proteccion%20de%20los%20CT%20AD B%20y%20DPI%20-%20experiencia%20de%20Colombia.pdf>

Triana, G. (1985). *Puinabe*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/puinabe.htm>

Vélez, G., García, M., Arias, D., Tobón, P., y Camargo, K. (2012). *Propiedad intelectual y patentes. Ley de UPOV 91 sobre semillas*. Recuperado de <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=I1----&x=20157957>

IV. Instrumentos internacionales

Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.

Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (1991).

Decisión Andina 345 de 1993.

Declaración Universal sobre derechos humanos

V. Sentencias Corte Constitucional

Corte Constitucional, Sentencia C-1051 de 2012. M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia C-713 de 2008. M.P. Clara Inés Vargas Hernández. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia C-820 de 2006 M.P. Marco Gerardo Monroy Cabra. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia C-088 de 2001. M.P. Martha Victoria Sachica Méndez. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia C-371 de 2000. M.P. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia C-139 de 1996. MP. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá, Colombia

Corte Constitucional, Sentencia C-104 de 1995. M.P. Hernando herrera Vergara. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia C-282 de 1995. M.P. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia SU-510 de 1998. MP. Eduardo Cifuentes Muñoz. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia SU-039 de 1997. M.P. Antonio Barrera Carbonell. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-353 de 2014. M.P. Mauricio González Cuervo. Bogotá, Colombia

Corte Constitucional, Sentencia T-921 de 2013. M.P. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-652 de 1998. M.P. Carlos Gaviria Díaz . Bogotá, Colombia

Corte Constitucional, Sentencia T-349 de 1996. M.P. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-496 de 1996. M.P. Carlos Gaviria Díaz. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-007 de 1995. M.P. Antonio Barrera Carbonell . Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-342 de 1994. M.P. Antonio Barrera Carbonell. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-188 de 1993.M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz; Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-380 de 1993. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz. Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-406 de 1992 .M.P. Ciro Angarita Barón Bogotá, Colombia.

Corte Constitucional, Sentencia T-428 de 1992. .M.P. Ciro Angarita Barón. Bogotá, Colombia.

VI. Legislación Nacional

Constitución Política de Colombia.

Decreto 1088 de 1993

Decreto 1397 de 1996

Decreto 1634 de 1960

Decreto 1811 de 1990.

Ley 135 de 1961

Ley 1518 de 2012 – Declarada Inexequible por la Sentencia C-1051 de 2012. M.P. Luis
Guillermo Guerrero Pérez. Bogotá

Ley 152 de 1994

Ley 21 de 1991

Ley 27 de 1996

Ley 691 de 2001

Ley 89 de 1890

Resolución 970/2010 del ICA

Anexos

Anexo 1. Mito del Kalawiri

Hace mucho tiempo los animales no encontraban buenos alimentos que comer.

La tierra, sembrada de colores, tenía árboles y flores con ríos y lagunas enmarcadas en playas de arena cálida, pero los animales no conocían el fuego ni sabían cultivar y se veían obligados a comer pepas y hongos de palos podridos.

Un buen día, el perro de agua, Kutzikutzi, a quien le gustaba salir de noche a buscar su alimento entre las ramas de los árboles, sintió un agradable olor, que se hacía más fuerte a medida que avanzaba. Cerro los ojos y se dejó llevar, hasta cuando tropezó con un gigantesco árbol ante el cual quedó extasiado al ver los alimentos que de su rama colgaban: plátano, piña, ají, yuca, caña, chontaduro, marañón... tantos, que solo los niños de hoy los conocen todos.

Kutzikutzi comió insaciablemente, había probado de muchos frutos, pero al que mejor sabor le había encontrado era a la piña. Regresó silencioso, con temor de que los demás animales se enteraran de su descubrimiento y lo dejaran sin alimento; y se acostó a dormir.

El claro de la selva en el que se reunían los animales se inundó de un agradable olor; todos tenían la boca hecha agua y se preguntaban:

-¿De dónde vendrá ese olor tan delicioso?

La lapa notó que el Kutzikutzi abría la boca como si estuviera comiendo y que era de su boca de donde salía tan agradable olor; así se lo comentó al venado, este le contó al loro, el loro sabiéndose conoedor de la verdad, dijo en voz alta:

-El Kutzikutzi no come hongos de los palos podridos.

-Ha encontrado algo mucho mejor- repuso la lapa y añadió: uno de nosotros debe vigilar al Kutzikutzi para saber el buen alimento que come.

Entre los presentes brillaron los ojillos brillantes del picure, Piizi, que dando un paso adelante dijo con resolución: -Yo lo haré-. El perro de agua durmió todo el día, y cuando las sombras caían, salió rápidamente y no se dio cuenta que el picure lo seguía. Llevaba un rato deslizándose por entre las ramas de los árboles, cuando de repente, escucho un extraño ruido que lo hizo mirar para abajo, descubriendo el cuerpo de Piizi, el picure, en la oscuridad; se enfureció

y desvió su camino hacía un pequeño árbol del cual dejó caer una pepas. Cuando Piizi vio las pepas las recogió y regreso llevándolas para que los demás animales las probaran.

Todos las observaron, las tocaron y las olieron exclamando: -Esas pepas son amargas, huelen muy mal.

Al amanecer llegó el Kutzikutzi y ante la mirada curiosa de todos se acostó a dormir.

Aburridos y con la boca hecha agua, los animales se miraban con preocupación.

Entonces, Taba, la lapa, se levantó muy decidida y dijo: -Yo voy a descubrir lo que come Kutzikutzi- y se acostó muy cerca de él para esperar su partida.

Por la noche, cuando el Kutzikutzi se dispuso para ir al gran árbol, la lapa lo asechaba, y mientras él se deslizaba de rama en rama, ella se movía sigilosa entre árboles y matorrales.

Así llegaron los dos animales a la orilla del río, el Kutzikutzi miró, miró hacia atrás malicioso, comprobando si lo seguían –Ningún animal, que no fuera por las ramas de los árboles, podría cruzar el río-, y se agarró de una rama que lo condujo a la otra orilla del río.

Taba miró para todos lados, y con un movimiento rápido se sumergió en el agua y salió al otro lado, donde estaba el gran árbol de los alimentos.

Todo a su alrededor olía delicioso, la lapa se acercó a la raíz del árbol y empezó a comer de lo que había en el suelo; yuca, piña, marañon, ají...

Encima del árbol el Kutzikutzi comía ruidosamente y con su kutzi... kutzi... kutzi... kutzi... pasaba de una fruta a otra, sin darse cuenta de la compañía que tenía.

Cuando la lapa hubo terminado lo que estaba en el suelo, diviso al Kutzikutzi que se deleitaba con una piña, y con muchos deseos de comer, pensó: ¡cae piña, cae!

La piña cayó de las manos del Kutzikutzi y la lapa lo cogió en las suyas partiendo a toda prisa.

El Kutzikutzi, desconcertado y furioso, se lanzó tras la lapa, pero no pudo darle alcance, pues ella no paro su carrera hasta cuando llegó donde estaban los animales reunidos, quienes armaron un fuerte alborozo cuando la vieron llegar con tan rico alimento que todos probaron diciendo: -¡que rico! ¡Huele bien! ¡Sabe muy bien!

Más tarde llegó el Kutzikutzi y sin pronunciar palabra se abalanzó sobre la lapa cogiéndole fuertemente los cachetes, mientras esta se defendía cogiendo al Kutzikutzi por la cintura.

Todos los animales se fueron muy contentos hasta el lugar donde se encontraba el árbol de los animales y al verlo lo llamaron el “árbol del Kaliawiri” pues, pensaron que si tumbaban y sembraban en la tierra los alimentos, estos crecerían y nunca jamás le faltaría comida a los animales.

Trabajaron todo el día, al oscurecer se fueron desplomando uno a uno rendidos por el sueño y el cansancio, sin haber concluido su tarea. A la mañana siguiente no salían de su asombro: ¡el árbol se había cerrado nuevamente! —el árbol del Kaliawiri pertenecía a los dioses— era el comentario de todos, pero aun así decidieron iniciar otra vez el corte, creando a las hormigas bachaco a las que llamaron Kuwe, porque se llevaron las astillas que caían del árbol.

Llegaron todos los animales de la selva, amigos y enemigos trabajando de día y de noche, hasta que pasaron muchos soles y muchas lunas. Un grito de alegría se escuchó en toda la selva y otro de sorpresa robó la sonrisa de los labios de los animales, ¡el árbol del Kaliawiri no caía, estaba colgado del cielo con un bejuco!

Duiri, el arrendajo, voló para saber qué sucedía y con su pico trató de romper el bejuco, con tan mala suerte, que al enterrar el pico la sabia del bejuco salpicó sus ojos dejándolo casi ciego; el pajarito bajó triste y adolorido.

Los animales se decían que no importaba cuanto tiempo duraran tumbando el árbol, ¡lo iban a tumbar! Esta vez. Materi, la ardilla, y su compañero, subieron entusiasmados, decididos a tumbar el árbol del Kaliwiri y para hacer su trabajo con mayor rapidez una de las ardillas se paró sobre el bejuco. Cuando el corte estuvo listo los animales no cabían de contentos: el Kaliawiri se desplomó llenando la tierra con sus plantas; luego los animales fueron sembrando yuca, piña, ají, merey, chontaduro, y con las primeras sombras de la noche, la ardillita colgada del bejuco alumbro como un lucero la tierra cultivada (Avilán, 2006, pp.21-26).

Testimonio fotográfico



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Niña puinave de la comunidad de Guaco Alto.

Todas las fotografías fueron tomadas en el año 2014, por los investigadores en los resguardos de Guaco Alto, Guaco Bajo y Minitas. Agradecemos a las comunidades piapoco y puinave por su amable disposición y paciencia en la realización de este ejercicio fotográfico.

**Base de la subsistencia de las comunidades Piapoco y
Puinave de la cuenca del río Guaviare.**

Casabe.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Mujeres piapocos pertenecientes al resguardo de Guaco Bajo. Estas mujeres se encuentran rayando la yuca brava, así comienza el proceso para la realización del casabe y del mañoco.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Mujer piapoco del resguardo de Guaco Bajo, ella se encuentra pelando la yuca brava.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Mujer piapoco perteneciente al resguardo de Guaco Bajo, cerniendo la masa de la yuca brava.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Mujer indígena piapoco perteneciente al resguardo de Guaco Bajo – Guaco Alto



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Mujer piapoco haciendo casabe, base de la alimentación de los indígenas piapocos y puinaves

La Pesca.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Hombres piapocos pertenecientes al resguardo de Minitas pescando en el río Guaviare.

Las Frutas.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Resguardo Guaco Bajo.



Foto tomada por: Juan Camilo Higuera Murillo. Niña puinave, perteneciente al resguardo de Guaco Alto. La niña sostiene unas uvas caimaronas y unos marañones sembrados por su madre en el territorio perteneciente al resguardo.

Vivienda.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Comunidad Puinave del Resguardo de Guaco Alto.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Casa indígena piapoco del Resguardo de Minitas.

Interacción con el río Guaviare.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Mujer



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Indígenas piapocos del resguardo de Minitas.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Hombre Piapoco perteneciente al resguardo de Guaco Alto viajando contra corriente por el río Guaviare.

Recolección.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Mujer indígena puinave perteneciente al resguardo de Guaco Alto, ella se encuentra recolectando la materia prima para hacer una escoba artesanal.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Mujeres, niñas y niño piapocos pertenecientes a la comunidad de Guaco Bajo. Ellos estaban recolectando la masa de la yuca brava y dándose un baño en el caño.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Mujer puinave perteneciente a la comunidad de guaco alto, en su espalda lleva un katumare con la leña para cocinar.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Mujer y hombre piapocos pertenecientes a la comunidad de Guaco Alto.

Pescado Seco.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Pescado seco de la comunidad Puinave de Guaco Alto.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Pescado seco de la comunidad Puinave de Guaco Alto.

Reuniones.



Foto tomada por: Juan Camilo Higueta Murillo. Reunión de consulta previa realizada con líderes indígenas en el corregimiento de Barrancominas.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Consulta previa realizada a líderes indígenas en el corregimiento de Barrancominas.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Reunión convocada por Fucai con los líderes de la comunidad de Minitas y Asocauniguvi.

La selva y su exuberancia.



Foto tomada por: Juan Camilo Higuera Murillo. Selva de la amazonia colombiana.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Niñas piapocos, pertenecientes a la comunidad de Minitas.



Foto tomada por: Juan Camilo Higuera Murillo. Cuenca del Río Guaviare.



Foto tomada por: Laura Castañeda Ramírez. Cuenca del río Guaviare.