

**LO SAGRADO COMO ARGUMENTO JURISDICCIONAL EN COLOMBIA.
LA RECLAMACIÓN DE TIERRAS INDÍGENAS COMO ARGUMENTO DE
AUTONOMÍA CULTURAL EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.**

JUAN PABLO DUQUE CAÑAS
Código 04-469031

Trabajo de Tesis presentado como requisito
para optar al título de Doctor en Historia

Dirigido por:
ROCH LITTLE
Ph.D. Universidad Laval, Québec
Profesor Universidad Nacional de Colombia

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
Bogotá, 2009

Nota de aceptación

Director

Jurado

Jurado

Jurado

Agradecimientos

Esta investigación se hizo posible gracias a los críticos, aunque amables, comentarios y sugerencias de Martín Kalulambi Pongo, François Correa Rubio, Carl Langebaek Rueda, Stefania Gallini, Marta Herrera Ángel, Fabio Zambrano Pantoja, Mauricio Archila Neira y Germán Mejía Pavony, así como al apoyo irrestricto y permanente del personal académico y administrativo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, y a las personas de la Sede Manizales que confiaron en la importancia de este proceso.

Deseo agradecer a Jesús Ortiz y Nora Díaz por su confianza sin condiciones; a Yanelia Mestre, Cecilia Pacheco y su familia (indígenas arhuacos) por su amistad y disposición, así como a las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y sus autoridades tradicionales; al profesor José Agustín Blanco, por permitir recorrer el camino que él había trazado; a Manuel Horacio Vásquez por su aliento; a Nelson Duque Quintero, Alberto Moreno Armella y Hernán Giraldo Mejía, quienes incentivaron en mí la pasión por la historia; a mis compañeros de estudios doctorales, especialmente a Nara Fuentes, sin cuya amistad y controversia habría sido imposible aclarar las ideas; a Alberto Saldarriaga Roa y Silvia Arango por creer en mi trabajo; a Santiago Paredes Cisneros, Tania Maya Sierra, Ricardo Ramírez Ríos, Luis Carlos Velásquez y Omar Velásquez, por su inestimable lealtad; a Roch Little, en especial, por sus siempre pertinentes consejos, su invaluable guía, su infinita paciencia y su muy valiosa y estimulante amistad; a mi familia toda, y a aquellos que estuvieron cerca de mí en este largo camino, por y para quienes las palabras sobran.

Este trabajo está dedicado a mis padres, Antonio y Rita, mi ejemplo; y a mis hijas, Paulina y Mariana, mi felicidad.

CONTENIDO

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	7
ÍNDICE DE ANEXOS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
1. EL HOMBRE Y EL TERRITORIO: UNA RELACIÓN ESENCIAL.....	31
1.1. EL LUGAR Y EL SER O SER EN UN LUGAR.....	31
1.2. TERRITORIALIDAD Y SUBALTERNIDAD.....	56
1.3. LO SAGRADO COMO MANIFESTACIÓN TERRITORIAL.....	70
1.4. EL SIMBOLISMO DE LO SAGRADO EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA....	80
1.5. DE LA PALABRA AL TEXTO UN MANIFIESTO DE SUBALTERNIDAD.....	90
2. LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN COLOMBIA: UNA HISTORIA DE DESPOJOS...	102
2.1. ENTRAR EN CIVILIZACIÓN: UNA CUESTIÓN DE SUPERVIVENCIA.....	102
2.2. LOS INDÍGENAS EN LA LEGISLACIÓN COLOMBIANA.....	130
2.3. LA LEY ORGÁNICA DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL Y LA PROBLEMÁTICA INDÍGENA.....	158
2.4. LA ACCIÓN DE TUTELA Y LOS DERECHOS INDÍGENAS.....	164
3. LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA: UN TERRITORIO, DOS MUNDOS.....	167
3.1. EXTRAÑOS INTENTOS DE POBLAMIENTO.....	179
3.1.1. San Sebastián de Rábago - 1750.....	182
3.1.2. San Carlos de San Sebastián - 1788.....	192
3.2. EL MUNDO SAGRADO DE LA SIERRA NEVADA.....	199
3.2.1. La tierra de los hermanos mayores.....	202
3.2.2. El origen cósmico.....	207
3.2.3. El centro del universo.....	209
3.2.4. La estructura del cosmos.....	213
3.2.5. El templo es una representación del cosmos.....	215
3.2.6. La Sierra Nevada: el gran poblado espiritual.....	217
3.2.7. <i>Yuluka, alúna y sewá</i> : tres conceptos básicos.....	218
3.2.8. <i>La Línea Negra</i>	221
4. MANIFIESTOS EN DEFENSA DEL TERRITORIO Y LA AUTONOMÍA.....	237
4.1. LA DECLARACIÓN CONJUNTA: UN MANIFIESTO OFICIAL DE SU PENSAMIENTO	240
4.2. TERRITORIO Y AUTONOMÍA: DOS CONCEPTOS ESENCIALES.....	243
4.3. ORGANIZACIÓN OPERATIVA.....	249
4.4. LA ESENCIA DE LO EXPUESTO.....	255
5. EL DERECHO NEGADO.....	258
5.1. LOS MEGAPROYECTOS ESTATALES QUE AFECTAN EL TERRITORIO SAGRADO DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.....	260
5.1.1. La Represa de Besotes.....	262
5.1.2. El embalse del Ranchería.....	265
5.1.3. El embalse de "El Cercado".....	266
5.1.4. El Puerto Multipropósito de Brisa.....	272
5.1.5. Las "Talanqueras".....	285
5.1.6. "Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente	

a los proyectos multipropósito de Puerto Brisa, en Dibulla, y represas en Besotes y Ranchería: afectación a nuestras culturas”: la respuesta oficial indígena.....	290
5.1.7. Los tropiezos del Puerto Multipropósito de Brisa.....	305
5.2. LA LEY FORESTAL.....	317
5.2.1. Primeras críticas.....	335
5.2.2. La Ley Forestal y los derechos de las minorías étnicas.....	354
5.2.3. Más oposiciones: El Foro Nacional Ambiental.....	361
5.2.4. La posición indígena.....	366
5.2.5. Los preámbulos de la aprobación.....	375
5.2.6. Los “intereses oscuros”.....	380
5.2.7. El caso CHEMONICS.....	387
5.2.8. La aprobación de la Ley Forestal.....	392
5.2.9. Una ley parcialmente objetada.....	395
5.2.10. El limbo jurídico.....	402
CONCLUSIONES.....	413
FUENTES.....	418
ANEXOS.....	436

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

CARTOGRAFÍA

Mapa 1. Sierra Nevada de Santa Marta. Localización general.....	12
Mapa 2. Principales rutas comerciales de la Colonia y estructura general del poblamiento, esquematisados dentro de la actual configuración del territorio colombiano.....	180
Mapa 3. Ubicación de la fundación de San Sebastián de Rábago, en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en las proximidades de Valledupar. El poblado original se conserva hoy, y es conocido como <i>Nabusímake</i> , el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.....	183
Mapa 4. Ubicación de la fundación de San Carlos de San Sebastián, en el piedemonte de la vertiente occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	194
Mapa 5. Resguardos indígenas de la Sierra Nevada. Al norte, el Resguardo kogi-arsario, y al sur el Resguardo arhuaco.....	230
Mapa 6. <i>La Línea Negra</i>	234
Mapa 7. Localización de los tres megaproyectos avalados por el Estado colombiano dentro de los Límites del territorio sagrado de la <i>Línea Negra</i>	261

FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1. La Sierra Nevada de Santa Marta.....	22
Fotografía 2. Vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, hacia la provincia del Valle de Upar.....	33
Fotografía 3. <i>Nabusímake</i> . Fragmento de mural localizado en la antigua Misión Capuchina en <i>Nabusímake</i> (San Sebastián de Rábago), Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.....	36
Fotografía 4. Viviendas indígenas en las que se destaca la configuración concéntrica. <i>Nabusímake</i> , Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.....	37

Fotografía 5. Reconocimiento del hombre a través de la identificación con su territorio. Fragmento de mural localizado en la antigua Misión Capuchina en <i>Nabusímake</i> . (San Sebastián de Rábago), Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.....	41
Fotografía 6. Lugar de pagamento. <i>Nabusímake</i> (San Sebastián de Rábago). Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.....	42
Fotografía 7. Ritual kogi, Sierra Nevada de Santa Marta.....	44
Fotografía 8. La montaña como referente espacial simbólico. Cordillera de los Andes.....	47
Fotografía 9. La montaña es concebida como la casa donde habitan entidades espirituales, del mismo modo que la casa es pensada como una montaña sagrada. Poblado arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.....	48
Fotografía 10. La relación entre el hombre y su territorio debe darse de manera secuencial a través de los ritos. <i>Línea Negra</i> , Sierra Nevada de Santa Marta.....	57
Fotografía 11. Muralla perimetral de <i>Nabusímake</i> , el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco..	190
Fotografía 12. Portal de acceso a <i>Nabusímake</i> , el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.....	190
Fotografía 13. <i>Nabusímake</i> , el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.....	191
Fotografía 14. <i>Nabusímake</i> , el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.....	191
Fotografía 15. Proyecto para la Hidroeléctrica de Besotes.....	263
Fotografía 16. Embalse de “El Cercado”, Río Ranchería.....	269
Fotografía 17. Boca del Embalse de “El Cercado”, Río Ranchería.....	269
Fotografía 18. Zanja que impedía el paso al Cerro <i>Jukulwa</i>	279
Fotografía 19. Pagamento frustrado.....	280

Fotografía 20. Carretera que partió en dos el Cerro <i>Jukulwa</i> , uno de los 39 hitos sagrados de la Línea Negra.....	283
Fotografía 21. Indígenas ubicados al borde de la carretera que partió en dos el Cerro <i>Jukulwa</i>	283
Fotografía 22. No hubo consulta sobre el Puerto Multipropósito de Brisa S.A.....	284
Fotografía 23. <i>Gunmaku</i> , “Talanquera”. Sierra Nevada de Santa Marta.....	289
Fotografía 24. Carretera que dividió en dos el Cerro <i>Jukulwa</i>	314
Fotografía 25. Carretera que dividió en dos el Cerro <i>Jukulwa</i>	314
Fotografía 26. Carretera que dividió en dos el Cerro <i>Jukulwa</i>	315

GRÁFICOS

Gráfico 1. Aprensión espacial estática denominada “irradiante”. (De acuerdo con los planteamientos de Leroi-Gourham).....	39
Gráfico 2. Aprensión espacial dinámica denominada “itinerante”. (Adaptación a partir de los planteamientos de Leroi-Gourham).....	39
Gráfico 3. Aprensión espacial dinámica denominada “itinerante”. Variable espiral. (Adaptación a partir de los planteamientos de Leroi-Gourham).....	39
Gráfico 4. La montaña como <i>axis mundi</i> , centro del mundo, Sierra Nevada de Santa Marta.....	47
Gráfico 5. Representación de la Ley Moro, Ley de Origen.....	202
Gráfico 6. Configuración territorial de la Sierra Nevada, recreada en la estructura de los templos indígenas.....	206
Gráfico 7. Estructura biconica del cosmos indígena de la Sierra Nevada. (Tomada de la investigación Saminashi. Arquitectura y Cosmogonía en la construcción kogi).....	214

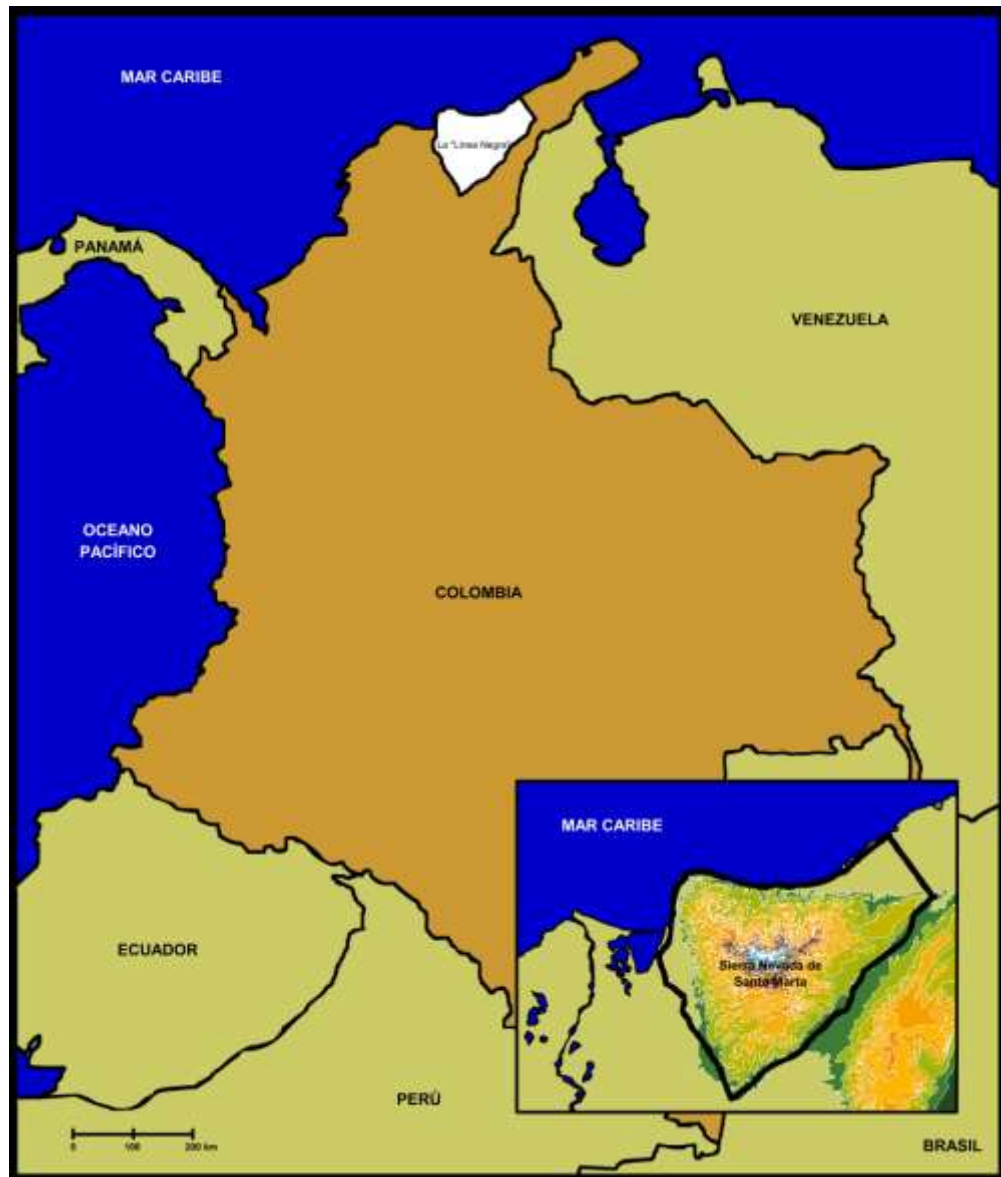
Gráfico 8. Templo kogi como representación del universo. (Tomada de la investigación Saminashi. Arquitectura y Cosmogonía en la construcción kogi).....	217
---	-----

TABLAS

Tabla 1. Cuadro temático sobre la legislación colombiana referida a los derechos de los indígenas.....	143
--	-----

ÍNDICE DE ANEXOS

ANEXO 1. LEGISLACIÓN COLOMBIANA REFERIDA A ASUNTOS INDÍGENAS.....	437
ANEXO 2. SENTENCIAS DE TUTELA RELACIONADAS CON LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.....	453
ANEXO 3. SENTENCIA C-030 DE 2008 DE LA CORTE CONSTITUCIONAL.....	455
ANEXO 4. DECLARACIÓN CONJUNTA DE LAS CUATRO ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA PARA LA INTERLOCUCIÓN CON EL ESTADO Y LA SOCIEDAD NACIONAL.....	457



Mapa 1. Sierra Nevada de Santa Marta. Localización general.

INTRODUCCIÓN

En Colombia se escuchan ahora voces que antes eran inaudibles. Una de ellas, mostrándose con creciente fuerza en las últimas décadas, es la de los pueblos indígenas. Sus reclamos exigen ser revalorados en el marco de una historia nacional que, ideológicamente unívoca, hasta ahora ha insistido en incluirlos, pero a costa de despojarlos de sus valores y creencias culturales propias. La problemática gravita alrededor de consideraciones étnicas y culturales a partir de las cuales los indígenas reclaman el respeto hacia sus diferentes visiones del territorio, enfrentadas a la idea de una ciudadanía hegemónica y a la creencia en que el valor del territorio está dado, específicamente, desde lo económico. Estas nociones han sido reconsideradas, en los últimos años, gracias al incremento de las investigaciones sobre la temática de la historia territorial colombiana y a la necesaria confrontación de sus diversas, y con frecuencia opuestas, concepciones.¹ Las voces que ahora se levantan no son simples

¹ Se han desarrollado múltiples análisis sobre las culturas de la Sierra Nevada y sobre las problemáticas sociales que ahora la afectan. Antecedido por Konrad Preuss y Eliseo Reclus, sin duda los extensos trabajos de Gerardo Reichel-Dolmatoff se establecen como la base sustancial de todo acercamiento, junto con los de Alicia Dussan, Juan Friede o Milciades Chaves, pero no se debe desconocer la importancia de la actividad reciente de otros que también han profundizado en esa brecha abierta. Sin duda, los trabajos de investigadores como Carlos Alberto Uribe, Luis Guillermo Vasco, Carl Henrik Langebaek, Margarita Serje, Guillermo Rodríguez Navarro, Luisa Fernanda Herrera de Turbay, Silvia Botero, Lola Luna o Carlos Cesar Perafán, nos han despertado el ansia de encontrarnos con esa otra Colombia viva. Tampoco puede desconocerse el trabajo de Fundaciones como Pro-Sierra, las cuales han posibilitado, de una u otra forma, la interacción de los actores, ni debe pasarse por alto el valor de las inquietudes de Jaime Salcedo Salcedo por revalorar lo indígena en Latinoamérica, y sobre todo, la disposición de los pueblos indígenas y sus organizaciones para que su pensamiento sea conocido.

personificaciones de reflejos espasmódicos carentes de sentido histórico, ni son insurgencias espontáneas. Por el contrario, representan configuraciones discursivas serias y complejas, con objetivos claros y programas metódicamente concebidos, voces que han ido afinando su lenguaje para expresar, con claridad, sus aspiraciones ante su interlocutor, con la pretensión de que éste comprenda el profundo sentido de sus palabras. Como consecuencia, su pensamiento ha empezado a ser perceptible, a ser desocultado, y a adquirir un papel más protagónico en las dinámicas históricas del país. Se hace necesario, por tanto, revisar críticamente esta historia para hacer las enmiendas pertinentes, para analizar los reclamos susurrantes de las porciones de la sociedad nacional antes ignoradas, para vislumbrar los hechos históricos de una manera tal que nos permita establecer bajo qué condiciones algunos han sido considerados como trascendentales mientras que otros no, para establecer los motivos por los cuales la historiografía dominante le ha adjudicado a lo indígena un valor menor o inexistente, y bajo qué ideología y con qué intereses han sido organizados y seleccionados aquellos que han conformado nuestra historia. Sólo así será posible aproximarse a la articulación de una memoria colectiva que tenga una auténtica utilidad social,² para evitar caer en los frecuentes usos y abusos de una historia de la cual se han nutrido las ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas.³

² FONTANA, Josep. ¿Para qué sirve la historia en un tiempo de crisis? Bogotá: Pensamiento Crítico, 2004.

³ HOBBSBAWM, Eric. Sobre la historia. Barcelona: Crítica, 1998.

El interés de los estudios recientes por el tema no carece de sentido. Responde al auge internacional por el análisis de la dimensión económica de la geografía y del desarrollo regional. Como consecuencia, ha resurgido el interés académico por su investigación, uno que no apareció en las décadas precedentes a pesar de que en ese momento se practicaron políticas regionales activas que buscaban entender las complejidades territoriales que, en ese momento, no se ajustaban a los planteamientos teóricos vigentes. El renacimiento de la cuestión territorial en Colombia, propiciado por la tendencia descentralizadora y regionalista de la Carta Constitucional de 1991, está ligado a las reformas estructurales de la economía y la globalización y su impacto territorial, con un marcado énfasis en lo medioambiental, en el conflicto armado, y en el interés de la sociedad en la promoción del desarrollo económico. A su vez, el auge de los movimientos internacionales para la consagración del derecho a ser diferente y a la supervivencia de grupos humanos minoritarios en peligro, ha incitado y exigido la revisión de las concepciones culturales que se mostraban obsoletas y el entendimiento del territorio como un derecho fundamental antes no concebido ni valorado como tal.

El vacío jurisdiccional que hoy se ha generado es tan evidente en la Sierra Nevada de Santa Marta como en las demás tierras indígenas de Colombia, donde se confrontan cada día las reclamaciones de las comunidades indígenas por la consolidación coherente de sus territorios (mediante procesos de restitución de tierras usurpadas y el reconocimiento y ampliación de los resguardos

tradicionales), y la imposibilidad permanente de ejercer su autoridad tradicional sobre el territorio reclamado. La aceptación de su autonomía con argumentos legalmente establecidos se encuentra, sin embargo, enfrentada con la realidad de disputar este control con otro tipo de autoridades, éstas de carácter medioambiental y geopolítico (sin mencionar las varias fuerzas de la ilegalidad), y la consecuente restricción del diálogo entre las comunidades indígenas y el Estado.

En la Sierra Nevada de Santa Marta existe la *Línea Negra*, como se denomina el límite territorial sagrado de los pueblos indígenas que ancestralmente hoy viven allí: los *kogis*,⁴ los *ikas*, los *wiwas* y los *kankuamos*. Este límite, sin embargo, no coincide, en lo geográfico, con las delimitaciones de los resguardos actuales. Compuesta por una serie de puntos específicos para la realización de rituales tradicionales, y considerada como el límite verdadero de su espacio territorial, es ignorada con desdén por el Estado, a pesar de que su existencia y valor han sido reconocidos jurídicamente desde 1973. Esto ha generado fuertes confrontaciones con autoridades ajenas, con el consecuente y preocupante vacío jurisdiccional que hoy permanece.

⁴ Etimológicamente, los *kogi* también son conocidos como *cágaba*, *kággaba*, *kägaba*, *cogui*, *koghi*, *kogui* o *köggaba*. En este trabajo se optó por utilizar el nombre *kogi*, en lugar de *kogui* debido a que, a pesar de que el uso de este último está muy generalizado en la actualidad, se ha acogido la indicación de Gerardo Reichel-Dolmatoff, de que su utilización puede resultar más correcta ya que es el equivalente fonético de la autodenominación de los *kogis*, como derivación de la palabra con la cual ellos designan al jaguar. No obstante, se ha respetado la designación hecha por cada autor referenciado en esta tesis, razón por la cual en algunos apartes del trabajo aparecen también otros nombres, como *kogui*. (REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991. p. 7).

De acuerdo con las normas constitucionales y los fallos tutelares, el reconocimiento de la singularidad cultural y su autonomía, según parámetros tradicionales propios, debe cumplir, para su reconocimiento, con características de homogeneidad verificable, razón por la cual el análisis acertado y profundo de su correlación con los límites sagrados del territorio que aún hoy habitan se presenta como argumento contundente para que el Estado garantice el ejercicio efectivo de la autoridad indígena y la preservación de las tradiciones sobrevivientes, como justa salida ante una realidad geopolítica que, de alguna manera, desconoce estos derechos constitucionales al superponer diversos controles, intereses y jurisdicciones sobre un mismo espacio.

Durante la conquista, en la Sierra Nevada de Santa Marta se produjeron, como mecanismo de resistencia desesperada, migraciones urgentes de quienes se opusieron al pacto o al sometimiento ofrecido por las empresas conquistadoras lideradas por personajes como Pedro de Lerma, Alonso Marín, el capitán Feria o el teniente Palomino.⁵ Innumerables poblados indígenas fueron abandonados por sus moradores para dirigirse, con premura, a las tierras altas y casi inaccesibles de ese difícil contexto topográfico serrano. La consecuencia directa fue el reordenamiento espacial y la confrontación inter-étnica de gran magnitud, escuetamente documentada en el siglo XVI por algunas crónicas españolas. El Repartimiento de tierras y la Encomienda consolidaron el comercio transatlántico,

⁵ TOVAR PINZÓN, Hermes. Relaciones y visitas a los Andes, Siglo XVI, Región del Caribe. Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993. p. 62.

y los colonos se implantaron como ejes transmisores del movimiento económico a gran escala, apoyándose en los dictados de la Corona española que, desde 1503, aceptaba la esclavitud de los indígenas con la intención de convertir a los hombres en elemento de cuantificación religiosa y mercantil. Bajo este nuevo esquema espacial, aparecieron nuevos núcleos urbanos bautizados según las normas hispánicas, la mayoría sobre los restos aún cálidos de poblaciones indígenas pre-existentes. Pero la soberanía de la Corona en los territorios coloniales, con el ordenamiento espacial y político fundamentado en el corregimiento, y su manejo por los cabildos o, bajo ciertas circunstancias, por las capitanías a guerra, ocurrió de manera singular en el caso de las tierras del Caribe. Allí se presentó una superposición de modelos de ordenamiento espacial coexistentes con grandes extensiones de tierra que permanecieron por fuera del control estatal monárquico. Este fenómeno también se hizo evidente en las tierras altas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en los territorios que permanecieron bajo el dominio de pueblos indígenas culturalmente homogéneos, pero con una extensión cada vez más reducida alrededor de los páramos y las cumbres heladas.

La Constitución neo-republicana de 1821 ordenó la división de los resguardos que se habían estructurado durante la Colonia y la parcelación de las tierras de los indígenas, con el pretexto de cumplir con los preceptos ilustrados de la igualdad ciudadana, y de acuerdo con los cuales tales espacios se habrían establecido sobre una preferencia inequitativa a los indios con respecto a los demás componentes sociales de la incipiente Nación. Esta nueva circunstancia,

que declaraba embargables los territorios de indios que, aunque pequeños, permanecían intocables, fue permanente durante buena parte del siglo diecinueve hasta que, mediante la Ley 89 de 1890, se estableció la protección de los resguardos que aún subsistían en Colombia en ese momento y la restauración de la autoridad de los cabildos. A pesar de que esta ley buscaba determinar la forma en que debían ser gobernados los pueblos indígenas considerados “semi-civilizados”, con un evidente tinte racista, en forma contradictoria ella misma sirvió eficazmente para detener, por un tiempo, la división y enajenación de los territorios indígenas ante el empuje de un campesinado sobre cuyos hombros se dejó la responsabilidad de poblar el nuevo país y ponerlo a producir. Sin embargo, aunque la política de extinción de las comunidades indígenas continuó, la trascendencia histórica de la Ley 89 de 1890 radica en que, con ella, se inició un proceso lento, pero imparable, de recuperación de territorios indígenas por las comunidades sobrevivientes, extendido a lo largo del siglo XX. Aún hoy ésta es esgrimida como argumento legal básico por las organizaciones indígenas como sustento legislativo histórico de sus reclamaciones sobre los territorios que consideran suyos por tradición.

Ahora bien, ante los reclamos indígenas que buscan se reconozca su derecho a la autonomía cultural y territorial, el Estado exige como fundamental la demostración histórica del dominio ancestral sobre sus territorios. Ha requerido, para los casos de reconocimiento de los espacios territoriales de las comunidades indígenas, demostraciones tangibles de su unidad y permanencia a través de

esquemas rituales vivos y representaciones materiales de su cultura, es decir, pruebas corroborables de la existencia de un patrimonio material e inmaterial propio que permitan interpretar que hacen parte de las dinámicas de supervivencia cultural de estas comunidades. Es en esta instancia donde se presenta, como elemento fundamental de sus reclamaciones, el énfasis en la relación simbólico-religiosa de su delimitación territorial en un entorno geográfico que consideran sagrado, factor trascendental para asegurar la transmisión de sus creencias tradicionales. Debido al vacío gestado cuando desde lo constitucional se refiere a una supuesta y pretendida autonomía jurisdiccional en los territorios indígenas mientras que, al mismo tiempo, se superponen diversas autoridades actuantes, el análisis histórico de tales elementos se presenta como indispensable para la definición de este conflicto. En este sentido, la Constitución Política de 1991 reconoció y avaló la existencia de territorios indígenas en Colombia, y la capacidad de sus propias autoridades para ejercer funciones jurisdiccionales como reconocimiento de la innegable multiculturalidad de la Nación. En cada uno de estos territorios se reconoce la existencia de dicha autonomía de acuerdo con normativas y características culturales propias, con la condición de que no sean contrarias a las leyes de la República y a la Constitución, y a la existencia de reglas coordinadoras entre ellas y el Sistema Nacional Judicial.⁶ Se marcó así una

⁶ Sobre las consideraciones existen estudios pormenorizados que es recomendable consultar para que, quien se interese por este tipo de investigaciones, amplíe su mirada sobre la cuestión territorial en Colombia. Esta problemática ha sido analizada en trabajos entre los que se destaca “Nuevos enfoques del desarrollo territorial: Colombia en una perspectiva latinoamericana”, de

Edgard Moncayo Jiménez, para establecer una comparación con la legislación de los países de la América Latina. En “Bases para la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas - ETIs-“, de Enrique Sánchez, Roque Roldán y María Fernanda Sánchez, se expone un completo análisis sobre la posición del gobierno para la composición legal de los territorios indígenas desde la óptica establecida por la constitución colombiana. Igualmente, son importantes los trabajos de Darío Fajardo Montaña “Espacio y Sociedad. Formación de las Regiones Agrarias en Colombia” y “Propuesta para algunos contenidos del proyecto de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT), referidos en especial a asentamientos humanos y sector agrario”. Es necesario también considerar la descentralización constitucionalmente establecida, para lo cual resulta conveniente la revisión de “La cuestión territorial”, de Jaime Castro, “Región e Historia. Elementos sobre el ordenamiento y equilibrio regional en Colombia”, de Orlando Fals Borda, y “Colombia. País fragmentado, Sociedad dividida”, de Marco Palacios y F. Safford. El estudio de David Camargo “Lógicas del poder y regulación de espacios” contribuye a entender las dinámicas y multiplicidades del poder sobre el territorio, al igual que trabajos como “Notas sobre planeación e organismos públicos”, de Gustavo Aponte Santos, “Jurisprudencia constitucional y territorio”, de Carlos Mario Molina Betancur, “Los nuevos y viejos escenarios del ordenamiento territorial en Colombia”, de Miguel Borja, “Ordenamiento territorial en Colombia”, de Alberto Mendoza Morales, “Propiedad y territorio en la Constitución de 1991”, de María Mercedes Maldonado, y “Acerca de la Ley Orgánica de Ordenamiento territorial”, de Mauricio Vasco, entre otros. Los estudios realizados por Marta Herrera Ángel resultan indispensables para el análisis de la configuración de los territorios indígenas en el período de conformación republicana que permita comprender la incidencia política y social de las leyes que se estudian. Uno de los trabajos más completos realizado hasta ahora sobre la relación de la justicia nacional y los indígenas es el trabajo “Justicia y Pueblos Indígenas de Colombia”, de Esther Sánchez Botero. Dada su importancia, este documento se constituye en pieza fundamental para la revisión y análisis de la problemática jurisprudencial indígena. Otros trabajos que recogen la encrucijada de las consideraciones legales de los indígenas dentro del sistema legal colombiano son: “Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social”, de Cristian Gros, “La Constitución del 91 y los Derechos Humanos: Prodigalidad en libertades, derechos y garantías”, de Carlos Gaviria Díaz, “Acción de tutela: Sentencias tutelares indígenas, ejemplo de protección a minorías”, de Juan Manuel Charry, y “La Constitución de 1991 y los indígenas: Nuevos espacios de participación política”, de Beatriz Londoño Toro, entre otros. También lo son “Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión”, de Carl Langebaek, y “Encrucijadas de Colombia Amerindia”, de Luis Guillermo Vasco. El trabajo sobre las leyes indígenas de los kogi, “Sistemas Jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule”, de Carlos César Preafán Simmonds, es esencial para el entendimiento de la concepción tradicional de territorio y autonomía entre los indígenas.

diferencia sustancial con la Constitución precedente, la de 1886, en lo referido al principio de igualdad de los connacionales ante la ley, toda vez que la carta constitucional de 1991, “[...] sin abandonar la teleología de la igualdad ante la ley,



no parte de una preexistencia de ésta en la realidad, sino del reconocimiento de la diferencia”.⁷

La sentencia T-634 de 1999, de la Corte Constitucional, precisó que los resguardos tienen un ámbito territorial, y la T-188 de 1993 sostuvo el derecho a la propiedad colectiva sobre los territorios y su importancia esencial para las culturas y valores espirituales de estos pueblos. Bajo tales aspectos, el reclamo de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, para que

⁷ PERAFÁN SIMMONDS, Carlos Cesar. *Sistemas Jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura, 1995. p. 14.

sea reconocido y avalado su territorio espiritual, adquirió trascendencia constitucional, pero terminó enfrentándolo con la distribución del territorio geopolítico colombiano (Fotografía 1).

En esta constante, la Sierra Nevada de Santa Marta, denominada por los indígenas *U'munukunu*, es el territorio en el cual están escritas las leyes y la historia de los indígenas del lugar, y se encuentra geográficamente demarcada por sitios sagrados, los cuales sólo pueden cumplir con su función, la de proteger el corazón del mundo, si actúan intercomunicados. Siendo un espacio delimitado bajo criterios culturales y religiosos en el que se integran las dimensiones espaciales y cosmológicas de la Sierra como territorio ancestral de los pueblos indígenas, el Estado colombiano reconoció, inicialmente a través de la Resolución 002 del 4 de enero de 1973, y luego por medio de la resolución N° 837 del 28 de agosto de 1995,⁸ que estos han delimitado de manera ancestral su territorio mediante unas líneas imaginarias llamadas “negras” o de “origen”, que conectan radialmente los sitios sagrados con el Pico Bolívar –cerro *Gonawindúa*– para garantizar el flujo de las fuerzas espirituales que mantienen el equilibrio del mundo. El interior de este territorio presenta puntos geográficos estratégicamente situados cuyo origen corresponde a los citados preceptos religiosos y cosmogónicos, estipulados según configuraciones geográficas sagradas y a los trayectos astrales en los correspondientes solsticios y equinoccios anuales. Varios de estos centros son ceremoniales y ya han sido citados en las descripciones de

⁸ La resolución N° 837 de 1995 reformó el artículo 1° de la resolución 002 del 4 de 1973.

investigadores como Konrad Preuss.⁹ Estos lugares sagrados, relacionados con los centros poblados, se mantienen como núcleos estructurales del dominio sobre el territorio. En estas resoluciones se acepta que las dos concepciones territoriales, la radial y la perimetral, corresponden a dos modelos categóricos diferentes: por un lado, una cosmogónica, espiritual, dinámica y holística del territorio, y otra geométrica planteada como el límite territorial que el gobierno encuentra necesario para la articulación intercultural y su consecuente protección como entidad cultural autónoma. El Estado colombiano aceptó así, para todos los efectos, la delimitación de este territorio sagrado a través de 39 hitos, pero, al tiempo, el mismo ha debido enfrentarse con lo arbitrario de la aplicación jurisdiccional de varias autoridades sobre un mismo territorio. La solicitud para que se hiciera este reconocimiento está ligada a la concepción del territorio como contenedor de la identidad cultural y donde está escrito el futuro de los pueblos. Es también el lugar donde habitan las entidades naturales y espirituales, espacio que les fue encargado a los indígenas para asegurar el orden sagrado y la integralidad de sus componentes como principio de unidad cultural. Pero ante la desintegración de este territorio, como consecuencia de procesos de expropiación, reclaman la reunificación de los que consideran los tres fragmentos: el territorio de resguardo (el legalmente reconocido como tal), el de ampliación de resguardo (el que aspiran obtener mediante procesos de saneamiento de resguardo) y la *Línea*

⁹ PREUSS, Konrad Theodor. Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. Parte I. Santa Fe de Bogotá: Colcultura, 1993. p. 60.

Negra (el que consideran ancestral, y por tanto, original). En contraposición, el gobierno tiene otra perspectiva, la de un territorio con diversos componentes: político-administrativo (tres departamentos y más de una decena de municipios), jurídico-ambiental (con injerencia de entidades como el Ministerio de Medio Ambiente y tres corporaciones autónomas regionales), territorios especiales ambientales que se asumen como una sola ecoregión estratégica (dos parques nacionales), y territorios indígenas (resguardos kogi-arsario y arhuaco). En este sentido, las pretensiones demarcatorias con las cuales las organizaciones indígenas presentan la *Línea Negra* tienen también alcances jurisdiccionales para el control de recursos naturales, entendidos estos como componentes esenciales de su estructura cultural.¹⁰ Sin embargo, el panorama se muestra hoy más preocupante que nunca. El desplazamiento constante se ha convertido en el protagonista de una historia que no merece ese fin. La Constitución de 1991 se mostró, en muchos casos, como la salvaguarda jurídica de sus intereses, hasta ahora. ¿Pero para qué sirve ésta, si el Gobierno nacional y los regionales insisten en ignorarla o transformarla, de acuerdo con el vaivén de sus intereses? ¿Cuántas leyes y megaproyectos seguirán apareciendo con su sed económica que arrasa las riquezas de las culturas indígenas que han sobrevivido? Parece no haber respuesta esperanzadora por el momento, pero en la defensa de la Constitución

¹⁰ ULLOA, Astrid. La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: ICANH, 2004. p.138.

colombiana, y en la insistencia de su aplicación, puede estar la ilusión de que el país logre, algún día, el nivel de equidad y de respeto debido.

El presente trabajo analiza la configuración de las reclamaciones de autonomía territorial de los grupos indígenas colombianos, sustentadas en el reconocimiento constitucional de su diversidad cultural, demostrando que, sin abandonar sus concepciones tradicionales sobre el territorio ancestral, los grupos indígenas colombianos han dispuesto sus reclamaciones interpretándolas a través del lenguaje jurídico establecido por las leyes del Estado colombiano. La necesidad de hacerlo se justifica en los llamados a repensar a los indígenas, en este caso los de la Sierra Nevada de Santa Marta, como lo propone Carlos Alberto Uribe, quien sostiene que, en contra de la tradición antropológica que ha visto en los pueblos de la Sierra una continuidad casi invariante sostenida en la concepción de esta región como refugio, la realidad es que los indígenas han debido enfrentarse a cambios sociales, económicos y políticos mientras hacen todo lo posible por seguir siendo indígenas en un mundo dominado por los “hermanitos menores”.¹¹

Son tres las interrogantes esenciales que estructuran este trabajo, a través de las cuestiones básicas del qué, el cómo y el por qué:

¿Qué se estudia? Se analizan las reclamaciones de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta que buscan la garantía de su derecho a ejercer

¹¹ URIBE TOBÓN, Carlos Alberto. La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional. En: François Correa Rubio, ed. Encrucijadas de la Colombia Amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. p. 71.

autoridad y a tomar las decisiones dentro de su territorio sagrado tradicional, la *Línea Negra*, mediante los argumentos legales y constitucionales que las avalan.

¿Cómo se estudia? Se exponen tres argumentaciones: en primer término, la estatal, representada en los actos legislativos históricamente relacionados con el derecho de las comunidades indígenas para preservar sus sistemas culturales, los cuales inciden en su visión de territorio; segundo, las reclamaciones oficiales de las organizaciones indígenas, mediante las cuales se inaugura el documento escrito como manifestación estratégica, directa y homogénea de la voz de los indígenas; tercero, las pruebas de particularidades culturales que respaldan su condición a través de la existencia de una triple dimensión cosmogónica-territorial-arquitectónica que replica su configuración estructural y que prueba que el concepto de territorio hace parte integral de su visión cultural.

¿Por qué se estudia? Por la necesidad de demostrar que la multiculturalidad, aceptada desde la Constitución Política de 1991, está ligada a realidades diversas que se representan, en toda su complejidad, en las concepciones del territorio que, como las indígenas, difieren de la del Estado.

Para dilucidar estas cuestiones esenciales, el trabajo está configurado en cinco partes. En la primera, para comprender el problema de la territorialidad, se recurre a los necesarios acercamientos transdisciplinares, como medida para establecer la relación simbólica que existe entre el hombre y su territorio, y que, en casos como el de las comunidades indígenas, se muestra trascendental para que cada individuo alcance su esencialidad cultural a través de ritos que vinculan sus

mitos con los espacios que habitan. La segunda parte esquematiza la traumática realidad de los territorios indígenas como temática en la historia colombiana y la forma en que esta dinámica ha virado, al menos en la legislación, a favor de los indígenas, a partir de la Constitución de 1991 y de los esquemas conceptuales revisados de los Derechos Humanos. En la tercera parte se presentan dos caras de una misma moneda, la de una historia territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta que sólo anecdóticamente aparece, tomando fuentes que nos muestran los pocos y extraños intentos coloniales por desarrollar políticas de poblamiento en la región, mientras que, por otro lado, se esquematizan las principales relaciones que involucran culturalmente al indígena de la Sierra Nevada con ésta como su territorio sagrado, de acuerdo con las creencias tradicionales que han sobrevivido, evidenciando esquemáticamente la complejidad de esta imbricación y la necesidad de su preservación. En la cuarta parte se analizan los documentos oficiales de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta que se inauguran como fuentes históricas de reclamación dentro de la estrategia adoptada para unificar sus intereses y criterios, a manera de puente metodológico que permita establecer el diálogo intercultural para la recuperación y protección del territorio sagrado que es la *Línea Negra*. Finalmente, en la quinta parte, se revisa la situación histórica reciente según la cual, desde el Gobierno nacional, se ha insistido en desconocer, con recurrencia, los derechos que con dificultad han sido aceptados legalmente a los indígenas, afectando su principio de autoridad y autonomía, y que ponen en riesgo no sólo la supervivencia cultural de las

comunidades de la Sierra Nevada, sino también su equilibrio medioambiental. Se presentan aquí, para demostrarlo, el trámite legislativo de la criticada y fallida propuesta de Ley Forestal, y una serie de megaproyectos que han buscado implementarse dentro de los límites del territorio sagrado, pasando por encima de los correctos criterios de concertación jurídicamente establecidos por la Constitución nacional para proteger las tradiciones y los territorios de las minorías étnicas. Se exponen las delicadas circunstancias, tanto por la actualidad de su tema como por la gravedad de lo acaecido, pues, a través suyo, se ha hecho evidente que en los últimos gobiernos no se ha tenido reparo alguno en desestimar o modificar una legislación constitucional en el momento que ésta se convierte en un escollo para sus intenciones geopolíticas y económicas.

A pesar de la profusión aparente de trabajos que se han desarrollado teniendo como eje central la Sierra Nevada de Santa Marta, poco interés parece despertar entre los historiadores, debido, tal vez, a que este territorio se ha mostrado un tanto al margen de una historia que sigue intentando construir el mito de la nacionalidad colombiana, especialmente ante la cercanía de la celebración del bicentenario independentista. Se trata de un ejercicio investigativo que presenta la manera en la que las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han estructurado sus reclamos para explicar y defender la *Línea Negra*, su territorio sagrado, hasta alcanzar un nivel de organización tal que los ha hecho protagonistas históricos de su propio futuro en el contexto nacional. Han reconfigurado su discurso de defensa cultural, el cual, aunque conserva su

contenido tradicional propio, se implementa ahora bajo la figura jurisprudencial de un Estado que constitucionalmente ha reconocido su diversidad, pero que aún presenta vacíos en su aplicación práctica. Para hacerlo, han pasado de ser personajes pasivos a protagonistas primordiales de la configuración territorial de la Nación, con la pretensión de que la pluralidad de dominios jurisdiccionales, en un Estado unitario descentralizado, sea correctamente resuelta a favor de su autonomía indígena. De ser así, será posible que, entre otras consecuencias, las organizaciones indígenas logren, con las mismas reglas de los *hermanos menores*, hacer coincidir los límites territoriales de los resguardos indígenas con los límites sagrados de su territorio: la *Línea Negra*.¹²

¹² El interés personal por el desarrollo de este trabajo tiene dos antecedentes puntuales: en el año 2002 se realizó una investigación interdisciplinaria en la que participamos, como autores, Oscar Salazar Gómez, médico que ha mantenido vínculos con algunos grupos indígenas por su labor, la antropóloga Gloria Elsa Castaño Alzate, y quien escribe estas líneas. En la mencionada investigación, titulada "Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construcción kogi" se logró establecer un análisis tipológico de las construcciones tradicionales de los indígenas kogi, quienes habitan la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se demostró que en la elaboración material de las construcciones arquitectónicas más trascendentes aparecían profundas y complejas creencias, de acuerdo con las cuales, cada vez que se levantaba una de estas edificaciones, se recreaba ritualmente el acto mítico de la génesis del mundo. Así, se comprobó que existe una relación directa entre la estructura formal bicónica del cosmos de los indígenas de la Sierra Nevada y la configuración espacial de los templos, en una relación de auto-semejanza que se replica desde la inconmensurable forma del universo hasta el espacio minúsculo de los hombres. Por sus resultados, esta investigación fue galardonada con el Premio Carlos Martínez Jiménez, categoría Teoría, Historia y Crítica, de la XVIII Bienal Colombiana de Arquitectura, 2002. Tuve allí conocimiento del concepto de la *Línea Negra*, referido a los límites del territorio que los indígenas consideran sagrado. Debido a que la investigación sobre la arquitectura kogi había evidenciado la mencionada relación cosmos-arquitectura, fui comprobando que, en efecto, en el término intermedio, el del espacio territorial, éste esquema también parecía replicarse: el bicono. A medida que, durante estos años, fui concentrándome en las indagaciones, comprobé que, en efecto, era evidente que la forma del cono visible que encontramos en las edificaciones y en el cosmos es la misma que se configura territorialmente mediante los 39 puntos sagrados que componen perimetralmente la *Línea Negra*, y que se conectan con el punto más alto de la Sierra Nevada. El cono territorial, en consecuencia, existe. De esta manera, el territorio hace parte fundamental de la complejidad cultural de los indígenas, apareciendo como componente de esta triple dimensión compuesta por el cosmos, el territorio y la arquitectura. La segunda investigación precedente fue

1. EL HOMBRE Y EL TERRITORIO: UNA RELACIÓN ESENCIAL

1.1. EL LUGAR Y EL SER O SER EN UN LUGAR

El hombre ha establecido, tradicionalmente, una profunda relación de carácter existencial con el área que habita. Desde las culturas arcaicas, hasta los pueblos indígenas que han tenido la suerte de no desaparecer bajo la presión de un mundo culturalmente globalizante, la relación que se ha establecido entre ambos, contenedor y contenido, adquiere significaciones simbólicas que van más allá de la simple propiedad sobre la tierra. El hombre se une con el territorio en sus ritos para trascender el tiempo y alcanzar su verdadera esencia, su ser totalmente manifestado. Las siguientes son algunas consideraciones sobre el fuerte vínculo sagrado que se ha establecido entre el hombre y la tierra desde las culturas

realizada entre los años 2004 y 2006, con la participación de Oscar Salazar Gómez como coautor, y con la tutoría del antropólogo François Correa Rubio. En esta ocasión se demostró la existencia de un mito indígena que relaciona la configuración formal de una tipología de puentes que sólo se encuentran entre los indígenas kogis, en la vertiente norte de la Sierra Nevada, con la creencia ancestral de que en estas construcciones se personifica el espíritu de un *máma*, un hombre sagrado. Con el nombre de “JAKKÁ. El mito del hombre-puente. Puentes indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta”, en este trabajo se recopilieron los relatos que describían el mito por el cual un *máma* se transforma en puente para proteger a la comunidad, y cómo, tras la construcción material de cada uno de éstos, se desarrolla un rito para que el espíritu del *máma* se incorpore en él. Es la razón por la cual, desde los niños hasta los mayores, los kogis identifican y describen, en términos antropomórficos, las partes y el todo: el espinazo, las costillas, la cabeza, etc. Así, el puente es un espíritu que se apoya en sus cuatro extremidades mirando hacia arriba y abre su tronco para que los hombres pasen caminando por su columna, apoyándose en las costillas abiertas para servir como barandas. De esta manera se comprobó que los mitos están enlazados estrechamente con los acontecimientos y objetos cotidianos, en prácticas que siguen efectuándose y con creencias que determinan la concepción sobre la propiedad de los territorios. Esta investigación fue financiada con la Beca Nacional de Investigación, Área de Patrimonio Material, del Ministerio de Cultura de la República de Colombia, del año 2006.

aborígenes, que aún prevalece en lo indígena, y que deben ser tenidas en cuenta para comprender, en su verdadera dimensión, la compleja dinámica histórica de la configuración territorial en el país.

La relación que se da entre un territorio y los seres que pueden habitarlo adquiere un significado trascendente cuando este nexo se configura desde las concepciones culturales del “existir en un lugar” determinado y de la esencia cultural de tal existencia. El comportamiento social y territorial de los pueblos indígenas se sustenta en complejas creencias configuradas por un fuerte nexo establecido entre su devenir personal y la entidad supra-humana, de carácter simbólico-ritual, que existe en todo lo que les rodea. Siendo así, resulta necesario establecer las singularidades de esta inter-pertenencia para entender el por qué y el cómo se establece esta simbiosis, una que encadena la existencia singular de cada hombre con el espíritu de su entorno. Si no se entiende la profunda complejidad de esta situación puede parecernos carente de sentido la insistente reiteración cultural de aquellos que justifican su esencia sólo en la medida en que se ata y valida a través de la existencia, delimitada y reconocida, de su espacio territorial (Fotografía 2).



Fotografía 2. Vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, hacia la provincia del Valle de Upar
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas)

Ha sido esta relación una constante en el comportamiento humano desde las sociedades pre-modernas y, cuando se ha pretendido explicarla, se ha debido recurrir siempre al mito, al símbolo, al rito, como garantía de justificación, inclusive cuando, en un medio culturalmente arcaico, se presentan manifestaciones lingüísticas diferentes que dificultan su comprensión, o porque simplemente no existe una estructuración teórica explicativa que se ajuste a nuestras lógicas. A pesar de ello, lo cierto es que, a través de estos mitos, se han elaborado complejos y coherentes sistemas de afirmaciones acerca de la realidad de las cosas, esto es, de su propia conciencia de existir en un lugar. No obstante, para poder comprender el verdadero sentido que se encierra en ellos, es necesario

realizar un ejercicio de aproximación comprensiva desde una posición tan diferente como la nuestra.

Conviene advertir, de antemano, que en búsqueda de la relación entre un espacio contenedor y un ser que es contenido en él, se ha caído no pocas veces en la cuestionable aceptación de que es posible un cierto determinismo geográfico sobre las capacidades de los hombres, el cual condicionaría, en mayor o menor grado, el desarrollo cultural de un grupo humano dependiendo del lugar en el que se nace y se vive. Por el contrario, vale la pena aclarar que la expresión del vínculo intrínseco que se establece entre el hombre y su territorio es referida aquí al necesario encuentro de las características específicas de ambos, unidas a la manera de una conexión única y singular entre ese hombre y el espacio particular que ocupa con sus congéneres, para la formación de una sola entidad a través de la cual se logran manifestar las dos esencias participantes: la del hombre y la del territorio que habita.

Desde disciplinas como la ecología se han aportado, al respecto, una serie de consideraciones que se incorporan a la discusión sobre los nexos entre el hombre y el espacio que le rodea. Se propone, entre otras cosas, que en el medio ambiente se configuran fuertes relaciones de dependencia e interdependencia, de parasitazgo y solidaridad, que propician la convivencia de los organismos que comparten un espacio limitado, y en el cual se interrelacionan sus dos componentes, la espacial-biótica y la orgánica-abiótica. Sin embargo, cuando en estos sistemas ambientales intervienen funciones que no están genéticamente

establecidas, la función de nicho, con la cual denominan al necesario equilibrio de las relaciones de interdependencia en un medio ambiente específico, se desorganiza. No siendo genéticamente condicionado, este desequilibrio sólo es producido cuando entra un componente adicional, el cultural, una condición exclusivamente humana que Andre Leroi-Gourham define como capacidad técnico-estética para producir artefactos.¹³ Valiéndose de este carácter, el hombre interviene, utiliza y transforma los ecosistemas que habita, construyendo una intrincada estructura cultural. Augusto Ángel Maya sostiene que el medio ambiente en el que participa el hombre se presenta como una plataforma *tecno-estética-instrumental* de la especie humana, un sistema socio-cultural pletórico de relaciones internas que, en esencia, difiere de los hábitats no humanos porque, en estos últimos, no existen leyes que no sean productos de prácticas y decisiones determinadas genéticamente. Por el contrario, en los hábitats humanos se presentan formas adaptativas en las cuales la técnica, como principio expresivo, y la estética, como principio creador, desempeñan el papel principal. A través de la relación tecno-estética así establecida se dan las prácticas simbólicas entre las comunidades y los territorios en los que viven o actúan. En otras palabras, el hombre se vale de su ingenio, recurre intencionalmente a su razón para adecuar el espacio en el que vive, pero también para justificar, para sí, su presencia en éste y su propio comportamiento. También es necesario que, por tratarse de una relación

¹³ LEROI-GOURHAN, André. El gesto y la palabra. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.

que se expresa a través de una intrincada estructura mental, el sujeto que existe en este espacio tenga conciencia de ello, lo identifique, lo humanice y se habitúe a él haciéndolo parte de sus costumbres (Fotografía 3).



Fotografía 3. *Nabusímake*. Fragmento de mural localizado en la antigua Misión Capuchina en Nabusímake (San Sebastián de Rábago), Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta. (Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas)

Pese a que, por lo general, se cree que el hábitat del hombre primigenio se redujo a espacios como los socavones de configuración natural, con lo cual podrían establecerse paralelismos con los animales, Leroi-Gourhan afirma que es más exacto pensar que, si bien el hombre se aprovechó circunstancialmente de un cierto tipo de cavernas que le resultasen habitables, su vida se desarrolló en espacios de cobijo artificialmente elaborados alrededor de un punto central y el

aire libre que constituía su entorno.¹⁴ Sostiene que es éste el punto de partida en el que aparece la estructuración del espacio que conoce, con esta primera abstracción, mental y cercana, del caos desconocido que le rodea.



Fotografía 4. Viviendas indígenas en las que se destaca la configuración concéntrica.
Nabusímake, Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas)

Organizó su mundo sistemáticamente y, con la construcción de tiendas y chozas, no solamente concibió un bienestar técnicamente posible, sino que también expresó, simbólicamente, un comportamiento cultural, con una triple necesidad: crear un medio técnicamente viable y eficaz; asegurar un marco para el sistema social; y ordenar el espacio circundante a partir de su propio centro existencial (Fotografía 4). Así, el hábitat humano es el símbolo concreto del sistema social, estructurado y simbolizado entre lo íntimo, que es él mismo, y lo

¹⁴ Ibid., p. 310.

exterior. Leroi-Gourhan plantea, además, que, a partir de la ubicación e identificación de este centro, el mundo circundante se percibe y reconoce por dos vías: una estática, que le permite, desde su foco, reconstruir los círculos sucesivos que van amortiguándose hacia fuera, hasta los límites con lo desconocido que ya no se atreve a transgredir; y la otra dinámica, sólo posible a través del recorrido espacial para ser conocido y para acostumbrarse a él. Estas dos vías de aprensión espacial las denomina, en su orden, *irradiante* e *itinerante*. En la estática, *irradiante*, se estructura el territorio mediante la marcación del centro de su mundo y el establecimiento anillos de control concéntricos que entre más cerca están del núcleo son más íntimos, reconocidos, ordenados y protegidos (Gráfico 1). Por otro lado, la vía dinámica, *itinerante*, implica múltiples recorridos del territorio, los cuales se estructuran radialmente desde el centro de su mundo hasta puntos geográficos reconocibles en los límites externos de su territorio. Podríamos inclusive considerar que, a partir de lo planteado por Leroi-Gourham, el sistema *itinerante* puede darse, a su vez, de dos maneras: la primera, como se ha descrito, con recorridos que van directamente desde el centro de su espacio hasta la periferia, en una doble direccionalidad de ida y regreso (Gráfico 2), mientras que la otra, en una especie de combinación entre las formas *irradiante* e *itinerante*, se estructura como un recorrido que se va desplegando mediante puntos intermedios que son visitados en una especie de barrido desde el centro hasta la periferia, y viceversa, pero no en forma radial sino en una forma de espiral que, al trazar su trayectoria, reconoce todos los anillos que conforman el espacio (Gráfico 3). Todas

estas vías constituirían, así complementadas, la estrategia de identificación y control necesario sobre el territorio. En este sentido, la aprensión espacial itinerante presenta la imagen del mundo a partir de un derrotero que se repite alrededor del centro vital que ha establecido, que se reconoce, asociado con las peregrinaciones secuenciales y con la idea de temporalidad recurrente.

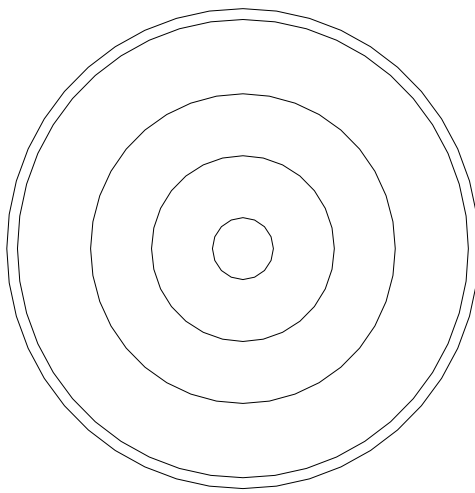


Gráfico 1. Aprensión espacial estática denominada "irradiante".
(De acuerdo con los planteamientos de Leroi-Gourham).

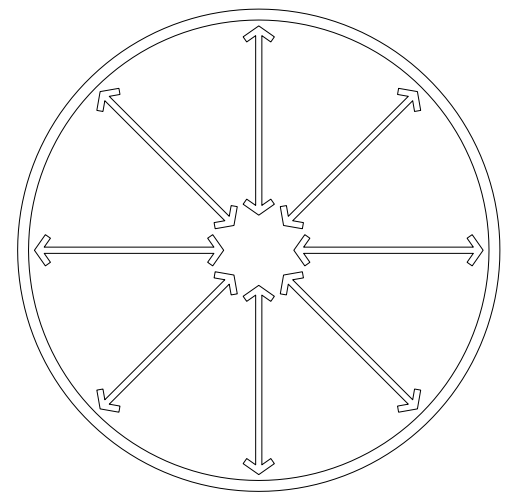


Gráfico 2. Aprensión espacial dinámica denominada "itinerante".
(Adaptación a partir de los planteamientos de Leroi-Gourham).

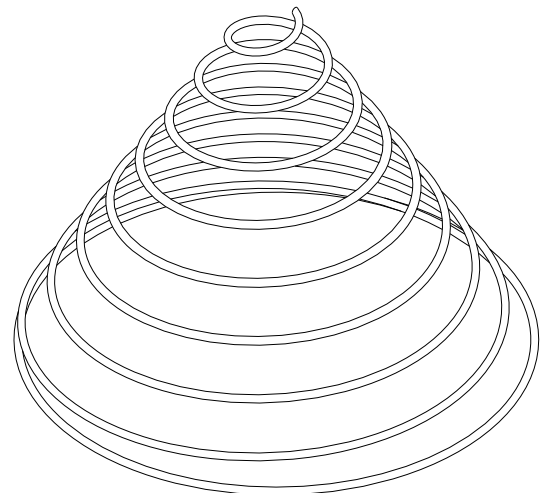
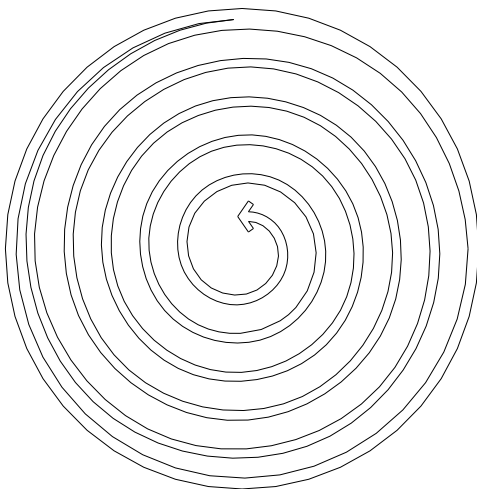


Gráfico 3. Aprensión espacial dinámica denominada "itinerante". Variable espiral.
(Adaptación a partir de los planteamientos de Leroi-Gourham).

Desde las teorías del habitar, Martin Heidegger analiza la relación entre el hombre y el lugar, y propone una visión ontológica de este nexo definiendo los conceptos de ubicarse y morar en una zona, de *ser* en un espacio y habitarlo, como una identificación plena entre el ser y el lugar que ocupa, su hábitat. Es decir, que entre otras cosas, habitar es el modo en que el mortal es sobre la tierra, protegido de todo aquello que, por desconocido, le resulta profundamente intimidante. Para hacerlo, para ser plenamente, para establecer el contexto protector que le resulta tan necesario, el hombre habitante debe, en términos heideggerianos, *salvar* la tierra. Con salvar la tierra Heidegger quiere significar la delimitación clara del espacio en el cual el hombre vive y que asume como suyo, especificando lo que considera un cuadrante protector esencial (*das gievort*) entre el cielo, la tierra, los divinos y él mismo.¹⁵ A través de este salvamento, de esta delimitación, el hombre se identifica con su territorio, lo marca, lo simboliza, lo mitifica, lo ritualiza. Pero, sobre todo, se reconoce a sí mismo a través de esta identificación (Fotografía 5). Esta demarcación simbólica es posible si se considera que ni los objetos ni los actos humanos son intrínsecamente autónomos porque no es factible que una acción humana, determinada como trascendente, se dé espontáneamente sin el concurso de fuerzas ontológicas diferentes, y que, por tanto, existe una estrecha relación que se determina y condiciona mutuamente.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. Construir habitar pensar. En: Filosofía, Ciencia y Técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 197-219.



Fotografía 5. Reconocimiento del hombre a través de la identificación con su territorio. Fragmento de mural localizado en la antigua Misión Capuchina en Nabusímake (San Sebastián de Rábago), Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta. (Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas)

Tanto un objeto como una acción o un territorio, se vuelven reales porque entran a existir, mediante un proceso ritual, en una realidad que trasciende la simple existencia material que se percibe de ellos. Para entenderlo, puede resultar conveniente analizar los conceptos que entran en juego cuando nos referimos al territorio y al hombre como partícipes de una relación que ya es, de acuerdo con lo expuesto, esencialmente, religiosa. Según las consideraciones expuestas por Mircea Eliade, una piedra o un territorio pueden llegar a ser asumidos como sagrados cuando sus formas insinúan una participación simbólica determinada o porque se cree que pueden hacer parte de una hierofanía específica.¹⁶ Una pequeña piedra puede sugerir alguna semejanza formal con otros objetos que hacen parte de la estructura sagrada de una cultura o porque se identifica con

¹⁶ ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Barcelona: Altaya, 1995.

elementos participantes de los ritos de la fecundidad. Un horizonte montañoso también puede presentar características que permitan insinuar una cierta similitud con otras formas reconocibles, como siluetas antropomórficas, o porque se intuye una conexión divina entre su perfil y el recorrido cíclico de los astros cuando aparecen en la mañana o desaparecen en el crepúsculo. Cuando un objeto, un lugar o una acción va alcanzando su sacralización porque se le relaciona con algún mito, éste o éstos se saturan de ser, de realidad. Abandonan su cotidianidad intrascendente y se vuelven partícipes del mundo sagrado. Así, a la manera de receptáculos fundamentales, se manifiestan como poseedores de una fuerza particular, especial, diferente de las cosas ordinarias (Fotografía 6).



Fotografía 6. Lugar de pago.
Nabusímake (San Sebastián de Rábago), Resguardo Arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas)

Sin embargo, irónicamente, el acto que se considera importante como para ritualizarse basa su singularidad, precisamente, en que no se trata de un acto inaugural que se efectúa por primera vez, sino en que es la repetición de otro, ése sí originario, que le dota de esencia.¹⁷ Es decir, que la significación de los actos humanos está ligada, explícitamente, a que constituyan la repetición conmemorativa de una acción primordial sagrada, una especie de re-manifestación de un suceso mítico, de un modelo primigenio que se re-presenta, que se re-nueva, que aparece otra vez tan simbólicamente trascendente como el acto inicialmente acaecido en tiempos míticos que inauguró su sacralidad. Así, las creencias tradicionales conciben todas sus actividades como la repetición de aquellas primeras acciones realizadas inicialmente por otro, deidad o humano. Es la manera en que cada hombre adquiere un valor trascendente, una especie de sentido existencial, porque hace lo que otro ya hizo, llenando su vida de repeticiones ininterrumpidas de gestos que han sido inaugurados por otros.

Resulta obvio que, como lo advierte el propio Eliade, la existencia está así repleta de paradigmas, de determinaciones que lo que hacen es remitir permanentemente al hombre a un origen mítico. Dentro de esta mitificación de su mundo hay que concederle a los lugares, y a los objetos fabricados por el hombre, un simbolismo específico que le permita manifestar su propia realidad, su

¹⁷ Esta fuerza, de acuerdo con Mircea Eliade, puede radicar en su forma o en su sustancia. Una roca, por ejemplo, puede ser considerada sagrada porque es lo que el hombre no es: invulnerable, resistente al tiempo, incomprensible. Su forma y cualidades perceptibles son el fundamento de su sacralización. Las piedras pequeñas pueden convertirse en sagradas porque están impregnadas por su forma simbólica o de origen, como las perlas del mar, o porque se las relaciona con ritos específicos de sacrificio, de juramento, de consagración.

identidad, su inclusión dentro de la compleja estructura cultural en la que entra a participar (Fotografía 7).



Fotografía 7. Ritual kogi, Sierra Nevada de Santa Marta.
(Fotografía cedida por Jesús Ortiz y Nora Díaz).

¿Por qué es necesario que un objeto, un territorio o un gesto humano adquiera un valor trascendental? Como hemos visto hasta ahora, Eliade considera que éstos alcanzan sentido cuando renuevan un acto primigenio, cuando lo hacen presente de nuevo, manifestándose con igual intensidad que la primera vez. La

forma en que efectivamente se adquiere la verdadera y esencial realidad puede resumirse en tres agrupamientos, propuestos por Eliade: Primero, los elementos que adquieren realidad porque están en función de la imitación de la génesis del mundo en la que participan, ligada a la representación formal del arquetipo celestial. Estos elementos se relacionan, generalmente, con la hierofanía religiosa. Segundo, los espacios como las ciudades, los templos o las casas, cuyo proceso constructivo implica, simbólicamente, su configuración como centro del mundo. Al ser asumidos como tal, estos espacios permiten reconocer su entorno e identificarlo como el contexto territorial del que hace parte el hombre. Al registrarlo desde su centro, esclarece el territorio que habita y se acostumbra a él, le asigna nombres y así lo rescata del caos inicial, e implementa sobre él una jerarquía espacial centralizada que representa el orden que ha inaugurado. Tercero, es posible que los rituales o actos que son profanos, pues hacen parte de las acciones cotidianas intrascendentes que cada hombre desarrolla en su vida particular, resulten significativos porque adquieren sentido al refrendar actos representativos que, pese a no repetir circunstancias míticas cosmogónicas, sí han sido realizados en el pasado por dioses, héroes o antepasados de importancia. Los del primer y tercer grupo se justifican a través de la repetición de un precedente que le resulta trascendental al hombre, de su continua y secuencial re-presentación ritual, mientras que los del segundo son una manifestación del ordenamiento estructural del mundo que le rodea, orden a través del cual se implanta en su territorio determinando un dominio simbólico y espacial sobre su

espacio, reconociéndolo, incorporándolo a su vida, ritualizando la configuración del lugar en el que se establece y mora, y al cual identifica de allí en adelante como el centro de su mundo.

Para simbolizar su entorno, el hombre establece un referente cósmico arquetípico que identifica como patrón divino, paradigmático, que busca replicar formalmente a través de la configuración espacial de su territorio con la misma forma que asume su cosmogonía. Al hacerlo, ritualiza su espacio y le hace partícipe de sus mitos, pretendiendo que el lugar que habita, su territorio, sea una representación fiel de ese símil universal que le es esencial y necesario para justificar culturalmente su propia existencia. Con ello logra representar el mundo que conoce, para diferenciarlo del ámbito oculto de lo desconocido al que teme porque no lo identifica. Es la razón por la cual, cuando se toma posesión de un territorio, la primera acción que se realiza es la de ritualizar el acto cosmogónico de la creación, la salida del caos mediante la inauguración del orden, el bautizo. Esta transformación de caos en cosmos le confiere al territorio, antes desconocido, el orden que le otorga realidad, una que llega a su esencia absoluta cuando ese objeto, ese acto o ese espacio, ha adquirido una connotación sagrada porque se le relaciona con lo mítico.

El centro como referente espacial simbólico, según Eliade, se encuentra fuertemente ligado a territorios en los cuales existe un relieve montañoso cuya presencia se establece como protagonista esencial de los mitos y rituales. La

montaña sagrada es considerada en muchas culturas como el punto de reunión entre el cielo y la tierra (Fotografía 8).



Fotografía 8. La montaña como referente espacial simbólico. Cordillera de los Andes.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).

Bajo esta premisa, la montaña se convierte en el eje conector entre el mundo de lo humano, de lo suprahumano y de lo infrahumano, los tres niveles cruzados y conectados a través del centro axial del mundo. Generalmente la montaña como *axis mundi* (Gráfico 4) también está, a su vez, asociada con la idea de montaña como templo, como morada sagrada (Fotografía 9).

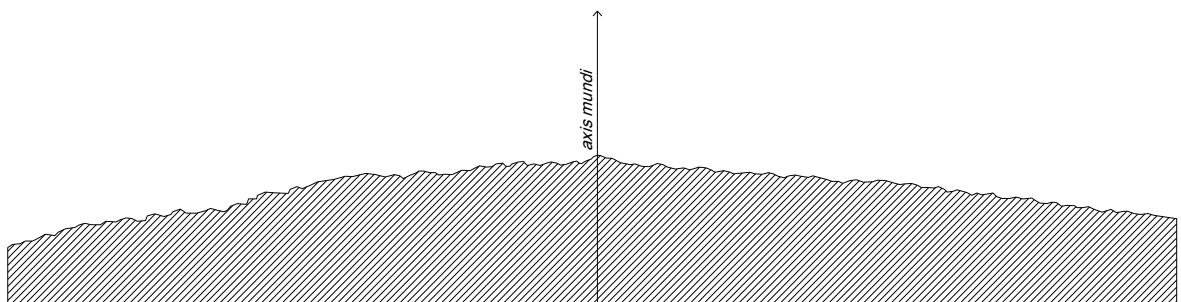


Gráfico 4. La montaña como *axis mundi*, centro del mundo, en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Esta asimilación obedece a la superación de la montaña como un simple elemento que se destaca en un territorio para pasar a ser identificada como el punto jerárquico, inmóvil, alrededor del cual aparece y se desarrolla el mundo existente que percibimos. Pero, además, el hombre incluye una importante consideración que va más allá de lo espacial y que incorpora el concepto del tiempo, condicionado por la consciencia de un antes y un después que es el que permite re-crear los actos sagrados, del principio y el fin, del paso del caos a la creación. Concibe la cima de la montaña como el nexo con la madre, como el ombligo conector donde, tanto él como el mundo, comenzaron. Es el punto en el cual se tocan, sucediéndose, el caos y el orden, la nada oscura y oculta que precede al todo, donde se inaugura cada cosa y cada acción.



Fotografía 9. La montaña es concebida como la casa donde habitan entidades espirituales, del mismo modo que la casa es pensada como una montaña sagrada. Poblado arhuaco, Sierra Nevada de Santa Marta.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).

De acuerdo con Eliade, el primer acto mítico, el nacimiento del cosmos, es el rito del origen. Este acto debe ser imitado para dotar de alma a todo lo que pretende, simbolizado, adquirir sentido, existencia y, por tanto, durabilidad y permanencia en el tiempo. En este sentido, el rito de construcción de una edificación con carácter sagrado implica la elaboración de un ritual digno de aquel evento primigenio que inició el cosmos, ya que se trata de la repetición simbólica del acto divino y ejemplar que es la creación del mundo y del hombre. Así, cada vez que se erigen, se re-crea el comienzo absoluto del cosmos y se restaura su construcción misma por medio de su re-construcción arquitectónica.

Como ocurre con la relación simbólica entre el hombre y sus construcciones sacras, existe la relación entre el hombre y el territorio, la cual debe ser trascendida e identificada mediante la consagración del lugar y de su transformación en centro del mundo. Para que esta necesaria consagración sea confirmada es fundamental que se repita la acción primordial, una vez se establece que el lugar, por sus cualidades particulares, no es profano como los demás sitios, sino que posee una determinada fuerza religiosa que lo destaca. Identificada ésta, el lugar se incorpora al orden mediante un proceso bautismal y se le da así sentido.

Cabe anotar que, como se puede suponer de lo planteado anteriormente, a través cualquier tipo de rito, sea éste de construcción o de identificación territorial, consecuente y paradójicamente coinciden y se mezclan el tiempo en el cual cada ritual se ejecuta mediante la recreación de actos que se consideran arquetípicos, y

el tiempo mítico original en el que se efectuó la acción que se trae al presente. En este momento justo se funden, en uno solo, ambos tiempos, el mítico y el profano. En consecuencia, la importancia de la realización del rito radica en que es en éste donde el hombre reconoce los eventos míticos fundacionales que le explican cómo y por qué él mismo ha sido constituido y se justifica su propio existir, como sujeto que pertenece a una comunidad con creencias propias que le son heredadas.¹⁸

Con la repetición del rito de creación cosmogónica logra el hombre involucrar su tiempo con el del mito, proyectándose hasta el inicio y reinaugurándolo en su presente a través de su representación. La necesidad de estos rituales se encuentra en que con ellos otorga realidad y duración a sus actos y elaboraciones, y su importancia radica en que va más allá de la transformación de un espacio profano en otro trascendente por la definición de la centralidad en su territorio. Más que sólo una demarcación espacial es, en efecto, la asimilación del tiempo concreto en el que un individuo realiza un rito, con el tiempo mítico del comienzo como referente, aquel del que hablan sus creencias. Para que un ritual tenga sentido debe tener un modelo, un arquetipo previo, presentado como un acto divino que debe ser seguido y que ha llegado hasta cada hombre a través de sus tradiciones. Así ocurre, por ejemplo, con los rituales de casamiento que repiten la hierogamia entre el cielo y la tierra para preservar la regeneración del mundo. Si, por el contrario, una actividad humana no se sustenta en un arquetipo, en un evento al cual copiar, se le considera carente de significación por no estar

¹⁸ ELIADE, Mircea. *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard, 1963. p.116.

conectada con un modelo que permita el enlace entre el tiempo en que se realiza esta actividad que es el rito, y el tiempo mítico del que hablan las tradiciones.

Es en este sentido que apunta Eliade cuando afirma que cada objeto sólo adquiere realidad si imita o repite un patrón mítico ya inaugurado, es decir, que ya fue hecho o ejecutado por otro, sea éste un dios o un héroe pasado. Siendo así, la realidad sólo es posible en la medida en que participe, a través de la repetición, del tiempo y del acto mítico, en un lugar que se considere sagrado. Por el contrario, las demás actividades, que podemos considerar como las cotidianas, se presentan desprovistas de sentido mítico y sólo hacen parte del devenir particular de las personas integrantes de una comunidad. Pero es allí donde se presenta una paradoja fundamental que debe ser prevista, como advierte Eliade: si la condición para que una acción sea considerada real, verdadera y trascendente, es que se remita ineludiblemente a repetir el acto que otro ha hecho ya antes, entonces el hombre no adquiere un valor real, desde el punto de vista religioso, sino en el momento en que deja de ser él mismo al imitar actos primordiales que él simplemente repite tal y como lo estipula la tradición a la cual él pertenece.

Ahora observemos otra implicación importante indicada por Eliade, que está relacionada con el tiempo y la recreación de un acto mítico a través del rito. El hombre religioso, al remitirse por imitación a un modelo que retrotrae del pasado, pretende no sólo dar realidad auténtica a los actos y las cosas involucradas, sino también aceptar y percibir que en ese momento él mismo comienza a reconocer la comunicación existente entre el tiempo histórico primordial y lejano contenido en

sus esquematizaciones tradicionales, y su actuación particular presente. En otras palabras, que sólo en el momento en que se ejecuta un rito se conjugan la historia mítica y la historia humana, haciendo que en el acto que el hombre recrea se desmitifique lo divino mientras que, al mismo tiempo, él mismo se mitifica y abandona su cotidianidad intrascendente al participar en ese acto sagrado. Lo significativo de esta circunstancia es que el tiempo profano, que en el transcurrir cotidiano simplemente fluye al vaivén de los comportamientos diarios de los individuos, en el rito se funde con el tiempo mítico, eliminando cualquier distancia entre el presente en el cual desarrolla el acto ritual y la supratemporalidad de las tradiciones, ya que en ese instante coinciden simbólicamente los actos realizados con los paradigmas que se imitan. En ese soplo, el tiempo profano, el que dura, el histórico, el de los días y las semanas, el del nacimiento y la muerte humana, desaparece momentáneamente. Es precisamente esta fugacidad, este breve puente entre el hombre y los inalcanzables tiempos de sus mitos, la razón por la cual el rito debe repetirse, sin remedio, cada determinado tiempo. De no darse tal secuencialidad entre tiempo profano (actos cotidianos) y tiempo mítico (percibido a través del ritual), la esencialidad cultural del hombre cesa y no se alcanza más.

Para establecer algunas conclusiones importantes, es adecuado anotar que las sociedades humanas han estructurado complejas esquematizaciones culturales que no pueden dejarse de lado en el momento en el que, de acuerdo con la tendencia contemporánea a reconocer las maneras, comportamientos y creencias del otro, se pretenda establecer un puente a través del cual se garantice

la discusión respetuosa de temáticas comunes. Las comunidades indígenas de nuestros países, por ejemplo, conservan visiones ontológicas que imbrican intensamente su existencia con la pertenencia a un espacio propio y específico, en correspondencia con las conceptualizaciones que hemos revisado hasta ahora.

Podríamos, en beneficio de la correcta comprensión de los argumentos expuestos, recalcar algunos puntos que, a manera de conclusión, nos permitirán brevemente enfatizar la profunda relación cultural que existe entre el hombre y su territorio, y que se ha anotado aquí, esquematizándolos a través de dos líneas generales que nos ayuden a captar la complejidad de esta conexión. La primera especifica la proyección del hombre al tiempo mítico mediante la repetición de un arquetipo modelo a través de la cual – de la repetición – él mismo logra manifestarse plenamente. En la segunda, el territorio se identifica y se simboliza como copartícipe esencial de la manifestación presente de ese arquetipo cosmogónico que le permitirá al individuo, mediante el rito, alcanzar su esencia cultural.

Primero: el hombre existe en un espacio. El hombre que existe en ese espacio lo identifica como su territorio desde un punto de vista histórico: la existencia de ambos está ligada por sucesos pasados. El pasado más lejano está establecido por el paso del caos, ininteligible y temido, al orden con el que se inaugura el mundo cognoscible. Este nacimiento universal está representado en las cosmogonías, en las cuales tiene una participación fundamental el concepto de fecundidad. Todos los actos pasados, incluido el acto mediante el cual se crea el

mundo, tienen un carácter mítico. Cada acto mítico se establece como patrón paradigmático que, como un modelo ejemplar, debe ser imitado. Tal imitación se realiza a través del rito. En el rito se ejecutan acciones que recrean el modelo arquetípico y se conciben o manipulan objetos que son referidos al modelo por poseer alguna característica especial. Al tomar parte de la recreación del modelo, tanto el acto como el objeto adquieren un valor simbólico esencial. Ese valor simbólico esencial consiste, a su vez, en que participa en la recreación del modelo, porque al hacerlo manifiesta su verdadera existencia, su valor real, su identidad religiosa. Todos los demás actos y objetos que no hacen parte de la imitación de un acto mítico son profanos, porque no son simbólicos. En el momento en el que se realiza el rito, la imitación, el acto mítico más que recrearse se manifiesta plenamente. Al manifestarse plenamente, el rito se constituye ya no como una simple imitación sino como el acto mítico mismo. En ese momento preciso coinciden el tiempo mítico y el tiempo de la recreación del mito. Por tanto, el tiempo profano desaparece momentáneamente, porque se funden el tiempo de las tradiciones y el presente. El hombre se proyecta, en ese instante, al tiempo mítico, y se expresa completamente su esencia simbólica. Paradójicamente, el hombre se manifiesta en plenitud cuando deja de ser él mismo porque imita los actos míticos. Si ese hombre no recrea cada cierto tiempo el ritual especificado por sus creencias deja de alcanzar su esencia y carecerá de sentido su propia existencia.

Segundo: más que como un simple contenedor, las diversas culturas han concebido históricamente al espacio con un sentido ontológico, adjudicándole una sustancia existencial superior. En este sentido, el hombre establece una relación íntima con el espacio que habita, fundiéndose simbólicamente con él. Para establecer esta simbolización, reconoce su territorio demarcándolo y nombrándolo, a través del rito que imita los actos míticos. Por esta demarcación, el hombre identifica su entorno y se reconoce a sí mismo en él. El espacio y los objetos que en él se encuentran adquieren realidad de varias formas posibles: al imitar un arquetipo celestial, esto es la recreación esquemática del cosmos, o al trazar ciudades o construir templos a partir de un punto a través del cual se representa el origen y el centro del universo. Esta configuración del espacio territorial implica, por tanto, la representación de modelos arquetípicos que conectan la esencia del hombre con la de su entorno en el tiempo mítico.

Tenemos dos profundas consecuencias que, como se ha anotado, hoy no han sido consideradas en su verdadera complejidad cuando se ha pretendido establecer un diálogo intercultural, muy a pesar de ser ellas, como lo son, trascendentales. La primera es que el tiempo profano deja de existir por un instante durante la necesaria ejecución de sus rituales. La segunda, que precedería a la primera, que el hombre se proyecta al tiempo mítico en el ritual cuando se recrea el modelo mítico cada cierto tiempo, en intervalos secuenciales. El resto del tiempo, cuando cada hombre desarrolla sus propias e intrascendentes actividades individuales, su existencia carece de significación esencial. Para

garantizar esta manifestación existencial es imprescindible que quien se aproxime a la comprensión de un territorio culturalmente concebido tenga una lectura que vaya más allá de la mirada tan corta como unívoca de quienes han perdido la relación mítico-ritual con su territorio y lo valoran sólo por la posibilidad de usufructuarlo económicamente. Debe ser entendido, entonces, no como una simple presencia circunstancial y provechosa del hombre en un lugar, sino como su proyección existencial y la de sus creencias, derecho hoy constituido como fundamental (Fotografía 10).

Para asegurar la comprensión de lo expuesto, insistamos en destacar, como esencia de lo expuesto, lo siguiente:

- En las culturas indígenas, como ha sucedido tradicionalmente desde las culturas arcaicas, el hombre y el territorio se entrelazan en una conexión simbólica.
- La conexión simbólica es sagrada, y es el producto de la identificación del hombre mismo a través de la identificación del territorio que habita.
- El hombre marca el territorio que habita y lo convierte en el centro del mundo, salvándolo, haciéndolo copartícipe de su devenir.
- Los actos y los objetos profanos, es decir cotidianos, adquieren una significación sacra cuando imitan un modelo arquetípico que se remite hasta los inicios míticos de la creación del mundo, o a la actuación trascendental de un personaje mítico.

- En el momento en que se realiza la imitación, a través del rito, el tiempo profano se diluye y se mezcla con el tiempo mítico. En ese momento el hombre y los objetos manifiestan su verdadera esencia.
- El hombre sólo alcanza a manifestarse plenamente, en esencia, cuando imita ritualmente el modelo, es decir, sólo alcanza su verdadera manifestación cuando deja de ser él mismo.
- Si, por alguna razón, no se establece esta relación entre el territorio y el hombre, es imposible la manifestación esencial del hombre y su cultura particular.



Fotografía 10. La relación entre el hombre y su territorio debe darse de manera secuencial a través de los ritos. *Línea Negra*, Sierra Nevada de Santa Marta. (Fotografía cedida por Jesús Ortiz y Nora Díaz).

1.2. TERRITORIALIDAD Y SUBALTERNIDAD

Además de los argumentos teóricos anteriormente detallados sobre la relación entre el hombre y su territorio, resulta necesario observar que, desde otras ópticas disciplinares, existen debates que están lejos de terminar. Desde lo geopolítico, la concepción del espacio territorial y la soberanía que sobre éste se ejerce ha estado asociada, durante los dos últimos siglos, con las características de la configuración de Estados-Nación. Su necesaria regulación parecería hacer del territorio un espacio rígido e inmutable, establecido mediante la identificación de accidentes geomorfológicos que se presentan en las vastedades y que, por abruptamente notorios, sirven como referentes de las memorias de cada sociedad. En las cartografías, tales circunstancias se vierten en el plano de manera que, de forma abstracta, lo que se percibe en la realidad geográfica adquiere un valor esencialmente holístico, y en el cual se mezclan los lugares con trazos geométricos complementarios que, a manera de convenciones, deberían permitir su fácil comprensión y su inequívoca interpretación.

El territorio, así dispuesto, parece eterna y definitivamente configurado. Sin embargo, la dinámica misma de las delimitaciones territoriales, a lo largo de la historia, indica una prevalencia de lo cambiante en su definición, haciendo que cualquier territorio que hoy presenta una demarcación dada, mañana posiblemente habrá sufrido cambios tan drásticos en su configuración que le harán irreconocible ante su respectivo precedente. Hoy son muchos los factores que han

sido reconocidos como participantes esenciales en la conformación e identificación de un territorio. El espacio geográfico ha debido entenderse como un sistema interestatal de características modernas, sujeto y condicionado no sólo por situaciones estrictamente espaciales.

Dentro de los debates recientes se han propuesto alternativas para la comprensión del problema de la territorialidad, una de las cuales establece la necesidad de repensar ciertos preceptos que incluyen la revisión de los conceptos relacionados con las convenciones cartográficas, incluida la definición de mapa adoptado históricamente y la forma en que las diferentes disciplinas lo asumen, y se ha reivindicado su valor como fuente de conexión con el pasado, incitando a los investigadores a ver en ellos una fuente alterna de conocimientos más que como simples artificios ilustrativos,¹⁹ para comprender a través de ellos cómo el espacio geográfico era percibido dependiendo de un lugar y un tiempo determinado y, en consecuencia, cómo se ha entendido el mundo situacionalmente en el pasado.²⁰

Si bien, como lo hemos anotado anteriormente, el territorio ha tenido históricamente una valoración cultural de primordial importancia para las sociedades, el nuevo orden parecía haberle condenado a la subyugación de su potencia simbólica ante la fuerza de su simple valoración económica. Immanuel

¹⁹ BURKE, Peter. Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico. Barcelona: Crítica, 2005.

²⁰ Al respecto deben señalarse propuestas revisionistas sobre el mapa como protagonista histórico como la Historia de la Cartografía emprendida por Harley y Woodward, en la cual se asume como objetivo presentar la evolución de los métodos cartográficos como herramienta de conocimiento y sus diferencias definidas cultural y temporalmente. HARLEY, J. Bryan y David Woodward (eds). The History of Cartography. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1987.

Wallerstein afirma, al respecto, que en el espacio moderno de orden capitalista se legitima la forma del Estado que defiende la propiedad privada.²¹ Así, aunque no se niega la complejidad de los factores que intervienen en la delimitación del territorio moderno, sólo se reconoce como el de su única o mayor trascendencia su valía económica. No obstante, a partir de esta concepción ha reaparecido el debate que contrapone dicho espacio, ordenado e intocable bajo supuestos político-mercantiles, con otro cuya fluidez expresaría la ruptura con el rígido orden establecido, y que reincorporaría lo sociocultural como el factor que expresa la realidad de las dinámicas sociales de quienes habitan los territorios. No se trata de nuevas ideas en el sentido de que esta concepción no ha desaparecido totalmente de la configuración territorial, sino que indica el aparente despertar de un estado de postramiento temporal, con el apoyo de las recientes manifestaciones ideológicas que han permitido establecer, en el orden legislativo internacional, que también se tiene el derecho al territorio como parte fundamental de los nuevos enfoques sobre los derechos humanos. Anthony Giddens, Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey sostienen, sin embargo, que en esta especie de ruptura lo que existe es una mezcla de órdenes y flujos coactantes que son las fuerzas que regulan los espacios donde entran en disputa los poderes que inciden y son incididos por lo territorial.²² Riechmann y Fernández Buey exponen estos

²¹ WALLERSTEIN, Immanuel. El espaciotiempo como base del conocimiento. En: Revista Análisis Político. Bogotá. N°32 (1997); p. 3-15.

²² CAMARGO, David. Lógicas del poder y regulación de espacios. Universidad Nacional: Unibiblos, 2003.

flujos como determinados por los movimientos sociales, entre los cuales incluyen, como antecedente, desde las manifestaciones medievales relacionadas con los levantamientos campesinos, hasta las revueltas religiosas, las cruzadas, el milenarismo, etc., y que en los albores de la modernidad aparecieron como las luchas independentistas de las colonias, la Revolución Francesa y los movimientos de los obreros a mediados del siglo XIX. Muchos de estos grupos, socialmente relegados, en la historia reciente han buscado el restablecimiento de sus reivindicaciones como la consecuencia previsible de la desprotección experimentada en las modernas sociedades industriales que ha terminado por desvalijar todo rastro de valor cultural. Una situación como ésta se aprecia en el ámbito local nacional, donde grupos étnicos minoritarios reclaman con insistencia creciente la aceptación de que sus territorios tradicionales están establecidos sobre formas de pensamiento que difieren de la dominante. Las condiciones históricas de esta situación serán analizadas a continuación.

Las sociedades industriales modernas acorralaron a sus integrantes entre dos fuertes presiones: por un lado, los despojó de la mayor parte de los valores tradicionales que antes cohesionaban al grupo social y que les permitía establecer una interconexión sociocultural que les proveía de temores, pero también de consuelos y esperanzas protectoras. Por el otro, el desencanto ante el porvenir no alcanzado que había prometido el avance de la ciencia, sobre la cual se volcaron

muchas de las anteriores esperanzas, ante la supuesta seguridad de un bienestar que no dependía de los azares de un destino religiosamente anclado.²³

Tras hacerlos sufrir el desengaño de una fallida certidumbre científica, hoy se expone como fundamental el rescate de los valores culturales, tanto los generales como los particulares. El desfogue de esta inconformidad se ha manifestado a través de una liberación de fuerzas sociales caracterizadas por ostentar una racionalidad estratégica, por ensayar nuevas formas de organización y por un proceso constante de auto-reflexión, con una visión estratégica de su sociedad, que se arriesgan a intentar tácticas novedosas si en ello vislumbran la forma de alcanzar el objetivo y de reivindicar sus propósitos. Esto los convierte en sujetos con intención propia y no como los protagonistas de un simple desahogo de la presión social. Entre estos están los defensores de los derechos de la mujer, los medioambientalistas, los pueblos indígenas y todas las minorías étnicas y culturales, todos representando la construcción de configuraciones que, aunque siempre han existido, ahora reviven o se hacen visibles con la intención común de preservar un mundo habitable para todos, y la garantía de un sociedad políticamente abierta y pluralista. Los argumentos en los que se justifican tales grupos se apoyan en parte en el enfoque propuesto por Talcott Parsons, definido como funcionalismo estructural, que se trata de las respuestas que se dan ante las fuerzas institucionales que se ejercen sobre los grupos sociales, a través de una

²³ RIECHMANN, Jorge y Francisco Fernández Buey. *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós, 1994.

teoría que denomina “teoría de la acción”, en la cual subyace el concepto acto-unidad. Éste se forma por cuatro componentes esenciales: un actor, un fin, una acción (ésta dividida en moral, expresiva e instrumental), y unas normas y valores determinados por los tres iniciales, y cuya intención es la de obtener, con acciones, el mayor beneficio y la menor afectación posible cuando se busca cumplir con un propósito.²⁴ De esta manera se busca explicar el comportamiento colectivo que se da como reacción contra las presiones que la misma sociedad ejerce sobre sus integrantes, especialmente los grupos minoritarios de toda índole.

Otro enfoque, denominado de privación relativa, en contraposición, sostiene que los movimientos sociales responden de manera estratégica y racional, y no como réplica espontánea, última y casi desesperada, cuando se es consciente que se posee cierto atributo deseable en menor proporción de la que otros lo poseen. Tal respuesta no estaría obligada por la presión social e institucional, sino que se trataría de una elección racional entre varias opciones, de acuerdo con los beneficios personales posibles. Sin embargo, existen ciertos factores que no se ajustarían a este enfoque, como el de la solidaridad, que se basa no en priorizar el beneficio propio sino en la colaboración desinteresada.

De esta dicotomía han resultado dos variables argumentativas que deben considerarse. La primera de ellas es conocida como movilización de recursos, en la cual prevalece la imagen del movimiento que sirve como núcleo que atrae y agrupa individuos alrededor de una causa, con recursos organizados

²⁴ PARSONS, Talcott. La estructura de la acción social. Madrid: Guadarrama, 1968.

estratégicamente para alcanzar los objetivos. La debilidad de este enfoque sería, según David Camargo, que ignora el carácter social de los movimientos y deja de lado las posibles simpatías que el mismo grupo puede despertar entre individuos que no tienen ningún vínculo con ellos.²⁵ La otra variable es la denominada “nuevos enfoques sociales”, y en ella se prioriza el análisis de la influencia de los movimientos sociales en la vida moderna. Para hacerlo, define, en lo particular, el perfil del activista y los intereses que lo llevan a adherirse a ciertas causas, mientras que en lo general analiza la configuración de redes socioespaciales que se aglutinan alrededor de un valor común, como subproducto de la tendencia globalizante y desterritorializada de la sociedad moderna. Existe una tercera propuesta, el enfoque cognitivo, que concibe los movimientos sociales como manifestaciones no reglamentadas en las que individuos se encuentran en proceso de redefinición de sus valores, creando nuevos manifiestos que recogen la nueva interpretación de sus ideas, identidades e ideales.

Ante estas variables, lo mejor sería establecer, de acuerdo con lo propuesto por Riechmann y Fernández Buey, un enfoque en el que se conjugue lo más apropiado de éstas. Para hacerlo, definen los movimientos sociales como un agente colectivo protagonista de los procesos de transformación social, apoyando o enfrentándose a lo que se manifiesta en ellos. La tendencia a una concientización de lo ecológico, la necesidad de conservar la naturaleza y la

²⁵ CAMARGO, David. Lógicas del poder y regulación de espacios. Bogotá: Universidad Nacional, Unibiblos, 2003.

preservación de la biodiversidad se ha hecho más evidente en tiempos recientes, a pesar de que ha permanecido siempre desde el crecimiento de la ola industrial. Desde la década de los 70 su protagonismo ha crecido gracias a la visibilidad adquirida por nuevos grupos ecologistas como respuesta a la inminencia de la crisis y la irreversibilidad de los probables daños.

Anthony Giddens sostiene que son estos grupos sociales los que potencian las transformaciones futuras de la sociedad.²⁶ De acuerdo con su posición, la transformación se expresa oponiendo a cada una de las dimensiones institucionales señaladas por él otras cuatro categorías: vigilancia vs. movimientos pro-democracia; capitalismo vs. movimientos obreros; industrialismo vs. movimientos ecológicos; y poder militar vs. movimientos por la paz.²⁷ De acuerdo con esto, buena parte de las manifestaciones de los pueblos indígenas, que como sabemos están estrechamente relacionadas con la preservación del equilibrio natural desde el punto de vista biológico, puede inscribirse en los movimientos ecológicos que se oponen a la transformación de sus tierras, reforzado por el componente étnico-cultural de su propia supervivencia. En efecto, desencantados por el fracaso de las propuestas provenientes del Estado, reclaman el respeto por sus tradiciones culturales y la devolución de las que consideran, y jamás han

²⁶ GIDDENS, Anthony. Un mundo desbocado. Madrid: Alianza, 1999.

²⁷ Para Giddens, las cuatro dimensiones de las sociedades de los Estados Nación son el capitalismo, en el que está separado el poder político del económico; la sociedad de vigilancia, que ejerce el control territorial mediante la concentración administrativa; el industrialismo, que modifica su entorno mediante la transformación energética para hacerlo social; y el poder militar, que tiene como función controlar violencias intraterritoriales. GIDDENS, Anthony. Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza, 1999.

dejado de considerar mítica e históricamente, como suyas. Para hacerlo, deben enfrentar el estatismo, la autoridad que decide la pertinencia de un hecho como histórico, con la pretensión de hacer evidentes las otras historias en las cuales están comprometidos.

Ahora bien, en lo histórico, cada movimiento así planteado, como respuesta a presiones institucionales dominantes, intenta recuperar otras visiones que, dominadas, sometidas y olvidadas, de todas formas han permanecido allí. Éste, que es un proceso re-evaluador, ha potenciado corrientes historiográficas como los estudios subalternos que recogen la pregunta fundamental por el evento histórico, las determinantes de su validez y los criterios de selección de ciertos hechos e interpretaciones para configurar una historia oficial. El hecho y su significado en los diversos contextos lingüísticos y la forma en que un suceso es elegido para hacer parte de la selección histórica, son varias de las preguntas que pretenden plantearse a toda historiografía oficial excluyente.

La autoridad que, como lo define el historiador indio Ranahit Guha, decide la pertinencia de un hecho como histórico, es la ideología del Estado. Esta ideología así definida, el *estatismo*, es la que termina por autorizar los valores dominantes para que determinen, de acuerdo con su mirada, y tras una evaluación del pasado según su conveniencia, el criterio decisivo para la selección de hechos como históricos.²⁸ Los estudios subalternos ponen en evidencia la gran distancia existente entre la historia establecida por quienes ejercen el poder y la percibida –

²⁸ GUHA, Ranahit. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Crítica, 2002.

y memorizada – por los dominados, quienes se ven relegados de toda posible discusión. Esta discriminación ha tenido infortunados avales como el criticado por Spivak, quien ve en ciertas posiciones de pensadores “universales” un llamado a considerar a todo no europeo como humano incompleto, y señala la existencia de solidaridades temporales que se ejercen para concentrar esfuerzos que se enfoquen en un objetivo común, con lo cual se evita la difusión innecesaria de mecanismos, en una necesidad que denomina esencialismo estratégico.²⁹ Estas segregaciones alcanzan los ámbitos políticos, económicos, culturales y religiosos, y se circunscriben en relaciones dialécticas dominador-dominado que se expresan en lo público de una manera distinta a la que subyace realmente, cuestión en la que reside la inaudibilidad de los subalternos.³⁰

El movimiento de los antes dominados se levanta, y se opone, a una historia fundamentada, con frecuencia, en la erudición que presenta a la política como su base, y que se nutre sólo por el aprecio del virtuosismo literario y narrativo, o por el desprecio de todo relato que no se rija por fuentes estrictamente ligadas a medios escritos. En este sentido, por ejemplo, los movimientos indígenas en Colombia han tratado de derrumbar el mito de una historia nacional en la cual son vistos como un protagonista menor, en una concepción estatista que siempre ha visto a estas comunidades como encarnación del salvajismo, la ignorancia y la impiedad. Por esto, precisamente, han considerado como urgente, entre otras

²⁹ SPIVAK, Gayatri. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present*. Cambridge: Seagull Press, 1999.

³⁰ SCOTT, James C. *La dominación y las artes de resistencia*. México: Era, 2000.

acciones, la expresión de sus creencias, pero ahora recurriendo al manifiesto escrito, para evitar que las tradiciones orales que caracterizan las concepciones indígenas queden en el olvido, a pesar de que la oralidad, como tal, hace parte de la esencia ritual de sus costumbres.

En América Latina se acrecentó el movimiento social en los años 70, con la irrupción en lo público de actores con formas de identificación y escenarios políticos que resultaron inéditos, grupos que irrumpieron como resultado de la crisis económica y política y su imposibilidad de mejorar las condiciones sociales de la población.³¹ Los nuevos espacios ganados por acciones colectivas reclamaban derechos ciudadanos y el reconocimiento social del Estado, basados en afiliaciones distintas a las de clase social, con demandas que no se correspondían con las explicaciones teóricas tradicionales de la izquierda.³² Nuevos enfoques de la teoría contemporánea de los movimientos sociales propusieron nuevos acercamientos para entender la complejidad de lo que sucedía en especial en Latinoamérica,³³ pero con un factor común: la consideración de que las identidades colectivas y su proceso de construcción resultan esenciales para la comprensión de los movimientos sociales en América

³¹ ULLOA, Op. cit. p. 7.

³² Ibid.

³³ Cita Ulloa las propuestas de Calderón, Piscitelli y Reyna en las cuales identifican cinco nuevos acercamientos en los estudios sobre Latinoamérica: las teorías de los movimientos sociales basadas en Touraine, las nuevas formas de análisis de clases, los análisis de prácticas colectivas, los análisis centrados en construcción de identidad, y las teorías posmodernas que vinculan lo económico, lo político y lo cultural. Ibid. p. 9.

Latina, a pesar de caracterizarse por su diversificación y fragmentación.³⁴ Como respuesta, se propuso el análisis enlazado de lo económico, lo político y lo cultural, como forma de vincular los movimientos sociales con nuevas alternativas de desarrollo manifestadas en la creación autónoma de maneras propias de pensar y actuar,³⁵ reclamaciones de estos movimientos que han llegado a incluir nuevas concepciones de los derechos, y los movimientos sociales indígenas permitieron ubicar como un objetivo la identidad cultural dentro de los espacios políticos, destacándose no sólo el reclamo para que se reconozcan sus diferencias culturales, sino también las particularidades de sus relaciones comunitarias. De esta manera, han incursionado como actores políticos capaces de elaborar prácticas sociales tendientes a cuestionar y transformar la noción moderna de Nación.³⁶ De acuerdo con Manuel Castells, estos movimientos indígenas definidos por identidades colectivas han tenido tres orígenes: mediante el reconocimiento estatal de su identidad por la vía constitucional, por procesos de resistencia, y por construcción de nuevas identidades con fundamento en las tradiciones étnicas y los discursos medioambientalistas, culturales y de desarrollos alternativos. De esta

³⁴ La aceptación de estas particularidades latinoamericanas llevó a que se vislumbraran sus diferencias con respecto a los contextos europeo y norteamericano, pues mientras en aquella tales movimientos surgieron a raíz de la supresión de la izquierda por la desconfianza partidista y la latencia de intereses personales en su interior, en las otras los movimientos sociales fueron consecuencia del crecimiento de los partidos tradicionales, no de su supresión, en contra de las paradojas desalentadoras del momento posindustrial. Ibid.

³⁵ Según cita Ulloa las propuestas de Arturo Escobar en "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research" (1992) y "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements" (1998).

³⁶ Para una mayor información sobre los procesos históricos de los movimientos indígenas en Latinoamérica se recomienda consultar el texto ya referenciado de Astrid Ulloa.

manera, los movimientos indígenas confrontan el sistema oficial proponiendo la transformación de los valores e instituciones sociales.³⁷

1.3. LO SAGRADO COMO MANIFESTACIÓN TERRITORIAL

Lo religioso se manifiesta con fuerza en la actualidad, a pesar de que se pensó que lo cultural sería absorbido por la creencia científica que en apariencia prevalece. En efecto, se trata de una manifestación clave para comprender fenómenos sociales, pues es evidente que estas expresiones reproducen el sentimiento creciente de comunidades que recurren a lo religioso para justificar esperanzas y, por que no, aplazar temores. Pero también están allí involucradas creencias culturales que son ajenas a modas recientes y que, por el contrario, manifiestan, en su religiosidad, concepciones tradicionales que siempre han permanecido latentes. Hoy, aún, en las prácticas sociales se presenta lo sagrado como configurador de procesos estructuradores de las relaciones humanas que encuentran, en lo espacial, el ámbito de lo que serán las construcciones territoriales. En este sentido se afirma que la característica de lo sagrado es que se manifiesta, precisamente, en lo territorial.³⁸ Para entender este vínculo debe revisarse el carácter del espíritu religioso.

³⁷ CASTELLS, Manuel. The Power of identity. Malden y Oxford: Blackwell, 1997.

³⁸ LE BOURLEGAT, Cleonice y Maria Augusta de Castilho. Lo sagrado en el contexto de la territorialidad. Santiago de Chile. [Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2009]. Disponible en: <<http://www.revistapolis.cl/polis%20final/8/doc/cleo.doc>>.

La manifestación del espíritu religioso está relacionada con la tendencia de la Naturaleza a ofrecer varias opciones a una pregunta particular. Cada persona o grupo social realiza su escogencia entre las múltiples respuestas posibles e imaginables, y a partir de esta selección construye su visión de mundo y organiza el espacio que habita.³⁹ En este proceso, el hombre trata de integrarse como componente del cosmos, asumiendo que en éste están las respuestas que para él son, en gran medida, incognoscibles, pues el cosmos, asumido holísticamente, está saturado de poder, y es tan complejo que está más allá de la comprensión humana. Su fuerza es vista como aquella a través de la cual el mundo eleva al hombre más allá de su propio ser y, en este sentido, el cosmos es el mundo sagrado en el que habitan las personas.⁴⁰ La imbricación entre el hombre y el cosmos está destinada a hacer de éste, como ser colectivo, integrante de una totalidad cósmica, y es precisamente este sentimiento de conexión el que lo hace sentir partícipe integral del gran contenedor, reciprocidad que está condicionada por la creencia de que existe un orden que le otorga sentido a tal vínculo. En este creer que se está conectado con el cosmos consiste el espíritu religioso, el sentimiento de ligazón entre el ser y el mundo, conexión en la cual están incluidas todas las demás cosas existentes. En el encuentro con el orden que intuye es que el hombre se localiza espacialmente, se orienta, y por ende, le asigna sentido al mundo.

³⁹ WIENER, Norbert. *Cibernética y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

⁴⁰ ROSENDAHL, Zeny y Roberto Lobato Correa. *Religiao, identidade e territorio*. Rio de Janeiro, UERJ, 2001.

No obstante, mientras que las realidades que vive el hombre pueden ser percibidas, y de alguna manera explicadas, cuando se trata de la totalidad cósmica sólo le queda recurrir a su imaginación,⁴¹ a la intuición de que aun lo que no le es observable existe y tiene sentido. Es de esta forma que se explica la sacralización del mundo, guiada por el comportamiento religioso, como resultado de una necesaria construcción humana que le permita asumirse como parte conectada con un todo cósmico. En otras palabras, el hombre intuye que él mismo no es ajeno a todo lo que le rodea, y que ese entorno tiene una estructura ordenada, un sentido dado, parte del cual le es posible conocer y parte no. A través de un comportamiento religioso intuye, imaginativamente, la estructura total de ese cosmos, tanto las partes evidentes como las que no lo son por los sentidos, y determina un orden cósmico dentro del cuál él mismo se ubica. Al ubicarse en él, establece las conexiones que le permiten comunicarse con la totalidad cósmica, en un proceso que está determinado por un comportamiento religioso, sacralizando al mundo.⁴²

Este proceso de comunicación establece en el hombre la necesidad de localizarse espaciotemporalmente y, por ejemplo, como fuente cósmica vital, el recorrido secuencial del sol ha determinado culturalmente la localización espacial en un territorio, configurando relaciones de vida, pero también de muerte.

⁴¹ KOELLREUTER, Hans J. Introdução a uma Estetica Relativista do Impreciso e do Paradoxal. Sao Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 1987.

⁴² LE BOURLEGAT, Cleonica y Maria Augusta de Castillo, Op. cit.

Como se ha anotado antes, la localización espacial de un punto central inicia el proceso de sustracción del caos precedente e inaugura la comunicación con el cosmos. Este punto de ruptura otorga espacialidad a la hierofanía como acto de manifestación de lo sagrado, en tanto los cuadrantes cardinales, surgidos a partir del punto inicial, establecen la estructura espacial para la consagración a las divinidades por medio de normas de comportamiento ritual, y cada lugar, así incorporado al orden, adquiere un trascendental significado sacro.

El espacio de esta manera imaginado, apropiado ritualmente, es en esencia el territorio, definido por demarcaciones protectoras que separan el espacio consagrado del caótico. Las formas de materialización de este límite son variadas: un foso, una muralla o, como en el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, la conexión espiritual de hitos geográficos que amparan el territorio contenido. Establecer esta demarcación es un acto religioso mediante el cual el mundo, y el hombre que lo habita, adquieren la integridad del ser, mientras que lo no consagrado tiene la connotación contraria, la del no ser. Así, todo lo que está por fuera del territorio sagrado es caótico y amenaza la integridad del ser que se resguarda con la consagración. En este sentido, todo aquello que no pertenece al territorio sagrado es considerado carente del alma de ese territorio y no hace parte de él.

Sacralizar un espacio ha resultado un acto vital en la colectividad al buscar que el orden que se le asigna haga cognoscible su espíritu. Si el cosmos es absoluto, y el hombre pertenece a él, es en el territorio sagrado en el que se

manifiesta, espaciotemporalmente, su ser. Ahora bien, el orden patronímico debe buscar mantenerse en el tiempo para asegurar la supervivencia del ser que allí se ha manifestado. Tal supervivencia es responsabilidad de la colectividad que, a través de ritos secuenciales consecuentes con la percepción de un tiempo circular en el que se mezclan los actos humanos y los divinos, mantiene su comunicación y preserva su propia pertenencia a la esencia del cosmos. Estos patrones rituales son estructurados en forma particular en un espacio dado, haciendo que la relación entre el hombre, su colectividad y el espacio que habita sea única. Así, por medio de símbolos, mitos y ritos, el hombre se conecta con la divinidad cósmica.⁴³ Es la singularidad de esta comunicación, identificada mediante la demarcación espacial y asegurada en el tiempo por la repetición de los ritos, la que configura el territorio y le otorga el sentido sagrado. Debe entenderse, entonces, que el territorio sagrado es el reconocimiento de un vínculo entre el hombre y la totalidad cósmica de la que se considera parte, relación que es manifestada en el espacio que le rodea, y que está definida por criterios de comunicación trascendente. Como la creencia en que hace parte de esa totalidad cósmica no está basada en la razón sino en la intuición imaginativa, el hombre elabora propuestas explicativas que le permitan reconocerse allí mediante supuestos de carácter esencialmente religioso que, en todo el sentido de la expresión, lo re-ligan constantemente con la totalidad dentro de la cual se asume,

⁴³ ROSENDAHL, Op. cit.

en una comunicación de orden sagrado que se mantiene, garantizada por la repetición permanente.

De este modo, la territorialidad de lo sagrado se establece por la conformación y repetición de prácticas de mantenimiento de la estructura y funcionamiento de una unidad espacial de expresión del sentimiento religioso, un sistema con identidad propia.⁴⁴ Lo sagrado de este sistema territorial radica, entonces, en que, configurado por manifestaciones religiosas, expresa la revelación del espacio absoluto, marcado a partir de un punto alrededor del cual se estructura todo lo demás, y circunscrito por una demarcación perimetral que separa al mundo ordenado, relacionado con el cosmos, del caos externo.

El pensamiento religioso aquí relacionado es la estructura de un conjunto de creencias cargadas de emoción, capaz de atribuir significado al mundo y a sus componentes, de acuerdo con la tendencia humana de asignar coherencia, significación y orientación del mundo vivido, y su expresión es lo sagrado,⁴⁵ y puede emerger en forma de fe en la integralidad cósmica, manifestándose como una visión de mundo que tiene como finalidad reunir y estructurar la vida. En este punto debe indicarse que es en la territorialidad de lo sagrado donde, además, se define lo profano,⁴⁶ al establecer lo que es sagrado y diferenciarlo de lo que no lo es.

⁴⁴ LE BOURLEGAT, Cleonica y Maria Augusta de Castillo, Op. cit.

⁴⁵ TUAN, Yi Fu. Geografía Humanística. En: Annals of the Association of American Geographers, 2, 1976; p.66.

⁴⁶ ROSENDAHL, Op. cit.

Históricamente, los grupos humanos se territorializaron a partir de unidades menores que fueron ampliándose hasta adquirir su carácter global. Como escala primaria, la familia clánica constituyó la manifestación inicial del territorio sagrado, surgido de las relaciones sociales establecidas por la consanguinidad,⁴⁷ con una propiedad familiar reconocida como patria separada de las ajenas por fajas de tierra no cultivadas. En este proceso, el reducido sistema primigenio fue transformándose hasta el punto en el que toda la tierra se presenta como un gran sistema compuesto por subsistemas. Hoy, lo que antes era un pequeño espacio absoluto, con identidad y carácter singular, fue transformándose en un espacio relativo en la medida en que otros espacios, interconectados entre sí, fueron especializándose con funciones específicas de trabajo o comercio. Dicho comercio es una actividad profana que relaciona territorios, pero cuyo sentido es el de establecer las redes de ligazón de las amplitudes espaciales de los actuales Estados nacionales. En consecuencia, los Estados nacionales no han sido concebidos como unidades de lo sagrado, sino de conexión en red por medio de actividades profanas, y la unidad colectiva que llamamos Nación no tiene como entidad unificadora la expresión de lo sagrado.⁴⁸

La globalidad como condición, caracterizada por la interconexión de lugares, ha incitado el flujo humano hacia espacios que, aunque no corresponden al ámbito al cual pertenece originalmente, le permiten reconocer las diferencias y

⁴⁷ DE COULANGES, Fustel. La ciudad antigua. México: Porrúa, 1998.

⁴⁸ LE BOURLEGAT, Cleonica y Maria Augusta de Castillo, Op. cit.

entender que cada unidad territorial difiere de las otras. No obstante, las expresiones locales del espíritu religioso siguen manifestándose y lo sagrado permanece como el elemento estructurante y estructurado de la sociedad.⁴⁹ De esta manera, lo sagrado está latente en las sociedades actuales y su representación se articula con lo que es pensado y con el modo en que lo piensa cada individuo, contenido y forma, respectivamente.⁵⁰

En consecuencia, el territorio de lo sagrado es el espacio de representación y apropiación simbólica de lo sagrado, y se materializa en el territorio institucionalizado y los elementos que lo conforman. Es, en este sentido, un orden espacio-temporal en el que se desarrollan las relaciones sociales trascendentales de una sociedad, de acuerdo con una lógica religiosa establecida por esa estructura de relaciones. De acuerdo con Gil, la territorialidad de lo sagrado corresponde a la dinámica de tres aspectos: la sacralidad que ofrece la especialidad del análisis del hecho religioso, la temporalidad basada en las relaciones sociales históricas, y la especialidad que infiere una materialidad. De acuerdo con esto, la territorialidad de lo sagrado y lo profano se relacionan entre sí como realidades opuestas y complementarias.⁵¹ Lo sagrado representa lo normatizado, protegido y aislado, mientras que lo profano es aquello que no fue

⁴⁹ GIL, Ana Helena Correa, Filho Gil y Fausto Sylvio. *Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso*. Rio de Janeiro: EURJ, 2001.

⁵⁰ DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 2003.

⁵¹ Ibid.

marcado por el carácter sagrado, y por tanto está desprotegido y desprovisto de esencia religiosa, pero sin embargo existe necesariamente.

Podemos enfatizar los siguientes aspectos:

1. El hombre asume que hace parte de lo que le rodea, el cosmos.
2. Lo que le rodea, cognoscible o no para él, debe tener un orden que garantice su estructura, para que tenga sentido su propia existencia.
3. El hombre se pregunta por ese orden, pero como el cosmos es en parte incognoscible para él, plantea imaginativamente estructuras mediante las cuales pueda explicar tanto el cosmos absoluto como su propio puesto en él.
4. Esta estructura explicativa que imagina es la manifestación del espíritu religioso, lo cual es inmanente en el hombre.
5. Cada hombre o grupo social imagina su propia y particular explicación, y la relaciona con el entorno natural específico que habita.
6. Cuando, a partir de esta estructuración, el hombre “encuentra” su lugar en el mundo, asume que así adquiere su carácter esencial como componente del absoluto cósmico.
7. Esta pertenencia tiene que estar garantizada mediante mecanismos de comunicación representados en procesos simbólicos y rituales.
8. Para garantizar la supervivencia de la comunicación, los procesos rituales deben recrearse en el tiempo.

9. Ante la necesidad de ubicarse espaciotemporalmente dentro de la totalidad que es el cosmos, el hombre se localiza en el espacio que habita y lo ritualiza para garantizar la comunicación con el todo.
10. Al ritualizar el espacio, el hombre le otorga a éste el carácter sagrado.
11. La localización en el espacio se hace a partir de un punto central y jerárquico, y establece una delimitación periférica para demarcar el territorio que, sacralizado, está ordenado y protegido. Esta territorialización es la manifestación de lo sagrado.
12. Lo sagrado, configurado por estas manifestaciones religiosas, es la expresión revelada del espacio absoluto.
13. Todo lo que está por fuera de esta demarcación es ajeno a la consagración y se considera caótico. Como es carente de todo sentido religioso, se trata de lo profano.
14. Lo sagrado y lo profano son realidades opuestas, pero complementarias.
15. Los estados nacionales actuales se caracterizan por presentar relaciones esencialmente profanas entre los territorios, incluidos los sacralizados.
16. En consecuencia, como opuestos complementarios, la existencia del espacio profano es necesaria para la prevalencia del espacio sagrado. En lo concerniente a lo territorial, es esta relación de opuestos la que garantiza la comunicación y presencia de un territorio sagrado en contextos jurisdiccionales que, por no obedecer a criterios de pertenencia de

absolutos cósmicos de estructuración religiosa, son profanos, pero garantizan la supervivencia de su contraparte sagrada.

De acuerdo con estas consideraciones, la necesaria y complementaria relación entre lo sagrado y lo profano en el ámbito territorial justifica, entonces, asumir que lo sagrado debe incluirse en las discusiones actuales sobre las características de lo jurisdiccional. Como componentes de los actuales Estados nacionales, la relación de opuestos complementarios entre la concepción de los territorios definidos por lo sagrado, como el de la Sierra Nevada de Santa Marta, y las normas de delimitación territorial no basadas exclusivamente en expresiones de carácter religioso, como las de la nación colombiana, deben entenderse como un conjunto dentro del cual ni la una la otra puede excluirse.

1.4. EL SIMBOLISMO DE LO SAGRADO EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Entre las implicaciones simbólicas de lo sagrado está el que el vínculo entre el mito y el ritual atestigua su dimensión no lingüística, funcionando como una lógica de correspondencias entre ambos que caracterizan al universo sagrado, en relaciones que se manifiestan en el nivel de los mismos elementos del mundo natural –cielo, tierra, aire y agua–. El mismo simbolismo celestial hace que las diversas epifanías se comuniquen entre sí, mientras que, al mismo tiempo, están

referidas a la inmanencia divina de las hierofanías de la vida. Es así como a la trascendencia divina se opone necesariamente lo sagrado próximo, como ocurre con la fertilidad de la tierra, la exhuberancia y abundancia vegetal y animal, y hasta la fecundidad del vientre materno.⁵²

En el universo de lo sagrado no existe una división entre lo que pasa en el mundo visible y lo que no corresponde a éste. Las mismas entidades viven en ambos ámbitos, impregnándolo todo, lo cual se evidencia en lo que el hombre puede percibir, como el movimiento de el sol y las estrellas, los florecimientos vegetales o hasta en los ciclos del nacimiento y la muerte. De acuerdo con Ricoeur, es en este sentido en el que los símbolos están confinados en el mundo de lo sagrado, ya que éstos sólo acuden al lenguaje en la medida en la que los elementos del mundo se hacen transparentes.⁵³ Un templo, por ejemplo, siempre está relacionado con un modelo celestial, y la hierogamia de la tierra y el cielo es la correspondencia entre lo masculino y lo femenino, la misma que hay entre el macrocosmos y el microcosmos, o entre la fecundidad de la tierra y el útero materno.⁵⁴ De la misma manera, existe una triple correspondencia entre el cuerpo, las casas y el cosmos, de acuerdo con la cual los pilares del templo y las columnas vertebrales de la estructura morfológica humana vienen a ser simbólicas entre sí. Esta triple correspondencia (cuerpo, casa, cosmos) es la razón por la cual

⁵² RICOEUR, Paul. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. México: Siglo Veintiuno, 2006; p. 74.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

los umbrales (puertas, puentes, pasillos), señalados por el acto de habitar y morar en un espacio, se corresponden simbólicamente con los pasajes que los ritos de iniciación ayudan al hombre a cruzar en los momentos críticos de la peregrinación vital, esto es, en el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.⁵⁵

Reichel-Dolmatoff hace referencia a un ejemplo de estas correspondencias simbólicas a través de la descripción y análisis de los rituales de enterramiento indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta,⁵⁶ el cual nos introduce en las complejidades del mundo sagrado de la Sierra Nevada de Santa Marta. En 1966, en el poblado ika (arhuaco) llamado *Seráncua* (*Seránkwa*), presencié un ritual de este tipo para permitir a una joven de quince años hacer la peregrinación hacia la muerte luego de fallecer de disentería. Su familia aprovechó la presencia de un *máma* kogi, Vicente Díngula, para realizar el ritual, para lo cual estuvieron también presentes un *máma* ika (Damián), y los padres, la abuela materna de la joven y tres primos maternos del padre. El proceso que siguió se desarrolló con una secuencia de acciones coordinadas por el *máma* Vicente en la que se enfatizó:

- a. Mirando hacia el Este, delimitación de un poción de tierra de aproximadamente un metro cuadrado.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Razón y fábula. Universidad de Los Andes. Bogotá. N°1 (1967); p. 55-72.

- b. Con hojas de coca en ambas manos delante del pecho, ubicación del *máma* Vicente en el centro del terreno demarcado, mirando hacia el Sur. Movimiento de ambas manos pesando las respectivas hojas mientras pronuncia palabras en kogi. Tras unos treinta segundos, gira hacia el Norte y repite la acción previa.
- c. Ubicación en el extremo Oeste del terreno, pero mirando hacia el Este (hacia el centro de la demarcación). Pulveriza las hojas con los dedos y las deja caer, primero de la mano izquierda y luego de la derecha, mientras pronuncia en kogi: “Ésta es la aldea de la Muerte; ésta es la casa ceremonial de la Muerte. Ésta es la casa de la Muerte; éste es el útero. Voy a abrir la casa. La casa está cerrada y voy a abrirla”.
- d. Con una pala de madera recoge del lado Este del terreno un poco de tierra. Girando a la izquierda, coloca la tierra en el lado Oeste. Repite la acción ubicándose en el Oeste y colocando tierra en el Este. La misma acción es realizada también en el Sur y en el Norte. Luego pronuncia: “La casa está abierta” y da el permiso para que se empiece a excavar la tierra en forma circular hasta unos cincuenta centímetros de profundidad.
- e. El *máma* envía al padre y a otro hombre a traer el cuerpo de la joven, que aún se encuentra en la casa ceremonial de la aldea. Continúa la excavación.
- f. El cuerpo es colocado en posición fetal e introducido en una tela blanca, fuera de la fosa. Con una cuerda de fibra blanca de maguey el padre

cose la tela como envoltorio y, con otra igual de un metro de largo, amarra uno de sus extremos al cabello de la joven. Luego, con la primera cuerda se termina de coser el envoltorio, dejando que sólo sobresalga la segunda cuerda.

- g. La madre y la abuela sacan pequeños envoltorios de hojas secas de maíz, de las cuales extraen pequeñas piedras verdes y conchas marinas, entre ellas las de un gasterópodo cónico. Ponen estos objetos en la palma de la mano de la joven.
- h. Ubicado en el extremo Norte, el *máma* Vicente lentamente se despoja del gorro, dos mochilas y, al final, la pequeña mochila que contiene hojas de coca. Repite las acciones de pesar las hojas que contiene en ambas manos. Riega las hojas pulverizadas en el foso, que tiene un metro de profundidad.
- i. De una de las mochilas saca pequeños envoltorios y deposita su contenido (piedras pulverizadas, semillas y motas de algodón) en el centro de la fosa.
- j. El *máma* se para, con las piernas abiertas, frente al cuerpo, y agarrándolo con ambas manos de la cuerda atada al cabello que sobresale, trata de levantarlo. Repite el gesto nueve veces, dando a entender que en cada intento el cuerpo se iba haciendo cada vez más liviano. En el noveno intento levanta el cuerpo, el cual parece no tener mayor peso ya.

- k. Coloca el cuerpo en el suelo, fuera de la fosa y se ubica en el extremo norte. Bota algunas hojas de coca allí, e indica al padre que coloque el cuerpo de la joven en el centro de la fosa acostado sobre el lado izquierdo y con la cabeza hacia el Este. Luego el padre trae un gran manojo de helecho verde que coloca sobre el cadáver.
- l. El *máma* ordena que se siga llenando con tierra la fosa. A medio llenar los interrumpe para colocar el contenido de cinco envoltorios, los cuales coloca alrededor del cuerpo, comenzando por el Este, en los cuatro puntos cardinales. El último lo coloca directamente en el centro, sobre el cadáver.
- m. Se sigue llenando la fosa con tierra, pero cuidando de que la cuerda amarrada al cabello de la joven siempre sobresalga.
- n. Una vez llena la fosa con tierra, el *máma* ordena que se traiga una vara de unos 80 centímetros de longitud. La vara es clavada directamente en el centro.
- o. El padre enrolla la cuerda que sobresale alrededor de la vara, anudándola al final.
- p. Los hombres traen una piedra pesada y la colocan en el centro, al Oeste de la vara.
- q. Todos se retiran mientras el *máma* coloca el contenido de otro envoltorio junto a la vara.

- r. Indica al padre “cerrar la casa”. Se coloca la misma tierra que se había sacado para “abrir la casa”, pero ahora en orden inverso: primero de Sur a Norte y de Norte a Sur, y luego de Oeste a Este y de Este a Oeste.
- s. El *máma* llama a los padres y se para con ellos en el lado occidental de la fosa. Luego les indica dar, una tras otra, dos vueltas: una a la izquierda y otra a la derecha. Les ordena alejarse, siempre girando hacia la izquierda. Repite la acción con los demás.
- t. Se ubica frente al entierro, mirando hacia el Este. Da un giro lento hacia la derecha y luego tres hacia la izquierda. Con la última se aleja lentamente, siempre girando hacia la izquierda. El *máma* se dirige a la casa ceremonial mientras que los otros van a bañarse en una quebrada.
- u. Nueve días después, el *máma* Vicente regresa al lugar del enterramiento con los padres. Agarra el extremo de la cuerda que aún sobresale y las arranca de un tirón.

Luego de describir cada acto, Reichel-Dolmatoff procede a aislar los componentes simbólicos de cada etapa del ritual y presenta lo que considera las más complejas ideas en las cuales descansan profundas formas de concepción simbólica. Define:

1. El cementerio es verbalizado como “aldea de la Muerte” y “casa ceremonial” de la misma. La fosa es verbalizada como “casa” y “útero”.
2. Posición del cuerpo en posición fetal, envuelto y con una cuerda atada al cabello.
3. Ubicación del cuerpo recostado sobre su izquierda y mirando hacia el Este.
4. Clara diferenciación entre lo izquierdo y lo derecho.
5. Disposición de ofrendas en el fondo, los lados, el centro y la superficie.
6. Ofrendas verbalizadas como “comida para la Muerte”.
7. Actitud de “abrir” y “cerrar” la casa (que es también el útero).
8. Purificación por los giros finales.

En estos actos simbólicos se manifiestan, por el ritual funerario, varios conceptos cosmogónicos y socio-religiosos de los kogis: cosmificación, (acciones a, l, d, n), abrir la casa (acciones b, c), el regreso al útero (acciones f, j, k, m, o), la realización de ofrendas para “ponerse de acuerdo” y dar comida al muerto para continuar (acciones g, i, q), desatarse del hilo de la muerte y establecer un eje cósmico que lo aleje de la muerte (acciones s, t), cerrar la casa (acciones p, r), y renacer (acción u).

Si, atendiendo la observación del mismo Reichel-Dolmatoff, los demás grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta aceptan el valor y preponderancia de las concepciones kogis sobre las propias, podemos definir que en las que se presentan aquí subyacen los simbolismos esenciales de todas ellas.

Primero: El dualismo se presenta en todos los planos, como opuestos complementarios: en lo corporal (asimetría bilateral del cuerpo y las diferencias sexuales), en lo social (la división dualista entre grupos clánicos superiores e inferiores), en lo urbano (el poblado dividido por una línea invisible), en lo arquitectónico (la casa ceremonial dividida por el corredor marcado por las dos entradas opuestas), o en lo cósmico (la separación del mundo de acuerdo con la trayectoria solar).

Segundo: Además del concepto dualístico de oposición complementaria, se presenta también una estructura simbólica extendida. Ésta, a partir del planteamiento dualístico, se amplía dimensionalmente a una estructura de cuatro puntos referenciales por la cual un plano horizontal se divide en cuatro cuadrantes marcados por los puntos cardinales. Esta representación se repite constantemente en lo mítico (los cuatro hombres que sostienen el mundo), en lo urbano (las cuatro entradas de los poblados ceremoniales), en lo arquitectónico (los cuatro fogones del interior de los templos) y hasta en la distribución territorial de los pueblos indígenas.

Tercero: Un quinto punto esencial, el central, es primordial tanto en lo cósmico (el centro del universo) como en lo territorial (la Sierra Nevada de Santa

Marta como centro del mundo y, a su vez, los picos nevados como centro de la Sierra y punto conector de la *Línea Negra*, y en lo arquitectónico (el centro de la construcción sagrada, desde donde el hombre establece la comunicación con la totalidad cósmica).

Cuarto: Aparece un esquema simbólico tridimensional en el cual, a partir de los cinco puntos ya señalados que establecen el plano bidimensional, se relacionan dos puntos adicionales, uno superior y otro inferior, que junto con el central marcan el eje superior-inferior. Se configuran así siete puntos de referencia (Norte, Sur, Este, Oeste, Centro, Cenit y Nadir), que se asocian con los “Dueños”, los animales y los colores. A partir de este esquema aparece también el concepto de las nueve etapas y el bicono estructural (cuatro niveles inferiores, cuatro superiores y uno central): en lo cosmogónico (el “huevo” cósmico), en lo mítico (las nueve hijas que representan las tierras fértiles e infértiles), en lo arquitectónico (las estanterías que representan cada plato cósmico en su configuración estructural), en lo geográfico (los cerros asumidos como templos) y en lo territorial (el territorio sagrado conocido como la *Línea Negra*, conexión espiritual que configura la Sierra Nevada de Santa Marta como un gran cono territorial).

Estas esenciales representaciones simbólicas, donde prevalece el equilibrio necesario entre opuestos, al oponer cada contrario, los hacen partícipes de una sola esencia, y su función es la de interpretar la estructura de la totalidad cósmica. Ocurre así en los pares bien-mal, claridad-oscuridad, derecho-izquierdo, etc. Así, para la existencia del uno debe estar el otro, y puede entenderse también en lo

territorial, cuando hemos afirmado que el interior demarcado y sacralizado debe existir con su contrario, el exterior profano, los cuales deben, como opuestos complementarios, equilibrarse en forma permanente.

Pero representa, sobre todo, la validez de establecer los vínculos del hombre con su mundo, pues como nos advierte Ricoeur: “Tal es la lógica de las correspondencias, la cual liga el discurso con el universo de lo Sagrado. Hasta podríamos decir que es siempre por medio del discurso como esta lógica se manifiesta, pues si un mito no narrase cómo llegaron a ser las cosas o si no hubiese rituales que re-presenten este proceso, lo Sagrado permanecería sin manifestarse”.⁵⁷

1.5. DE LA PALABRA AL TEXTO: UN MANIFIESTO DE SUBALTERNIDAD

Debe tenerse en cuenta que el paso estratégico asumido por los grupos indígenas, al recurrir a la conversión de sus relatos orales en documentos escritos como acción instrumental que busca la obtención de un objetivo planteado de acuerdo con la teoría de la acción, tiene consecuencias. Si bien con los manifiestos ubican su palabra en el mismo plano comunicativo que el empleado por su contraparte estatal, con la intención de establecer otros puntos de contacto, lo que está en su discurso no pertenece esencialmente al ámbito de la escritura sino del habla.

⁵⁷ RICOEUR, Op. cit. p. 75.

Paul Ricœur hace una advertencia al respecto: “La escritura es la manifestación completa de algo que está en un estado virtual, algo incipiente y rudimentario que se da en el habla viva”.⁵⁸ En el habla, el sentido de lo que se dice está ligado indefectiblemente a la acción de decirlo, haciendo que el sentido (lo que se dice) y el acontecimiento (la acción de decirlo) deban permanecer unidos, mientras que en la escritura estos dos componentes sufren una separación que establece una autonomía semántica del texto. No obstante, no quiere decir que la separación es absoluta, pues la escritura todavía es gobernada por la dialéctica del acontecimiento y del sentido. Para Ricoeur esta dialéctica no sólo sigue existiendo, sino que se hace más obvia y explícita al escribir, pues “la escritura es la manifestación íntegra del discurso”.⁵⁹ Ricoeur hace esta aclaración como respuesta al argumento de Derrida⁶⁰ de que la escritura y el habla tienen una raíz distinta, y propone más bien enfocarse en el planteamiento de Jakobson⁶¹ en el que se establecen vínculos entre los seis principales factores del discurso comunicativo (el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje), con sus correspondientes funciones correlativas (la emotiva, la conativa, la fática, la metalingüística, la referencial y la poética). Con esta aclaración, Ricœur expone las que considera alteraciones, transformaciones o deformaciones

⁵⁸ RICOEUR, Op. cit. p. 38.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ DERRIDA, Jacques. La voz y el fenómeno. Valencia: Pre-textos, 1985.

⁶¹ JAKOBSON, Roman. Estilo del lenguaje. Madrid: Cátedra, 1974.

que afectan la interacción de los hechos y funciones cuando el discurso hablado se transforma en un escrito.

Cuando se pasa del habla a la escritura se da un cambio evidente en la relación entre el mensaje y su medio o canal, pero también se afectan otras cosas. Si sólo fuera el cambio de medio, el problema sería sólo la fijación del discurso en un portador externo distinto a la voz. Al quedar inscrito en un papel o en una piedra, el factor humano desaparece, y son señales materiales las que transmiten el mensaje. Hasta aquí esto sólo afecta el discurso en su carácter de acontecimiento, pues en el discurso existe una instancia discursiva temporal. Como es temporal, el acontecimiento aparece y desaparece, y se presenta un problema de inscripción, de fijación. Para Ricoeur, lo que interesa fijar es el discurso, y el alfabeto, el léxico y la gramática tienen esa función cultural. Con la escritura el sistema atemporal del habla ya no ocurre, simplemente porque el discurso como acontecimiento desaparece. En este sentido, lo que la escritura rescata es la instancia del discurso al fijar lo dicho y no la acción de decirlo.⁶² No obstante, cuando en el discurso hablado la fuerza depende de la mímica, los gestos u otros aspectos no articulados del discurso (la prosodia), debe reconocerse que esta fuerza, a la que Ricoeur llama ilocutiva (hacer algo al decir algo), no se puede inscribir, pues es más una característica del lenguaje hablado que del escrito. Pero, como se pregunta Ricoeur, “¿es el escribir solamente una cuestión de un cambio de medio donde la voz humana, el rostro y los gestos son

⁶² RICOEUR, Op. cit. p. 40.

reemplazados por señales materiales distintas a las del propio cuerpo del interlocutor?”.⁶³ La escritura es más que una fijación material, si se consideran los cambios sociales y políticos relacionados con su implementación (posibilidad de transmitir órdenes a través de largas distancias sin que se distorsione, la fijación de reglas de contabilidad en lo económico, la constitución de archivos en lo histórico, el surgimiento de la justicia y los códigos jurídicos, etc.). Una implicación profunda en el caso que se estudia en este trabajo es la fijación de la ley como una norma de decisiones que garantiza su aplicación sin que ésta se afecte por un mediador. Ricoeur se sirve de estos ejemplos para sostener que con la escritura, si bien se busca preservar al discurso humano de su destrucción, mediante su fijación, éste está afectado en su función comunicativa.

La escritura no es la simple fijación de un discurso oral previo. Es el pensamiento humano que se pone por escrito sin pasar por la etapa intermedia que es el lenguaje hablado. En este sentido, la escritura sustituye al habla, como en un atajo entre el sentido del discurso y el medio material. Esta sustitución tiene implicaciones: se altera la conexión del mensaje con el hablante, pero también la del mensaje con el oyente, es decir, que la relación interpersonal establecida por hablar y escuchar es reemplazada por la relación escritura-lectura. En el discurso hablado se presenta un carácter inmediato ya que el hablante pertenece a la situación de interlocución, de estar ahí, y en ella coinciden lo que el hablante quiere decir y el significado del discurso. En el escrito, dejan de coincidir la

⁶³ Ibid, p. 41.

intención del autor y el sentido del texto, produciéndose una disociación entre el sentido verbal del texto y la intención mental del autor. Para Ricoeur, esta disociación es la que le da su sentido decisivo a la inscripción, más allá de su fijación material: el texto se vuelve autónomo, y significa más que lo que el autor quiso decir. Se trata del concepto de autonomía semántica que da pie a la exégesis hermenéutica, es decir un análisis del texto sin tener en cuenta la psicología del autor, aunque esta independencia absoluta tampoco es del todo coherente para Ricoeur, ya que el sentido del autor se convierte en una dimensión del texto cuando el autor no está disponible para interrogarlo, en tanto que cuando el texto ya no ofrece respuestas, éste tiene ya un autor y no un hablante, estableciendo la diferencia entre autor y sentido autoral.

El discurso hablado nos permite mostrar la cosa referida, con gestos o movimientos, y en este sentido, todas las referencias del lenguaje oral se apoyan en lo mostrado, de acuerdo con la situación común de los participantes en el diálogo, la situación dialogal. Cuando se transforma en escrito, no existe esta situación dialogal, y desaparecen el aquí y el ahora absolutos definidos por la voz, el rostro y el cuerpo del hablante. Este discurso se dirige a alguien determinado, mientras que el texto se dirige a un lector indefinido que el autor desconoce, en una universalización del público que constituye una paradoja: cuando el discurso está ligado a un soporte material se libera de la situación interpersonal y se vuelve casi espiritual. Pero al mismo tiempo, al no tener definida la característica de todo probable lector, el texto queda abierto a múltiples interpretaciones. Por otro lado,

existe una afinidad específica entre la escritura y los códigos específicos que generan el discurso. A partir de esta consideración, Ricoeur afirma que inclusive las composiciones poéticas o las narrativas se apoyan en procesos equivalentes a la escritura, como ocurre con la memorización de poemas épicos, parábolas, proverbios, etc., que son fijados mediante su recitación ritual.

Ahora bien, existen muchas desventajas con respecto al uso de la escritura. Ricoeur nos recuerda al “Fedro” de Platón para ejemplificar los ataques a la escritura, cuando el rey de Tebas recibe al dios Theuth, inventor de los caracteres escritos, quien sostiene que gracias a ellos se podrá conservar el recuerdo de las cosas, a lo que el rey replica que, en lugar de un beneficio, tal invento sólo hará más olvidadizas a las personas, pues éste no acarrea la realidad sino una semblanza de ella, una apariencia, como ocurre con la pintura, en cuya imagen sólo se ve lo que en realidad no está. No obstante, para Ricoeur la escritura, como la pintura, lo que hacen no es reproducir sino producir, re-escribir la realidad, siendo la escritura un caso específico de la iconicidad pictórica. En este sentido, “la inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis”.⁶⁴

También está el problema de la lectura y su apropiación (hacer propio lo que era extraño) por parte del lector. Se trata de un problema de distanciamiento, entendido como un rasgo dialéctico referido a la escritura y la lectura (como la pregunta ilustrada del siglo XVIII que inquiría sobre cómo hacer presente una vez

⁶⁴ Ibid. p.54.

más a la cultura de la antigüedad a pesar de la distancia cultural impuesta). Es la dialéctica que representa a la tradición, y la forma en que se reciben herencias culturales transmitidas históricamente. Si no pertenecemos a la tradición que se nos transmite tenemos que adquirir o recuperar el sentido de lo transmitido, en una lucha con el distanciamiento.

Debemos advertir, no obstante, que los manifiestos escritos que se analizan en este trabajo contienen una parte del conocimiento ancestral, la relacionada con sus conceptos tradicionales sobre el territorio, los cuales son considerados como esenciales para su supervivencia cultural y, por tanto, de necesario dominio general entre ellos. La decisión de divulgarlos más allá de las posibilidades de contacto interpersonal con quienes los puedan escuchar obedece a que son conscientes de que lo señalado en lo territorial afecta y es afectado por lo externo, de manera que es conocimiento que también debe ser apropiado por los grupos que, aunque no pertenecen a sus grupos culturales, también están relacionados con la situación territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta. No obstante, además de estos manifiestos escritos, han aparecido otros ejercicios de fijación del discurso oral en textos que tienden a apoyar la conservación de relatos oralizados que autoridades tradicionales consideran están en franco peligro de desaparición. Un ejemplo son las transcripciones recogidas por Jesús Ortiz y Nora Díaz en las cuales se presentan relatos diversos expuestos por algunos de los más ancianos *mámas* tradicionales sobre la estructura del mundo de la Sierra

Nevada,⁶⁵ o los documentos de trabajo que vienen siendo redactados para configurar estrategias de divulgación de los conocimientos sobre el ordenamiento territorial ancestral,⁶⁶ y sobre la necesidad de recuperarlo en las condiciones actuales.⁶⁷ Por otro lado, también han aparecido textos históricos de autoría indígena que buscan presentar otro lado de la historia oficial, desde su perspectiva particular, constituyéndose en ejemplos de subalternidad emergente. Es el caso del relato presentado por Vicencio Torres Márquez, indígena arhuaco nacido en 1913, quien nos narra sus propias experiencias como huérfano acogido por la Misión Capuchina de San Sebastián de Rábago desde 1916. En sus textos, algunos de los cuales se recogieron y publicaron años más tarde, relata los procesos sistemáticos de aculturación que vivió la población indígena en la mencionada Misión, y su posterior protagonismo en las subsecuentes luchas indígenas para el reconocimiento y respeto por sus tradiciones, y de la *Línea Negra* como concepción territorial ancestral.⁶⁸ En la actualidad se siguen desarrollando más trabajos que, aunque parten de una óptica indígena, incorporan conceptos y metodologías contemporáneos para establecer análisis sistemáticos, como el elaborado por el indígena arhuaco Jair Zapata Torres, quien en su doble

⁶⁵ ORTÍZ, Jesús. *Tratados e historias primitivas*. Universo Arhuaco. Medellín: Ediciones Mestizas, 2005.

⁶⁶ ORTÍZ, Jesús. *Ordenamiento Ancestral*. Conversaciones de Jesús Ortiz y el Cabildo de Karwa, Clodomiro Arroyo. Sierra Nevada de Santa Marta. Documento de Trabajo. Inédito. Junio 2008.

⁶⁷ ORTÍZ, Jesús. *El corazón del mundo necesita vivir para contribuir a la permanencia de la vida del planeta*. Conversaciones de Jesús Ortiz y el Cabildo de Karma, Clodomiro Arroyo. Sierra Nevada de Santa Marta. Documento de Trabajo. Inédito. Junio 2008.

⁶⁸ TORRES MÁRQUEZ, Vivencio. *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá, Ed, América Latina, 1978.

condición de indígena con estudios de arquitectura y urbano-regionales, se acerca a la lucha histórica por la recuperación de territorios indígenas.⁶⁹

Tenemos entonces que la estrategia indígena de fijar en escritos lo que ha reclamado históricamente en sus discursos presenta beneficios, pero también ciertas problemáticas que no pueden pasarse por alto. Por un lado, al advertir la necesidad de asegurar la transmisión de sus creencias y conocimientos mediante la fijación, y asumirla como una opción instrumental en sus reclamaciones, se enfrentan al inconveniente de que el alcance divulgativo de lo escrito no tiene control, en el sentido de que no todo el conocimiento ancestral debe ser de dominio general, pues la Ley de Origen que determina toda su estructura cultural está dispuesta para que tal conocimiento esté distribuido entre personajes que, con responsabilidades específicas, deben cumplir con ciertas características definidas por la misma Ley. Así, si bien hay un conocimiento que debe ser asumido por toda la comunidad para asegurar su coherencia, muchos saberes deben permanecer bajo la tutoría de los *mámas*, directos encargados de proteger la Ley y aplicarla para la protección y preservación del mundo. De esta manera, si todo el conocimiento contenido en las tradiciones estuviese al alcance no sólo de los integrantes indígenas de sus comunidades sino de población ajena, se estarían contradiciendo ciertas normas de control señaladas por la Ley de Origen, y que se representan en la fuerte distinción establecida entre “hermanos mayores”

⁶⁹ ZAPATA TORRES, Jair. Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena. Medellín, 2009. Trabajo de Grado (Magíster en Estudios Urbano-Regionales). Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.

y “hermanos menores”. De acuerdo con lo sostenido por Ricoeur, si una característica del texto escrito es que se universaliza su contenido al dejar de depender de un hablante que participe en espacio y tiempo con aquel a quien dirige el mensaje, y por lo tanto, el hablante ya no decide a quien llega el mensaje, la discriminación controlada del conocimiento tradicional pierde su razón de ser.

Otra dificultad que presenta el documento escrito es la pérdida de la situación dialogal, que trae como consecuencia la imposibilidad de realizar acciones complementarias del discurso oral, esenciales en los procesos rituales, y en este sentido la transcripción, por sí sola, no garantiza la transmisión total del mensaje en el caso de la transferencia de conocimientos. Atañe también a este conflicto el que el discurso oral, relacionado con tradiciones que se han transmitido por ese medio, se expresa de una manera múltiple mientras permanecen en su estado de oralidad, viabilizando una riqueza de interpretaciones cuya posibilidad desaparece cuando se concreta en un escrito. En otras palabras, la versión discursiva que queda fijada en el texto adquiere una categoría absolutista que excluye toda posible versión alterna. Pero a su vez permanece latente el problema de la interpretación de hechos o la escogencia de los mismos para enlazarlos con un fin predeterminado, pudiendo resultar narraciones interpretativas de matices varios sobre un mismo acontecimiento, como el caso que expone Carl Langebaek cuando nos muestra dos textos referenciados a las expediciones conquistadoras en búsqueda de santuarios en la Sierra Nevada. Uno de estos es “El llanto sagrado de América Meridional”, publicado por el padre Francisco Romero a

finales del siglo XVII, y el otro, intitulado e inédito, escrito por el cura Melchor de Espinosa. Ambos dan cuenta de las actividades del Visitador General de Santa Marta a tierras arhuacas, pero como fueron redactados con intenciones distintas, terminan entregando descripciones sobre hechos coincidentes pero circunstancialmente diferentes. Este tipo de textos, necesarios para el conocimiento histórico, son muy poco frecuentes e, infortunadamente, presentan la dificultad adicional de desplegar, como en este caso, tergiversaciones que entorpecen el análisis adecuado, pero que entregan, a su vez, la posibilidad afortunada de confrontar fuentes.⁷⁰

En el discurso escrito de los indígenas está, además, el problema del distanciamiento, quizás el más complejo en lo que concierne al objetivo de las manifestaciones indígenas referidas en este trabajo. A pesar de que se explican en éstas las concepciones tradicionales sobre autonomía y territorio, recurriendo a un idioma que sea entendido por el autor y por el lector (las organizaciones indígenas y los otros, en los cuales está incluido el Estado), y a un medio destemporalizado que se libera del acontecimiento, las lógicas situacionales no se corresponden, es decir, que a pesar de que el texto presente coherencia semántica y su mensaje no presente dificultad aparente en su lectura, su comprensión sí se ve dificultada por cuanto las dos instancias (autor-lector) circunscriben el texto en estructuras culturales completamente diferentes, lo cual

⁷⁰ LANGEBAEK RUEDA, Carl Henrik. Indios y españoles en la antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII. Bogotá: Uniandes – Cesó, 2007.

trae como consecuencia la muy posible incompreensión del mensaje. Es la dificultad del distanciamiento establecida, en este caso, por dos concepciones sobre el territorio provenientes, la una, desde lo sagrado, y la otra, desde lo profano, entre otras cosas porque la misma denominación de la *Línea Negra* obedece a conceptos metafóricos que en la lógica ajena resultan incongruentes cuando se trata de interpretar literalmente la expresión, y en que además se trata de un concepto incorporado al discurso escrito de cuyo uso se tiene sólo una reciente referencia, pues en diversos textos etnohistóricos y antropológicos aparece señalada como Línea Divisora.⁷¹

No obstante, teniendo en cuenta estas advertencias, podemos afirmar que la utilización del discurso escrito es asumida por las organizaciones indígenas con dos intenciones: primero, para establecer puentes que le permitan a los no indígenas comprender que existen profundas complejidades en sus maneras de concebir el territorio que deben ser reconocidas, más cuando ya se ha implantado un marco legal constitucional que establece su obligada observación; y segundo, como estrategia para que su contraparte no pueda negar más la existencia de estas concepciones, pues al ser fijadas en la letra entran en el ámbito de lo probatorio, tanto legal como histórico.

⁷¹ TORRES MÁRQUEZ, Op. cit., p. 33.

2. LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN COLOMBIA: UNA HISTORIA DE DESPOJOS

2.1. ENTRAR EN CIVILIZACIÓN: UNA CUESTIÓN DE SUPERVIVENCIA

Un largo camino tiene que recorrerse aún si se pretende alcanzar una igualdad basada en la diferencia, fundamentada en el reconocimiento de que existen otros sistemas jurídicos basados en tradiciones indígenas, culturalmente distintos y, por tanto, particulares. Desde la incorporación de los aborígenes del Nuevo Mundo a la Corona de Castilla por la vía de la Accesión, pasando por las incipientes manifestaciones de un indigenismo romántico que, especialmente desde el siglo diecinueve, se preocupó más por la exaltación del pasado indígena que por las condiciones de los sobrevivientes, hasta la absurda tendencia a aceptar la preservación de su integridad física a costa de la pérdida de sus costumbres ancestrales, o de su participación como sujetos de un paisaje costumbrista en el que ellos se hacen indispensables para el condimento de los relatos de exploradores y aventureros, el pensamiento indígena ha sido sólo percibido como exótico y perseguido, hoy tanto como antes, con profundo recelo, en especial cuando lo territorial se muestra como una problemática que, lejos de encontrar una salida justa y digna, genera más desconfianzas que acercamientos debido a la diferencia esencial de sus concepciones y a la confusión generada por

la superposición ambigua de poderes superpuestos.⁷² Desde la consumación de las colonias, la presencia del indígena como responsable tradicional de estos espacios generó choques que condujeron a la invisibilidad de sus esquemas socioculturales, en los que se relacionaba lo religioso con el espacio que han habitado. ¿Qué pasó con sus concepciones territoriales? ¿Se adaptaron a las nuevas estructuras ajenas en las que lo cultural se encuentra desligado de lo espacial, o simplemente permanecieron allí, esperando nuevos vientos históricos en los que pudieran reaparecer sin correr el riesgo de morir?

El orden espacial establecido por los invasores europeos se consolidó mediante el poder jurisdiccional impuesto desde España, encarnado en los deseos, conveniencias y disposiciones del Rey y los integrantes del Consejo de Indias, bajo cuya responsabilidad estaba administrar y legislar, desde la distancia, todos los asuntos concernientes a las colonias. En el Nuevo Mundo, lo que se dictaba en los altos niveles era implementado por sus representantes directos, los virreyes y las reales audiencias. En este nuevo orden, el territorio de lo que hoy es la nación colombiana estuvo inicialmente circunscrito dentro de las jurisdicciones del virreinato del Perú, pero, a mediados del siglo XVI, a estas tierras se les designó como Capitanía General, la de la Nueva Granada, conteniendo las tierras venezolanas –sin incluir a Caracas–. A la región determinada como la Presidencia de Quito se le adjudicaron, en este período, las provincias de Cali, Popayán y Pasto. Este esquema se extendió hasta los inicios del siglo dieciocho, cuando en

⁷² LANGEBAEK RUEDA, Carl Henrik. *Arqueología colombiana*. Bogotá: Colciencias, 2003.

1717 a la hasta ahora Capitanía se la intentó convertir en Virreinato. La Nueva Granada no había tenido mayor trascendencia dentro de los escalafones valorativos del reino sobre sus posesiones de ultramar. Era más un territorio de paso que una fuente fundamental de riquezas y recursos. Pero la situación cambió cuando las rivalidades colonialistas en los mares del Caribe se intensificaron a tal punto que Inglaterra y, en alguna manera Francia y otros reinos, fueron reclamando un papel más dominante en la región por medios diplomáticos o no. En medio de esta nueva realidad, el puerto de Cartagena se fue convirtiendo en el destino de todas las miradas por ser el lugar de reunión de la flota española que custodiaba los convoyes de barcos que recogían las riquezas para ser trasladadas a la península. Recursos considerables, cuestionados en su momento, fueron invertidos para convertir la ciudad en una verdadera fortaleza. Su condición geográfica privilegiada, con su puerto de aguas profundas protegido por las lenguas de tierra que separaban el mar abierto de las aguas calmas de su bahía, fue reforzada con el levantamiento de un considerable número de fortificaciones de defensa, disgregadas estratégicamente, y la construcción sin precedentes de una montaña de guerra, el Fuerte de San Felipe de Barajas, cuyo objetivo era el de proteger, hasta el final, los barcos anclados en la bahía e impedir la toma de la ciudad amurallada dentro de la cual se custodiaban, transitoriamente, las riquezas llegadas desde las colonias españolas del interior. De esta manera, Cartagena de Indias se convirtió, junto con la ciudad-puerto de La Habana, en punto esencial del ciclo marítimo español, objetivo permanente de

las fuerzas beligerantes presentes en las cercanías. Fue por la inusitada preponderancia de la ciudad cartagenera que, en 1739, el Virreinato de la Nueva Granada se consolidó definitivamente, con la inclusión de dos presidencias vecinas, la de Panamá y la de Quito, mientras que en 1777 las tierras de Venezuela se dejaron aisladas en forma de Capitanía General. Bajo este esquema, tanto los virreinos como las capitanías generales y las presidencias estaban subdivididos, para su control interno, en pequeñas regiones sometidas al dominio político de los cabildos o consejos municipales.⁷³ Como una cosa era la situación de guerra entre España y sus vecinos, teniendo como escenografía el mar y sus costas, y otra su presencia en las tierras del interior, las regiones pobladas fueron repartidas de manera que se pudiera ejercer un relativo control sobre las mismas, facilitado por la casi inexistente oposición indígena, pues la mayoría fue rápidamente sometida e incorporada al llamado orden civilizado.

La distribución territorial que definía los nuevos límites espaciales para los indígenas se presentó como consecuencia de un proceso de conquista caracterizado por la creación de políticas y sistemas sociales que buscaban, en esencia, ligar las nuevas tierras con la dinámica mercantilista europea.⁷⁴ Estos sistemas se basaron, para lograrlo, en el canje de productos y la fundación de nuevas economías para la extracción de los recursos naturales. La apropiación de la tierra, desde el siglo XVI, representó una de las contradicciones de la política

⁷³ BUSHNELL, David. Colombia, una nación a pesar de sí misma. Bogotá: Planeta, 2006. p. 21.

⁷⁴ TOVAR PINZÓN, Hermes. La estación del miedo o la desolación dispersa. Santa Fe de Bogotá: Ariel, 1997. p. 21.

española hacia las nuevas zonas adheridas, como una mal formulada intención de establecer colonias agrícolas para garantizar el abastecimiento del territorio peninsular. La Corona lo experimentó en la isla de La Española, donde se sucedieron esquemas económicos basados en la supuesta existencia de yacimientos de oro, en el drenaje de los excedentes agrícolas de las sociedades nativas con la imposición del tributo, y mediante el establecimiento, hacia el final, de una firme economía de plantación que exigía la utilización de mano de obra esclava.⁷⁵

Los esquemas de distribución estuvieron marcados por la obligación de evangelizar a los habitantes de las tierras recién descubiertas. Ésta fue la condición impuesta por el conquistador Reino Español y el Papado a todos aquellos a quienes se beneficiaba con la autorización de reconocer los nuevos territorios y explotarlos, con la dignidad adicional de representar el puente doctrinal que incorporaba a los infieles al camino de la virtud. Mediante la Accesión, los nativos pasaban, de manera automática, a ser gobernados de acuerdo con las leyes castellanas y, de manera accesorio, los recién descubiertos adquirirían los mismos privilegios de los demás súbditos. Fue ésta la manera en que se les reconocería, como vasallos libres, una supuesta igualdad de derechos con

⁷⁵ COLMENARES, Germán. Historia económica y social de Colombia 1537-1719. Bogotá: La Carreta, 1978. p. 188.

respecto a los españoles que los sometían.⁷⁶ No obstante, este tratamiento en apariencia igualitario que se plasmaba en la Ley, no fue tan cierto en lo cotidiano.

En las tierras en las que no existían riquezas auríferas para extraer, la trata de indios esclavizados se había vuelto cotidiana, especialmente en las islas antillanas, donde verdaderas asociaciones para su captura se constituyeron para tal fin, y cuyas ganancias económicas sirvieron, en muchas ocasiones, para financiar empresas conquistadoras posteriores. Ni Cristobal Colón se mostró ajeno a esta costumbre cuando, durante su segundo viaje de descubrimiento, envió un memorial a los reyes indicando la necesidad y conveniencia de esclavizar indios, especialmente la de los peligrosos caníbales caribes, en quienes encontraba un considerable escollo para el poblamiento de las islas. Justificaba tal petición en que, a través de su sometimiento definitivo, las otras tribus no se atreverían a ofrecer más resistencia. Sin embargo, la Corona española sólo accedió a este recurso en casos de especial ferocidad, evitando, al menos en la letra, institucionalizar la esclavitud de los nativos.⁷⁷ Cuando muchos blancos europeos llegaron con Colón a La Española en su viaje de 1498, éste decidió repartir las tierras entre los españoles y los indios, con lo cual se dio origen al Repartimiento, germen de las posteriores Encomiendas. El Repartimiento de indios no era otra cosa que la asignación de fuerza de trabajo de acuerdo con la consideración del

⁷⁶ MAYORGA GARCÍA, Fernando. Derechos humanos de los indígenas. Las instituciones coloniales fallaron en su defensa. En: Revista Credencia Historia. Bogotá. N° 156 (2002).

⁷⁷ GONZÁLEZ, Margarita. Ensayos de historia colonial colombiana. Bogotá: Editorial Nomos, 2005. p. 13.

encomendero beneficiado, en una relación que sólo controlaba el favorecido, sin otra autoridad que él mismo, motivo por el cual la explotación del indio en esta forma se convirtió en una de las principales causas de su casi desaparición. El experimento de Colón surtió efecto cuando, tras el envío de Nicolás de Ovando como gobernador para someter al descubridor a un juicio de residencia, el enviado de la Corona terminó aconsejando a los reyes la adopción legal del Repartimiento como forma efectiva de trabajo en estas nuevas tierras. Como consecuencia, en 1503 se expidió la Real Cédula de Medina del Campo, por la cual el Repartimiento de indios, y su trabajo forzoso, quedaron vergonzosamente instituidos. Con este acto se lanzó la Encomienda como una modalidad de Repartimiento, con la diferencia de que sobre ésta el Estado español se reservaría la asignación del trabajo indígena por medio de un repartidor oficial. El nombre de Encomienda surgió cuando, en 1512, por las Leyes de Burgos, se establecieron ciertas medidas de protección para los indios ante las frecuentes demandas de los inspectores oficiales. Las nuevas leyes fueron el fruto de innumerables reclamos previos, en uno de los cuales, Fray Antonio Montesinos se oponía, en 1511, a la manera en que los españoles desconocían los derechos que amparaban a los indígenas. Fue la razón por la que la Encomienda sustituyó al Repartimiento con la función agregada de proteger a los indígenas, a quienes se llamó, de allí en adelante, encomendados. Esta disposición generó una respuesta un tanto ambigua, debido a que, como consecuencia, de ahí en adelante los nativos fueron considerados incapaces de protegerse por sí mismos, y por tanto, debían

implementarse medidas para su protección. Sin embargo, con sutileza, la institución de la Encomienda se distanció estratégicamente de la esclavitud en que le adjudicaba al encomendado el tratamiento de vasallo libre del rey, libertad que se creía obvia por el pago de una retribución al nativo por su trabajo.⁷⁸ Sin embargo, la Corona española tuvo que ceder, en 1534, a la presión de los conquistadores para que les permitiera esclavizar indígenas, debido a que eran la única fuerza disponible para los procesos de conquista proyectados, aunque se trató de una medida temporal que finalizó en 1542, cuando la Corona prohibió, con más ahínco, el modelo esclavista. La decisión se motivaba en que ya se pretendía organizar a los indígenas en pequeñas colonias llamadas Reducciones de Indios, donde trabajarían administrados por autoridades reales que dispondrían de los tributos para España. Como para el rendimiento del tributo era necesaria la existencia de un patrimonio, y el esclavo en esencia no es poseedor de bien alguno, debía establecerse la condición jurídica del indígena como ser libre.

La Encomienda, que apareció inicialmente de manera espontánea como la relación entre el español y el indio mediante la cual este último, como dominado, servía al dominador, fue una situación común en la conquista. Como institución propia de ese período, sirvió para, a través de la sujeción de pueblos aborígenes, la incorporación de los territorios descubiertos al orden europeo. No obstante, su activación fue propiciada por algunas condiciones presentes, como la de que las sociedades indígenas sometidas eran numerosas, con un cierto nivel cultural, pero

⁷⁸ Ibid., p. 16.

sobre todo, porque los indígenas parecían acostumbrados al trabajo agrícola, de manera que resultaba más cómodo para la Corona incorporar estas comunidades a la dinámica económica española y europea que desaparecerlas.⁷⁹

Algunos señalan una segunda etapa de la Encomienda que no se caracterizó por los servicios personales prestados sino por el tributo. Para la organización y recolección del tributo fue necesario recoger la población dispersa de indígenas y restringirlos en pequeños espacios, extrayéndolos a la fuerza de los territorios que habitaban y que hacían parte de su esencia cultural. En este sentido, los indígenas fueron obligados a desarraigarse para poblar tierras que no coincidían con sus ámbitos tradicionales, sólo con el objetivo de intensificar la producción agrícola a tributar. Siendo ésta la nueva función de la Encomienda, el beneficio directo del encomendero sobre el indígena quedó reducido, debiendo recurrir a otros esquemas de usufructo, como una nueva forma de Repartimiento temporal forzoso del trabajo indígena, pero esta vez bajo el control gubernamental y en labores oficiales, llamado Concierto en el Nuevo Reino de Granada, Mita en Perú y Cuatequil en México, obligando a los particulares a incorporarse al sector económico productivo.⁸⁰ De todas formas, la Encomienda se consolidó como la manera más efectiva de mantener el control sobre las poblaciones indígenas en el transcurso de la Conquista a la consolidación de la Colonia.

⁷⁹ TIRADO MEJÍA, Álvaro. Introducción a la Historia Económica de Colombia. Bogotá: El Ancora editores, 1988. p. 27.

⁸⁰ GONZÁLEZ, Op. cit. p. 23.

Las Encomiendas se formaron especialmente en las periferias de las ciudades, núcleos de ocupación organizados por los españoles obedeciendo las normas para los trazados urbanísticos de las nuevas fundaciones expuestos por las “*Ordenaciones Mallorquinas*” de Jaime II (siglo XIV), las “*Instrucciones de Poblar*” (1529) y por las “*Leyes de Indias*” de Felipe II (1573).⁸¹

En la Colonia, la Encomienda dio paso al Resguardo como requisito para la consolidación de los aspectos económicos y políticos, en un contexto en el que el indígena ya no sólo servía, sino que debía convertirse en sujeto político por su conversión en vasallo libre de la Corona. Esta nueva relación implicaba un carácter relativamente proteccionista que condicionó la nueva estrategia de recoger a la población indígena para “resguardarla” de los excesivos abusos presentados en el pasado, pero que persistían. Bartolomé de las Casas y el cura Montesinos, ambos dominicos, habían señalado ante la Corte muchas de las agresiones y vejámenes a los que se sometía a los indígenas en los Repartimientos, actitudes propias de las primeras etapas de conquista. Estas protestas incitaron la nueva visión que quedó consignada en las Leyes de Burgos, resaltando el vasallaje de los indios ante el Rey, y el carácter misional y doctrinero de la conquista, ratificado en las Nuevas Leyes de 1546, y que transformaban el servilismo característico de la Encomienda que habían defendido hasta ahora los encomenderos basándose en la supuesta irracionalidad del indio.

⁸¹ MAYORGA GARCÍA, Fernando. Derechos humanos de los indígenas. En: Credencial Historia, Instituciones de Colombia. Bogotá, N° 159 (2003).

La actitud proteccionista de la Corona se apoyaba en la creencia de que el contacto de los indígenas con influencias ajenas podía estropear el proceso de sumisión o alterar su moralidad, sobre la cual los religiosos habían trabajado con ahínco. En ese sentido, se podría afirmar que, en gran medida, fue el aislamiento más que la protección de los indígenas lo que se buscó mediante la instauración de los resguardos. Desde 1547 se obligaba a que ni siquiera los encomenderos permanecieran por más de dos meses al año en los pueblos de indios, estableciéndose la idea de “dos repúblicas” separadas, la del indígena y la de los demás, que se comunicaban entre sí sólo a través del encomendero, del doctrinero y del trabajo voluntario. A esto se agregaba el temor de que los encomenderos pudieran alcanzar un cierto poder político por su relación con los indígenas, e inclusive se llegó a separar de sus comunidades a los indígenas “ladinos”, quienes habían aprendido a hablar español y conocían algunas costumbres del hispano, para evitar que se convirtieran en líderes de posibles rebeliones.⁸²

En la Nueva Granada, el presidente Antonio González señaló la función que debían cumplir las tierras comunales destinadas a la producción agrícola para la obtención de los tributos en especie, en las “Ordenanzas sobre Resguardos”. Sin embargo, no fue fácil establecer qué terrenos se debían destinar para ello, teniendo en cuenta que los españoles no se preocuparon excesivamente por

⁸² MELO, Jorge Orlando. Historia de Colombia, Tomo I, El establecimiento de la dominación española. Medellín: Editorial La Carreta, 1977. p. 343.

delimitar las tierras que ocupaban. Esto incidió en que, a pesar de la prohibición de que los colonos se radicaran en terrenos de Resguardo, la poca claridad de los límites les permitió manejarlos flexiblemente, en un futuro, a su antojo. La Corona, consciente de este desconcierto, legisló en 1561 reglamentando tres clases de propiedades territoriales: de indígenas, de particulares y de la Real Corona. Dio nombre de Resguardo a las primeras y las validó a través de títulos reales, pero con la particularidad de no conferirle la calidad de bien comercial, razón por la cual no se podía negociar con ellas. Por este motivo, las tierras indígenas quedaron por fuera de la dinámica territorial comercial de los españoles y, luego de la Independencia, de la de los demás ciudadanos.⁸³ Así, a pesar de que los resguardos se delimitaban, esto no implicaba que se confiriera propiedad sobre ellos.

Por otro lado, la reducción de pueblos indígenas dispersos a estos espacios implicaba, como se ha señalado, el abandono de sus tierras tradicionales y de sus prácticas rituales, con daños irreparables que sólo ahora se aprecian en su verdadera magnitud. Con el tiempo, la imagen del indígena fue mutando. Ya no se le veía como el personaje ingenuo y fácil de controlar, y pasó a ser visto con desconfianza, como un ser difícil de someter y corregir, con equivocadas inclinaciones morales provenientes, precisamente, de lo que consideraban su inferioridad étnica. Esta segregación también alcanzó, y en mayor medida, a la

⁸³ GONZÁLEZ, Margarita. El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: El Áncora, 1992. p. 33.

población negra que había llegado esclava, cuyo paganismo probaba su impiedad y maledicencia. Varios siglos después, a principios del siglo veinte, esta idea negativa acerca del indígena persistía, como se constata en las quejas que expresaban los misioneros dominicos en el Valle del Sibundoy cuando juzgaban que el nativo era bárbaro, de atrofiadas facultades morales e intelectuales, perezoso, deshonesto y de costumbres y actitudes impías, como su resistencia a adoptar vestimentas que no consideraban tradicionales y a recibir una educación dirigida a civilizarlos.⁸⁴

A pesar de que el objetivo del Resguardo era precisamente resguardar, mediante la prohibición de que los no indígenas poblaran sus terrenos, difícilmente se pudo impedir que blancos, mestizos y negros se avecinaran dentro de ellos. Cuando en ocasiones esto se verificaba, se impelía a quienes transgredían la prohibición a abandonar el lugar en un número determinado de días. Pero esta convivencia en muchos casos no fue ni obstaculizada ni denunciada por los indígenas, debido a que, frecuentemente, esta coexistencia era el producto del arrendamiento ilegal que hacían de sus terrenos, pues en no pocas ocasiones las comunidades resguardadas arrendaban sus tierras a terceros, de acuerdo con la fórmula española que habían aprendido, consistente en ceder porciones de terreno para que otro la trabajase y, a cambio, ser retribuido con un pago periódico. Lamentablemente, al acceder a negociar la tierra que les correspondía,

⁸⁴ BONILLA, Víctor Daniel. Siervos de Dios y amos de indios. Bogotá: Editorial Stella, 1969. p. 125.

se constituyó el principio del fin del proceso de despojo territorial que se ha mantenido hasta el presente.

Como forma de corregir los abusos a la institución del Resguardo, se realizaban visitas de verificación de autoridades reales para ofrecer las rectificaciones pertinentes. En el siglo XVII, por ejemplo, se efectuó la visita de Juan de Villabona Zubiaurre a las provincias de Santa Marta, Cartagena y Antioquia, producto de la cual dictó una serie de ordenanzas que impidieran la continuación del trato ignominioso al que eran sometidos los indígenas en Cartagena y Tolú.⁸⁵

Pero la relativa política proteccionista fue desgastándose, en gran medida debido a que el contacto entre indígenas y mestizos terminó en el propio mestizaje de los nativos. Esto sirvió de excusa para que los vecinos de los resguardos reclamaran la comercialización de estas tierras pues ya no podía argumentarse que los resguardados fuesen indios puros sino sus descendientes. Cuando por primera vez se presentaron estas peticiones, a finales del siglo dieciocho, Francisco Antonio Moreno y Escandón, fiscal de la Real Audiencia, se negó a acceder. Sin embargo, en sus visitas de 1777 a 1778 a los resguardos correspondientes, comprobó que resultaba una labor difícil contar a los indígenas por el innegable proceso de mestizaje. Ante esta situación, el resguardo perdía su sentido, y el hijo de indígena que ahora era mestizo, se desplazaba entre los resguardos y los pueblos. Como consecuencia, el rey Carlos III optó por diluir

⁸⁵ GONZÁLEZ, Op. cit., p. 44.

cautamente la política proteccionista buscando, además, fomentar la propiedad individual como base del desarrollo económico, y abandonando un sistema que mantenía la improductividad de las tierras comunales antes protegidas. Paulatinamente, los resguardos fueron desmembrados, se remataron las porciones por vacantes ya que la población indígena había disminuido al punto en que las tierras parecían abandonadas, y los resguardados se vieron obligados a buscar trabajo en otros sitios, como mineros o peones en las haciendas, en una política denominada Agregación. Pero el Resguardo no desapareció completamente y sobrevivió a la Independencia, en cuyos inicios se le defendió como forma de garantizar a los indígenas su única posesión, aunque muchos han visto en esto más el interés de preservar el sometimiento del indio que una actitud verdaderamente noble.

Con el nacimiento de la República se pretendieron unificar, a través de los ideales de igualdad que pregonaba, los derechos de todos los colombianos que, todavía excluidos los esclavos, eran ya considerados ciudadanos.⁸⁶ No obstante, pese al supuesto intento republicano de suprimir la sociedad de castas que caracterizó al período colonial, la distinción racial permaneció como patrón histórico de dominación, perpetuando las identidades negativas de los indígenas, los negros y, en alguna medida, los mestizos, ubicados todos ellos en la marginalidad del protagonismo de quienes intentaban construir un ideal de Nación

⁸⁶ PINEDA CAMACHO, Roberto. Estado y pueblos indígenas en el siglo XX, La política indigenista entre 1886 y 1991. En: Credencial Historia, Instituciones de Colombia. Bogotá (2003) p. 25.

digna de incorporarse al embudo progresista prevaleciente en el autoseñalado mundo civilizado. Estas incómodas castas, pruebas contundentes de la considerada barbarie cultural en la que permanecía la mayor parte de la población, fueron condenadas a su invisibilidad histórica por representar el recuerdo del pasado que se quería abandonar,⁸⁷ pero cuidándose de no renunciar a los beneficios que los dominantes sacan de la existencia de los dominados.

Para los indígenas esta fingida igualdad constituyó un retroceso en la defensa de sus precarios derechos. Durante el siglo diecinueve, en medio de los intentos de formalizar las idealizaciones políticas que funcionaran como plataformas estructurales para orientar al país en búsqueda del desarrollo económico e industrial establecido como prioritario, las opciones nunca fueron, en verdad, tan opuestas como se quisieron presentar en las contiendas que rodearon su exiguas consolidaciones. Entre los motivos partidistas coincidentes estaba la insistencia en que todo bien regulado de acuerdo con dictámenes heredados del régimen colonial fuese liberado de estas ataduras legales, con lo cual lo concerniente a los territorios indígenas y su control quedó a la deriva.⁸⁸

Los intereses de la nueva República por construir su propia historia desconocieron el pasado indígena de las tierras que ahora abarcaba la incipiente Nación, el cual se evaporó, pero no como una negación de ese pasado en

⁸⁷ ARCHILA NEIRA, Mauricio. Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas Sociales en Colombia 1958-1990. Bogotá: ICANH-CINEP, 2004. p. 399.

⁸⁸ DÍAZ LÓPEZ, Zamira. La política dirige a la economía: Libertad, progreso y educación. En: José Fernando Ocampo T., ed. Historia de las ideas políticas en Colombia. Bogotá: Taurus, 2008. p. 107-144.

particular, sino como la privación de todo pasado general con el que se quería romper para inaugurar una historia nueva y propia. Sólo existían, en la nueva historia nacional, la fundación de la colonia y la ruptura de los lazos con la Madre Patria. Quienes siguieron interesándose por una realidad histórica donde está presente el indígena lo hicieron, en gran medida, con la intención de conocer la situación de éstos como forma de establecer una distancia que les separara de los aborígenes, siendo ellos parte considerable del vulgo, la más bárbara e impía.

El siglo diecinueve no significó para los indígenas, en consecuencia, la recuperación de sus valores ni la obtención del respeto por sus esquemas culturales. Por el contrario, luego de que los pulcros ideales independentistas fueron transformándose en lo que realmente eran, un cúmulo de ambiciones personales y regionales, cayeron sobre sus comunidades flujos de destrucción protagonizados por quienes, como producto del objetivo estatal de consolidar la colonización de los territorios no conquistados, empezaron a copar sus hábitats. Considerados salvajes, cruentos procesos de aculturación que no se detienen cayeron sobre ellos, amparados por los ideales bipartidistas que, en esto sí, coincidían. Si lo que se buscaba era alcanzar la línea de progreso que guiara al país por la vía de la civilización, los indígenas y sus extrañas manifestaciones costumbristas no podían ser otra cosa que un obstáculo para el país y para ellos mismos. ¿Qué hacer entonces? ¿Eliminarlos? Esa era una alternativa por la que muchos optaron y de la que no pocos se valieron cruentamente. Otra, una tal vez menos culposa, era la estrategia de borrar de las memorias de los sobrevivientes

todo rastro de tradición extraña a los esquemas civilizadores del nuevo orden. Incorporarlos al progreso: ésa sería la demostración de que el Estado y la sociedad sí se preocupaban por ellos, y resultaba una mejor estrategia que reconocer, abiertamente, que les resultaba desagradable y vergonzoso su exotismo. Se hizo urgente convertirlos en ciudadanos para que pudieran disfrutar de los beneficios de la igualdad, borrando de paso cualquier impúdico vestigio de impresentable salvajismo en tan considerable parte de la nueva sociedad nacional.

Una vez consolidado el régimen conservador en 1886, entre las cosas que no cambiaron estuvo la esencia de la política indigenista del Estado. El Gobierno regeneracionista no dudó en firmar un Concordato con el Vaticano, por el cual se le devolvían a la Iglesia no sólo bienes terrenales sino especiales dispensas en el ámbito de la educación. En este sentido, el Estado colombiano se comprometió ante el Vaticano a proteger a la Iglesia católica, a exonerarla de impuestos sobre sus propiedades, a esquematizar los planes educativos según sus intereses y, como complemento, a suprimir toda posibilidad de que otros ideales religiosos o políticos se difundieran en los centros educativos. El contrato matrimonial se sometió al régimen eclesiástico, mientras que el gobierno se comprometió con la entrega de una suma considerable de dinero para el sostenimiento de diócesis, seminarios, misiones, fabricación de ornamentos, etc. Se llegó al punto de acordar que no se requería de la aprobación del Congreso de la República en todo lo relacionado con las misiones evangelizadoras. Este punto en particular afectó a las comunidades indígenas, las cuales se vieron sometidas, de manera

incontrolada, al monopolio educativo impuesto por la Iglesia católica. Sobre ella recayó la magna función de traer a la civilización a aquellos salvajes, quienes jurídicamente hasta el momento sólo eran considerados como menores de edad.

Circunstancias puntuales, como la fundación de instituciones del tipo de la Sociedad Protectora de los Aborígenes de Colombia, demostraron que existía una clara intención de atraer a los indígenas a una civilización signada por la esperanza cristiana, en un proceso que se consideraba tan inevitable como piadoso. El interés por la realidad de los indígenas sólo alcanzó a ciertos extranjeros que encontraron en ellos el exotismo que ansiaban. Excepcionalmente, Konrad Preuss y Alden Mason, quienes trabajaban para museos extranjeros, sí desarrollaron una valiosa labor, a diferencia del tumulto de buscadores que extrajeron riquezas cuando no existía una separación clara ni explícita entre la guaquería y la arqueología.

En este contexto se expidió la Ley 89 de 1890, cuyo objetivo era el de reglamentar todo lo relacionado con los indígenas y con su proceso de incorporación a la sociedad, de acuerdo con pautas progresistas y cristianas. La oposición ideológica que caracterizó el siglo diecinueve, que enfrentaba los polos de la civilización y la barbarie, llegó hasta las instancias del derecho y la religión, condicionando la categorización que contenía la Ley 89, y que clasificaba a los indígenas, de acuerdo con su condición, como salvajes, semisalvajes y reducidos a la vida civil. Para entrar en esta última condición, el indígena debía abandonar sus creencias tradicionales y aceptar, sin tapujos, la doctrina cristiana bajo la cual

se tenía que arropar toda la sociedad nacional. En leyes como ésta se plasmaba la unión Iglesia-Estado, marcada por las concepciones de acuerdo con las cuales, por un lado, la historia de los hombres estaba ligada a un plan divino que se iniciaba con la creación y debía culminar en la salvación, y por otro, que para todas las sociedades el camino a dicha salvación estaba condicionado por el paso de la barbarie a la civilización. En este sentido, como el progreso y el desarrollo se veían como metáforas de redención, en Colombia no fue realmente difícil que terminara firmándose el Concordato en 1887, con un terreno allanado mediante algunos actos legislativos previos, como las leyes 90 de 1859 y 41 de 1879, emanadas desde el Estado Soberano del Cauca, y que se anticipaban a clasificar a los indígenas como “tribus bárbaras”. De igual forma, el Concordato y la Ley 153 de 1887 dictaban el rumbo de la Ley 89, pues establecían que la legislación colombiana no regía para los salvajes en su viaje de transformación doctrinal y su ingreso a la vida civilizada, entregándoles de esta manera su custodia total a las Misiones.⁸⁹ Así, la Ley 89 de 1890 mantuvo la dependencia y sumisión de los indígenas, desconociendo cualquier autoridad tradicional y dejando en las manos de la Iglesia la labor de determinar cómo debían ser gobernadas esas sociedades atrasadas y salvajes. Inclusive se especificó que ni en los asuntos de autoridad dentro de los resguardos tenían los indígenas injerencia posible. Esta condición se reglamentó con la Ley 72 de 1892, por la cual se concedieron facultades

⁸⁹ BARONA BECERRA, Guido y ROJAS, Tulio. Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Ensayo crítico. Popayán: Universidad del Cauca, 2007.

extraordinarias a los misioneros para que ejercieran ellos la autoridad civil, penal y judicial sobre los naturales. En consecuencia, todos los integrantes de las comunidades aborígenes que no habían tenido contacto con los no indígenas, o aquellos que se hubieran resistido al sometimiento, quedarían, en adelante, a cargo de la Iglesia Católica. Con esto se avalaban, oficialmente, tanto el proceso de aculturación como la desastrosa dinámica de usurpación de tierras.⁹⁰ En el proceso, los indígenas fueron sometidos a vejámenes y torturas tanto físicas como psicológicas.

Sin embargo, debe decirse que la Ley 89 de 1890 permitió, durante un tiempo, la protección de los resguardos que aún existían en Colombia y la restauración de la autoridad de los cabildos como única alternativa legal para que no se repartieran las pocas tierras que quedaban entre los indígenas, luego de que la Constitución de 1821 ordenó la división de los resguardos y la parcelación de sus tierras, condición determinante durante buena parte del siglo XIX. A pesar de que esta Ley buscaba determinar la forma en que debían ser gobernados los pueblos indígenas “semi-civilizados”, sirvió efectivamente para detener, temporalmente, la división de los territorios indígenas, aunque la política de extinción cultural de las comunidades indígenas continuó. Con la Ley 89 de 1890 se potenció, irónicamente, un proceso de recuperación de territorios indígenas que

⁹⁰ VEGA CANTOR, Renán. Gente muy rebelde. Tomo 2: Indígenas, campesinos y protestas agrarias. Bogotá: Pensamiento Crítico, 2002. p. 17-34.

se extendió a lo largo del siglo XX, y aún hoy es presentada por las organizaciones indígenas como sustento legal histórico de sus reclamaciones.

La historia oficial colombiana ha desconocido toda posible trascendencia de los asuntos de los indígenas. La referencia precaria, nociva y permanente, a ciertas tribus salvajes, contaminó las mentes de los estudiantes, y sus comunidades fueron desapareciendo del trasfondo histórico del país ante los ojos socarrones de una sociedad desinteresada. Jesús María Henao y Gerardo Arrubla, autores de la por muchos considerada “Primera Historia Nacional”, apenas si les destinaron unas líneas, poco menos que fugaces, y sólo les hicieron referencia de manera retrospectiva y distante,⁹¹ con lo cual desconectaban el pasado glorificado de los indígenas y el presente inocuo de sus malhadados descendientes. El texto apareció en el período correspondiente a la conmemoración del primer centenario de la independencia nacional, momento durante el cual los políticos y dirigentes cívicos se apropiaron, para su beneficio particular, de un pasado que todavía se mostraba desmembrado y desestructurado, desorden a partir del cual se sirvieron para que cada quién se aprovechara de él, según su conveniencia política.

A tan infortunada costumbre no estuvieron ajenas ni siquiera las figuras más representativas de este período histórico centenarista. El dirigente político y

⁹¹ Este texto fue seleccionado, mediante la Decreto 963 de 1910, durante el gobierno de Carlos E. Restrepo, para estructurar una historia oficial de Colombia, como parte de las conmemoraciones del primer centenario. En tal sentido, se constituyó, para muchas generaciones de jóvenes durante buena parte del siglo veinte, en un paradigma historiográfico incuestionable.

militar Rafael Uribe Uribe consideraba, en 1907, que la existencia de indios sólo demostraba el atraso del país. Para corregir esta situación, promovió la colonización militar de los territorios indígenas y la enseñanza urgente del idioma español entre ellos como mecanismo para llegar a la civilización buscada, mientras que, en “Interrogantes sobre el progreso de Colombia”, el líder conservador Laureano Gómez afirmaba, en 1928, que en el país nunca existió una verdadera cultura aborígen, debido a que dos aspectos básicos de cualquier entidad política –el territorio y la raza–, allí sólo daban muestra de haber sido débiles. Si algún rastro de cultura relativa podía hallarse, se debía a la fortuna de que existían en Colombia las tierras altas de las cordilleras, y no sólo los pantanos insalubres y las selvas inútiles y salvajes. Sin destacar algún valor especial de las razas que terminaron conformando la sociedad colombiana –blancos europeos, criollos, negros o mestizos–, a los indígenas les endilgó Gómez el rencor de la derrota y una profunda y resentida indiferencia por la vida nacional, aunque reconoció, en algunas culturas americanas pretéritas, ciertos aspectos más interesantes que los que se encontraban en la cultura española que terminó por dominarlos. Como salida, el dirigente conservador propuso el alcance definitivo y necesario, aunque dificultoso, de la civilización, a la cual debían ser atraídos todos los componentes de la sociedad del país. Ni siquiera el caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán se escapó de manifestar sus inclinaciones a pensar que la raza indígena, al igual que la española, eran el fruto de un previo e infortunado proceso de mezcla racial, con lo cual concluía que el origen del pueblo colombiano se

debía a la fusión de dos pueblos sin personalidad,⁹² en una posición que, políticamente, buscaba reivindicar el valor de lo mestizo sobre sus precedentes genéticos y culturales.

En la primera parte del siglo veinte se involucró el interés sociológico como aspecto fundamental de los estudios sobre las temáticas indígenas, mediante el fomento de la mirada que presentaba al conquistador europeo como el verdadero bárbaro en el proceso de intromisión en tierras americanas que protagonizó, lo cual desembocó en la tendencia a buscar el valor de las culturas indígenas a través de sus propias historias y creencias, y no sólo en la exploración e interpretación de sus restos arqueológicos, o en los cuentos fantásticos de los relatores extraños. Las tradiciones narradas se convirtieron en fuente fundamental para el encuentro de unas historias desconocidas, pero claves, para la comprensión de la complejidad e importancia de lo indígena. Los trabajos desarrollados por Gerardo Reichel-Dolmatoff en el país, por ejemplo, se concentraron en la interpretación de los objetos recuperados arqueológicamente, pero apoyándose en las narraciones nativas para demostrar que la debacle conquistadora no había aniquilado por completo las riquezas culturales de estas sociedades.⁹³ Otros investigadores buscaron demostrar cómo la realidad indígena estaba afectada por la presencia de nuevos personajes: colonos y patronos,

⁹² LANGEBAEK, Op. cit., p. 156-160.

⁹³ Reichel-Dolmatoff sostiene en su obra en general que, de acuerdo con sus estudios sobre la cultura de San Agustín, el indígena prehispánico se relacionó con su entorno medioambiental de manera tal que este nexo le daba sentido a su propia vida, y que, como tal, este entorno era, más que un simple escenario, parte esencial de sus procesos históricos desde el punto de vista moral y social.

comerciantes, misioneros católicos o protestantes, y hasta funcionarios estatales de la Caja Agraria o de las escuetas oficinas de Asuntos Indígenas, interacción que acabó acentuando los procesos de aculturación de las nuevas generaciones. Estas comunidades también presenciaron confrontaciones político-religiosas, como las conocidas contradicciones entre las misiones católicas y los representantes de organizaciones como el Instituto Lingüístico de Verano, ambos bandos pretendiendo ganar el dominio definitivo sobre las parcialidades nativas para su evangelización.⁹⁴ Dada su influencia, los jóvenes indígenas formados de acuerdo con el sentido misional se erigieron como los nuevos líderes comunales, desempeñándose como maestros escolares o promotores, como se hizo evidente en comunidades como las del Vaupés, en la década de los setentas, donde se creó, con la anuencia apostólica, el Consejo Regional Indígena del Vaupés, CRIVA. Infortunadamente, y para hacer más compleja la situación, fue en esta época en la que las comunidades empezaron a sentirse, con mayor intensidad, por un lado, como objetivo maniqueo de las reivindicaciones políticas de los grupos subversivos y, por otro, como obstáculo para los intereses de gamonales políticos regionales y de las nacientes estructuras narcotraficantes de toda índole.

La precaria situación de las comunidades indígenas sirvió para que sus territorios fuesen pasando por el dominio intermitente de unos y otros, con el infortunado auspicio de un Estado nacional que se mostró incapaz de

⁹⁴ GROS, Christian. Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social. Bogotá: CEREC, 1991. p. 15.

comprometerse con el mantenimiento de una estructura de justicia eficaz e inmaculada, ni de hacer presencia efectiva allí para garantizar la seguridad de los pobladores. Mucho menos existió el compromiso gubernamental decidido para establecer una base social que asegurara el bienestar de estas comunidades.

Hoy, a pesar del sufrimiento, los indígenas colombianos han sido equívoca y peligrosamente estigmatizados como cooperadores de movimientos ilegales, a pesar de haber sido ellos mismos quienes se han declarado víctimas de un conflicto del que no han pedido hacer parte. Han reprochado a las agrupaciones subversivas el querer involucrarlos en una lucha armada en la que no ven salida, por tener objetivos y métodos diferentes. Les recriminan desconocer a sus autoridades indígenas e imponer su visión y dominio; practicar el reclutamiento de indígenas menores de edad, en contravía de lo estipulado por los convenios internacionales sobre Derechos Humanos; fomentar divisiones internas entre los integrantes de las comunidades mediante la intromisión de doctrinas ajenas e inaplicables; practicar una justicia sólo mediada por su visión y el deseo de eliminar las oposiciones ideológicas y culturales; buscar el cumplimiento exclusivo de sus intereses y servirse para ello de los indígenas; y cuidar las tierras de aquellos que, ahí sí sin importar su tendencia ideológica, han pagado sus servicios. Pero sobre todo, en esencia, los indígenas han rechazado, desde el principio, el que sus territorios sagrados hayan sido convertidos en escenario de guerras que no comparten, provocando represalias que les han afectado más a ellos que a los bandos en conflicto. Por otro lado, a los grupos armados al servicio

mercenario de narcotraficantes y políticos, y terratenientes corruptos, les recriminan usar su fuerza ilegal para proteger las tierras de grandes propietarios, en un grave proceso de usurpación ilegal de tierras que cada vez se muestra más dramático pues está mediado, a su vez, por el desplazamiento o la desaparición de buena parte de la población indígena.

El fenómeno del desplazamiento, inherente al despojo de tierras, se acentuó como consecuencia directa de la expansión del conflicto padecido por el país a todo el territorio nacional, en una situación acentuada por su degradación desde la década de los noventas. Frente a esta sombría perspectiva, las comunidades indígenas optaron por reafirmar su decisión de permanecer en sus espacios tradicionales, ejerciendo una resistencia civil a la lucha armada y reclamando con mayor insistencia la restitución de sus tierras. Entre las razones que hicieron de estos lugares parte del dramático escenario están las ventajas estratégicas que ofrece su aislamiento para servir como refugio, la creciente inversión de capitales en las áreas cercanas, la expansión de los cultivos lícitos como la palma e ilícitos como la coca, y por tanto, la expansión del latifundismo arrasador.

Sin embargo, y aunque se piense que la situación no puede ser más preocupante, la supervivencia cultural de las comunidades indígenas se ha puesto a prueba de la manera más radical por quien, irónicamente, tiene el deber constitucional de protegerlas. En este sentido, aunque las presiones que han llevado al desplazamiento provienen especialmente de la insurgencia, la

contrainsurgencia y el narcotráfico, también han sido incentivadas por las empresas multinacionales y los megaproyectos estatales, con una fuerza tal que han logrado desestabilizar las estructuras ambientales, territoriales, culturales y sociales.⁹⁵ Los territorios más afectados lo han sido por ser zonas boscosas, aptas para el cultivo ilegal, tanto como aquellas que son ricas en petróleo o recursos mineros, las que son ambientalmente estratégicas por su potencial hidroenergético, agroindustrial o ganadero, o las zonas de influencia de planes viales y/o portuarios de gran envergadura. El Estado nacional persiste en desarrollar diversos megaproyectos y tentativas legislativas que afectan la precaria situación cultural y medioambiental de los territorios tradicionales indígenas, motivado por adelantar, a toda costa, sus estrategias político-económicas y cumplir sus compromisos comerciales internacionales, desconociendo cualquier derecho particular que ostenten los indígenas sobre sus espacios tradicionales de subsistencia, si estos se interponen a sus propósitos. Ha insistido en interpretar, de forma acomodada, lo dispuesto por la Constitución de 1991 en cuanto a la obligatoriedad de concertar toda actuación estatal que afecte los territorios indígenas con sus autoridades propias, asumiendo erróneamente que “informar” de sus planes es equivalente al rigor constitucional de “concertar”, recurriendo a ardides retóricos que han logrado dividir a las comunidades entre quienes insisten en defender la supervivencia de sus creencias y quienes han optado por pactar

⁹⁵ CORTÉS LOMBANA, Pedro. Relación del conflicto armado en Colombia con el desplazamiento y la resistencia indígena. En: Carlos Vladimir Zambrano, ed. Etnopolíticas y racismo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

con el gobierno sobre aspectos antes innegociables, a pesar de perder definitivamente con ello muchas de las más valiosas y significativas expresiones de sus culturas, a cambio de la construcción de algunas obras civiles y poblados pseudo-indígenas que, en realidad, no lo son.

Esto, finalmente, no hace más que comprobar que Colombia ha enfocado sus esfuerzos en reconocerse socialmente de una manera excluyente, en una trama en la cual ha sido negada la aceptación de lo indígena. Prueba de esto es la inexistencia de un pensamiento que analice objetivamente los reclamos de estos pueblos, ya que mientras unos insisten en someterlos a un proceso de aculturación que es ilegal desde 1991, con una enfoque agresor dominante, otros siguen buscando eliminar los territorios indígenas porque obstaculizan el progreso nacional,⁹⁶ o porque se interponen a sus no muy cultos ni ocultos intereses personales, ambigüedad que, de alguna manera, continúa.

2.2. LOS INDÍGENAS EN LA LEGISLACIÓN COLOMBIANA

Los movimientos sociales de las primeras décadas del siglo XX intentaron, tímidamente, promover una visión dignificante de los indígenas, de sus culturas y de sus sociedades. Pese a los altibajos recurrentes en los años siguientes, y a las presiones por eliminar la propiedad colectiva indígena, leyes como la 135 de

⁹⁶ AROCHA, Jaime y Nina S. de Friedman. Un siglo de investigación social en Colombia. Bogotá: Etno, 1984.

1961⁹⁷ indujeron la reorganización de algunos Resguardos y la creación de otros, a través de la conformación de reservas indígenas por el INCORA, posibilitando a su vez la reinterpretación de la Ley 89 de 1890 en el sentido en que ésta permitiera defender la existencia de los territorios indígenas si se demostraba en ellos la convivencia comunitaria tradicional. Circunstancias particulares como la adhesión en 1967 de Colombia al Convenio 107 de 1957, de la Organización Internacional de los Trabajadores, sobre los derechos de las minorías tribales, así como la conformación del Comité Regional Indígena del Cauca –CRIC–, en 1971, y la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC–, en 1982, fueron estableciendo el preámbulo legal para que, con la Constitución de 1991, se alcanzara el reconocimiento legal de los entonces Resguardos como Jurisdicciones Especiales Indígenas, de acuerdo con el principio fundamental de la diversidad étnica y cultural, y la consecución de la autonomía territorial y su desarrollo específico para las comunidades indígenas. Se lograba dar el paso necesario, e inaplazable, desde una prevaleciente visión social homogénea, universal y excluyente, hasta ahora apática a todas las particularidades ajenas que se caracterizaran por representar distintas formas de ser y habitar, hacia otra óptica más heterogénea y diversa de la realidad. En la nueva Constitución de 1991 no quedaron plasmadas todas las reclamaciones hechas por las comunidades indígenas, pero, al menos, sí se tocaron las principales temáticas concernientes a los derechos humanos. En cuanto a los derechos étnicos, pueden señalarse

⁹⁷ La nueva Política Agraria.

cuatro elementos esenciales relacionados con su reconocimiento, según el contenido de la joven carta política: 1. El derecho a la existencia de los pueblos indígenas – el derecho a ser diferentes –; 2. El derecho al territorio como garantía de la pervivencia de los pueblos indígenas; 3. El derecho a ejercer la diferencia – no sólo a ser diferente sino a actuar como tal –; 4. El derecho a que se garantice el ejercicio de esa diferencia en medio de un contexto social reactivo.⁹⁸ El proyecto iniciado dos siglos atrás para justificar la necesidad de una República, caracterizado por la consolidación de la unidad nacional a través de un esquema político y social cerrado, había mostrado ser paradójico en el sentido en que el proceso de integración que pretendía terminó “desintegrando” el carácter pluriétnico de los componentes de la sociedad colombiana, razón por la cual, antes de los cambios introducidos en 1991, prevalecía la negación del ejercicio de los derechos colectivos de todas las comunidades étnicas minoritarias. Para comprender la problemática, el Estado nacional había definido que “ser indígena” es pertenecer a un grupo social de origen amerindio que conserva rasgos, usos y valores tradicionales, con formas de gobierno y control social distintas a las de las demás comunidades participantes en la sociedad nacional.⁹⁹ Como consecuencia, a partir de 1991, y basándose en la denominación genérica de “poblaciones” para referirse a comunidades étnicas aborígenes, se optó por denominar “pueblos” a

⁹⁸ CORREA RUBIO, François. A manera de epílogo. Derechos étnicos: Derechos humanos. En: François Correa Rubio, ed. *Encrucijadas de la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. p. 319-334.

⁹⁹ Decretos 2001 y 2655 de 1988.

los grupos que tenían identidades y organizaciones propias, lo cual implicaba la extensión de los derechos básicos hasta el territorio, la educación, la salud, la cooperación fronteriza, etc. Este replanteamiento permitió introducir el reconocimiento de los pueblos indígenas como un colectivo – no como una agrupación de particulares sólo con derechos individuales –, y la necesidad de utilizar la identidad propia para definir cada uno de estos grupos,¹⁰⁰ es decir, que los integrantes de los pueblos se identificaran como pertenecientes a la comunidad indígena que integraban. Antes el indígena se veía obligado a negar su propia condición como mecanismo de defensa, pues se le señalaba y segregaba socialmente, de forma continua, en todos los actos legislativos que le concernían, ya que se le representaba como pobre de solemnidad, integrante de una clase miserable, menor de edad o sujeto psicológicamente inmaduro. La Ley 89 de 1890 no había contribuido a cambiar esta situación, por tratarse, además, de una medida jurídica que se implementó para tener un alcance temporal, mientras durase la transición desde el estado semisalvaje del indígena hasta su obligada civilización, pero sobre todo, mientras mutaba sus formas tradicionales de propiedad colectiva sobre la tierra hacia la propiedad privada particular. En tanto durase esta conversión, dicha Ley garantizaría la existencia de una forma de propiedad comunitaria, en forma de Resguardo, para que las comunidades viviesen, así, fácilmente sujetas al adoctrinamiento religioso y a la metamorfosis cultural. Sin embargo, siete décadas después, la situación seguía sin cambiar, ni

¹⁰⁰ Ley 21 de 1991.

para bien ni para mal, ya que la buscada transición no se concretó en los años establecidos para ello. La Reforma Agraria de 1961 (Ley 135), y sus posteriores actos modificatorios, no sólo ya no contemplaban la disolución de los Resguardos, sino que más bien se enfocaban en ampliarlos y, supuestamente, mejorarlos. En realidad, la situación legal de estos territorios permanecía, en su esencia jurídica y social, tan desventajosa como antes.

Cuando tierras periféricas eran compradas o expropiadas para ser incorporadas a las tierras de algún Resguardo, éstas debían, en ley, ser entregadas a los cabildos indígenas para que, según sus criterios, fuesen redistribuidas entre la comunidad, pero siempre con una concepción privatizadora de la propiedad territorial. Por ejemplo, la Ley 30 de 1988 impedía la adjudicación a terceros de tierras que se creyeran baldías pero que estuvieran ocupadas por indígenas, a menos que el destino fuese exclusivamente para la conformación o ampliación de un Resguardo. Es conveniente anotar que, en el proceso de consolidación de los territorios indígenas, el Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del Ambiente, INDERENA, estableció, en su Código de Recursos Naturales de 1977, que la determinación de un territorio como de importancia para la protección y preservación de la naturaleza no iba en contravía de que estas mismas áreas fueran tierras constituidas como indígenas, y al no considerarse un obstáculo, por tanto se debían respetar las formas de utilización tradicional de sus recursos. Lo grave de esta situación no recayó en el que se desalojara a las comunidades indígenas de estos espacios, sino en que se

impusieron, una sobre otra y con respecto al mismo territorio, múltiples jurisdicciones que, en muchas ocasiones, se mostraron contrastantes, y que al final se mostraron como detonantes de profundos y extendidos conflictos sociales.

En la década de los ochentas, el INCORA acudió nuevamente a la colonial figura del Resguardo que había caído en desuso por la proliferación de diversas definiciones y había sido reemplazada por la denominación de Reserva Indígena. No obstante, estas otras denominaciones, que también identificaban la presencia de indígenas en un territorio dado, mantuvieron una cierta significación legal como formas de tenencia de la tierra. La Reserva Indígena, tal y como era considerada por el INCORA antes de recuperar la figura del Resguardo, era definida como un globo de terreno baldío ocupado por una comunidad indígena cuyos límites fuesen establecidos por la misma entidad para que sólo ésta, y no terceros, ejercieran sus derechos de usufructo de los recursos.¹⁰¹ Cuando, mediante el Decreto 2001 de 1988, se estableció que el Resguardo identificaría, de allí en adelante, la institución legal y socio-política de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria posee su territorio y se rige para el manejo de éste y de su vida por una

¹⁰¹ Tal como lo anota el profesor François Correa Rubio, el Decreto 2117 de 1969 asumía las Reservas Indígenas como unas unidades agrícolas familiares, pero con títulos individualizados, incentivando así la disolución de la propiedad comunitaria, mientras que la medida se presentaba como una figura transitoria que apoyaba la intencionalidad de la Ley 89 de 1890 en cuanto a servir de marco para la integración de las comunidades indígenas a la sociedad nacional, tras el abandono de sus formas tradicionales de posesión sobre la tierra. Ibid., p. 323.

organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales,¹⁰² se allanó el camino para las consideraciones que, en tal sentido, fueron tenidas en cuenta en los debates de la próxima Asamblea Constituyente. Este Decreto se remitía directamente a la Ley 89 de 1890, en lo referido a la elección de representantes ante el cabildo indígena, pues entre las pocas cosas que este acto legislativo aceptaba para beneficio de las comunidades estaba el reconocimiento de su fuero interno, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones.

Sin embargo, de la potestad sobre los terrenos de Resguardo se excluía la propiedad sobre el subsuelo, acerca de la cual el Estado ejercía dominio exclusivo. En decretos como el 2655 de 1988 y el 710 de 1990, el Estado manifestaba su intención de reconocer sólo algunos de los derechos sobre la tierra, ya que exceptuaba de ellos el derecho de los indígenas a explorar o explotar recursos como el carbón, los minerales radioactivos o las sales, quedando manifiesto, con esta imposición, el evidente desconocimiento que sobre la relación entre el indígena y el territorio tenían, en general, el Estado y la sociedad colombianos. No obstante, también abrió el boquete legal para que los indígenas reclamaran, de allí en adelante, su derecho a restringir la explotación de recursos en lugares que ellos considerasen de valor simbólico y cultural, dada la significación social o religiosa del sitio en cuestión.

¹⁰² Este decreto reglamentaba el párrafo tercero del Artículo 94 de la Ley 135 sobre la conformación de los Resguardos indígenas.

Debe anotarse que se encontraban, con frecuencia, comunidades indígenas que habitaban territorios sin ostentar algún título de propiedad sobre ellos, y por tanto su acreditación legal se veía obstaculizada o anulada. Muchas de ellas, a pesar de ser evidentemente descendientes de indígenas, tenían que enfrentarse al hecho de que debían sustentar de otra manera su calidad de “indígena”, en un momento en el que la posesión de tierras se exigía como prueba irrefutable de ello. No fueron pocas las comunidades que habían perdido las titulaciones territoriales debido a que sus respectivos Resguardos se habían reducido hasta tal punto que se consideraban inviables socioeconómicamente. Los indígenas que así habitaban tierras que no estaban legalizadas como propiedad indígena, a pesar de haberlo sido antes, para efectos legales se denominaban Comunidades Civiles Indígenas. Otra forma de tenencia de tierra era aquella en la cual no una comunidad, sino un indígena, habitaba una parcela independiente, titulada o no, o legalizada a nombre de un tercero. A estos se les llamaba Poseedores Individuales con o sin Título, mientras que en los casos en los que sobre los territorios ocupados no se habían realizado aún los estudios correspondientes para su determinación como indígenas, se les señalaba simplemente como Indígenas sin Territorio Delimitado Administrativamente. Como así se presentaba la situación real, se reasumió la definición del Resguardo, discriminando las nuevas adjudicaciones entre Resguardos Antiguos y Resguardos Nuevos, entendiendo a los antiguos como aquellos que aún ostentaban las documentaciones coloniales que los avalaban.

Siempre fue evidente que, entre las razones históricas para la permanente insistencia en disolver los resguardos, o reducirlos a su mínima expresión, estaban el proceso de privatización bajo el cual quería articularse la economía nacional, el despojo de estas tierras por particulares para incorporarlas a los crecientes latifundios, y hasta la liberación de mano de obra en un país que concentraba su población en ciertos puntos geográficos. En el menos malo de los casos, las posiciones más avanzadas indicaban que la tenencia de propiedad comunitaria no tenía cabida en el desarrollo económico nacional, y que, por el contrario, lo retrasaba, pues se consideraba, como implícito, que la apropiación territorial estaba condicionada por la propiedad individual sobre ella.

Ante esta andanada de intentos por desaparecer las tierras comunales de los indígenas, el Resguardo acabó consolidándose como la única táctica para la preservación, al menos temporal, de sus territorios sagrados, pero entendiendo que, jurídicamente, la posesión o dominio sobre un territorio, en el caso indígena, no se podía confundir con su des-colectivización. Así lo señalaba la Ley 21 del 4 de marzo de 1991,¹⁰³ en tanto que impelía al Estado colombiano a reconocer el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad y ocupación sobre territorios tradicionales, de acuerdo con sus propias modalidades de transmisión de este derecho, entendiendo territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que son ocupadas o utilizadas, de manera distinta, por los pueblos indígenas interesados en su reconocimiento. En este sentido, quedaba legalmente claro que

¹⁰³ Ratificación del Convenio Internacional 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas era más complejo que la mera posesión sobre la tierra, y que su jurisdiccionalidad abarcaba los ámbitos de la territorialidad, del hábitat, y de su uso y usufructo, tanto como la espacialidad simbólico-cultural que comprometía.

En 1991, estos derechos quedaron al menos planteados en los artículos 10°, 246°, 286°, 321°, 329° y 330° de la Constitución Nacional, al consagrar el reconocimiento jurídico de los Territorios Indígenas mediante la ampliación de las características históricas de los Resguardos, al considerarlos, en adelante, como inalienables, imprescriptibles e inembargables, y reafirmando su condición como propiedad colectiva no enajenable. Lo allí consignado fue consecuencia de tratados y declaraciones internacionales que, al ser aceptados, habían ido comprometiendo a la Nación para su cumplimiento. Entre los más trascendentes están: la Carta de la Organización de las Naciones Unidas, de 1945; la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948; la Convención para la Prevención y el Castigo del Crimen de Genocidio, de 1951; la Convención 107 de la OIT sobre los Derechos de la Poblaciones Indígenas, Tribales y Similares, de 1967; el Pacto sobre los Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 1976; y la Convención Americana sobre Derechos Humanos, de 1978. Además, en Colombia ciertas disposiciones coloniales aún tenían vigencia, como aquellas que disponían la existencia de un cabildo dentro de cada parcialidad indígena que garantizara la administración interna de los asuntos concernientes a las tierras, a la autonomía de sus

cuestiones económicas, y a la observancia de la moral y al castigo de su transgresión.

Lo que no se puede pasar por alto es que, a pesar de todas estas disposiciones y compromisos, el Estado colombiano ha insistido desde entonces, en forma recurrente, en ser él quien precise el carácter de “ser” indígena, buscando definir, de acuerdo con sus particulares concepciones e intereses, qué “es” indígena, “quién” lo es, y a qué tierra tiene derecho, y más preocupante aun, el que se reserva el derecho a reconocer, o no, a sus autoridades internas y a la definición de los planes para su futuro. En otras palabras, que resulta alarmante y nocivo comprobar que el Estado colombiano parece seguir actuando bajo los preceptos, supuestamente superados desde la Constitución de 1991, de que las comunidades indígenas no han alcanzado el grado de madurez que les permita definir sus propias conveniencias y defender sus particulares concepciones y formas de vida. Tal arrogancia desconoce, además, lo planteado en el Decreto 2001 de 1988, ya que en éste se especifica que no sólo las entidades estatales pueden demandar el reconocimiento de estos derechos, sino que también lo pueden hacer las comunidades indígenas y cualquier otra organización de carácter gubernamental o no.

La Constitución de 1991 dispuso la conformación de los Concejos Indígenas para regir su autonomía interna, de acuerdo con sus usos y costumbres, y señaló, en su Artículo 329°, que dicho control en el territorio se debía garantizar incluso en los casos en los cuales sus áreas abarcaran regiones pertenecientes a

más de un departamento, sujeto a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Desarrollo Territorial. Para tal efecto, este artículo señalaba la necesidad de configurar las Entidades Territoriales Indígenas, y sus especificaciones se plantearon en el Artículo 330°.

Para establecer el marco histórico dentro del cual se circunscriben dos actos legislativos particulares que deben ser considerados como fundamentales en el proceso de determinación y defensa de los territorios indígenas, la Ley 89 de 1890 y la Constitución de 1991, consolidados ambos como hitos de valor trascendente en la esfera de la realidad territorial indígena en Colombia, por su utilidad para la defensa de las tierras que los indígenas siguen reclamando, es necesario revisar las normas legales establecidas durante la historia republicana del país que hacen referencia a la problemática de las comunidades indígenas (ver Anexo 1).¹⁰⁴ El criterio de escogencia de estas leyes fue el de que en ellas existiera una alusión específica al indígena (o al “indio”), sin discriminar inicialmente alguna temática específica. A partir de la obtención de este listado, recurriendo a múltiples trabajos recopilatorios sobre legislación, se lograron establecer los ámbitos que podrían facilitar la revisión de una estructura histórica de lo indígena frente a la legislación nacional.

¹⁰⁴ Para una completa información sobre la legislación presente en este listado, se recomienda consultar: GÓMEZ VARGAS, Jhon Harold. Legislación Indígena Colombiana. Bogotá: Fundación Gaia, Programa Coama, 2002; y LEGARDA ZUÑIGA Karol Bibiana, LEGARDA ZUÑIGA, Gustavo Adolfo y LEGARDA MUÑOZ, Gustavo Antonio. Normas Indígenas – Compilación Tomo I. Popayán: Censos Legardatos, 2005. En especial el trabajo de Gómez Vargas, que a pesar de ser una recopilación y no un análisis, nos entrega una base documental valiosa.

Esta revisión nos permite determinar la existencia de ciertas temáticas históricamente dominantes en la discusión, con períodos específicos en los cuales se evidencia un mayor énfasis en algunas de ellas (Tabla 1), que incluyen la inicial tendencia a igualar, en beneficio o detrimento, los derechos de los indígenas con respecto a los de los demás integrantes de la sociedad; la imposición y/o exención de tributos específicos para ellos; las medidas de reducción a la civilización de los integrantes de las comunidades sobrevivientes con el consecuente establecimiento de las misiones católicas para tal fin; las condiciones específicas sobre salud, educación, vivienda y medio ambiente; reconocimiento de particularidades culturales, adjudicación de recursos económicos; las reformas administrativas y reordenamientos territoriales de orden regional y nacional que afectan a las comunidades; las reglamentaciones sobre obras públicas y megaproyectos en territorios indígenas; e, inclusive, las condiciones para la investigación de entidades o personas extranjeras en estos territorios como una forma de protección del patrimonio cultural y natural de la nación colombiana.

Tabla 1. Cuadro temático sobre la legislación colombiana referida a los derechos de los indígenas.

[illegible]

Además de estos aspectos, tal vez el espacio de discusión legal más importante, dadas sus implicaciones sobre los demás, ha sido el referido al reconocimiento y delimitación de los territorios ancestralmente habitados, de manera continua, por los diferentes pueblos indígenas. Como hemos visto, el desarrollo de este tópico implicó, para su consumación, definir qué territorios, y bajo qué condiciones, podrían y debían ser asumidos como incuestionablemente indígenas. Sin embargo, en este proceso no necesariamente se buscaba sólo reivindicar los derechos de las comunidades sobre los territorios que reclamaban, sino, esencialmente, que las regiones que no alcanzaran el reconocimiento pretendido quedaran inmersas en una dinámica de disolución mediante la cual los terrenos que antes estaban concebidos como propiedades comunales, de acuerdo con las tradiciones propias de los indígenas, pasarían a ser parcelados y readjudicados para que entraran al juego del libre comercio de tierras, mediante titulaciones de carácter privado. En consecuencia, por la trascendencia de la problemática territorial en el afianzamiento de la nueva Nación, la legislación específicamente relacionada con estas dinámicas de consolidación o disolución de Resguardos ha estado siempre presente, pero con una incidencia mayor en determinados lapsos.

En un momento inicial, coincidente con la promulgación de las primeras disposiciones independentistas y republicanas, entre 1810 y 1824, se intenta equilibrar los derechos entre la mayoría de los nuevos ciudadanos, exceptuando la población negra que seguiría en estado de esclavitud durante varias décadas más.

La legislación de este primer período se caracterizó por la declaratoria de igualdad y la aseveración de que los indígenas son tan ciudadanos como los demás, aunque en la cotidianidad se presentara la no siempre oculta intención de que las tierras que reclamaban como suyas pasaran a manos de otros no indígenas. Pero las normas que sostenían tal igualdad también se veían impelidas a afirmar que los indígenas tenían derecho a poseer las tierras que habitaban, lo que no solamente implicaba que se les debían titular sus terrenos, sino también los espacios antes arrebatados. En 1824 aparecen los primeros indicios de que a la población indígena se la seguía viendo como una categoría social menor, sin rasgos de lucidez suficientes para ejercer su ciudadanía. Como consecuencia, la Ley del 30 de julio de ese mismo año, determinó que se establecieran misiones católicas entre algunas comunidades indígenas para colaborar con el gobierno en el urgente proceso de desvinculación de los indígenas de sus tradiciones, consideradas impías, retrógradas, inmorales e inconvenientes para el desarrollo nacional. Desde ese momento se inició una oleada de actos legislativos que buscaban consolidar la tutoría eclesiástica entre los pueblos sobrevivientes, ya que al ser considerados todavía ausentes del proceso desarrollista, se les debía encausar para que alcanzaran el rango social y el comportamiento moral requerido.¹⁰⁵ Para agravar su situación, pocos años después, en 1828, se les ordenó a los indígenas el pago de una contribución personal que se extendería

¹⁰⁵ Decretos del 18 de septiembre de 1824, y del 29 de abril y 11 de julio de 1826.

mientras estuviesen entre los 18 y los 50 años de edad,¹⁰⁶ medida que enviaba al traste la tan jactada igualdad inicial sobre la cual, supuestamente, se había basado la oleada revolucionaria americana. Tan contraria resultó esta imposición que sólo tras cuatro años fue derogada por la inconveniencia política que generaba y por la molestia que despertó entre la población indígena que se vio afectada.¹⁰⁷ Para enmendar de alguna manera la absurda ordenanza se estableció que los dineros que ya se habían pagado en este tiempo les fueran devueltos a los indígenas.¹⁰⁸ Sin embargo, a pesar de su anulación, esta norma quedó como advertencia de lo que, en general, la dirigencia política nacional pensaba en realidad.

El segundo momento está relacionado con el pulso ejercido por las diferentes regiones para reconfigurarse, tras decantar la independencia y aflorar las verdaderas disputas internas que se habían mimetizado en el proceso, y que desembocó, entre otras cosas, en la conformación de las Provincias Unidas de Colombia.¹⁰⁹ Arropándose en lo planteado por la nueva carta política, algunos estados y gobernaciones, como las de Cartagena, Riohacha, Chocó, Pasto y Neiva, impulsaron, por separado, la suspensión de los procesos de repartimiento de Resguardos indígenas, argumentando razones como la inexistencia de documentos validos que apoyaran la reclamación de tierras por los indígenas; o

¹⁰⁶ Resolución del 15 de octubre de 1828.

¹⁰⁷ Ley del 6 de marzo de 1832.

¹⁰⁸ Ley del 2 de junio de 1834.

¹⁰⁹ Constitución Política del Estado de La Nueva Granada de 1832.

porque estas tierras resultaban demasiado pequeñas para que se considerara inviable su división entre un elevado número de reclamantes; o porque el valor del terreno era tan bajo que ni siquiera justificaba la contratación de los agrimensores y evaluadores; o porque tan pequeños espacios no permitían la rotación secuencial de los cultivos en las parcelas para que su producción fuese constante y sostenible; o porque, en ocasiones, directamente se afirmaba que los indígenas ya estaban racialmente mezclados, y por tanto su raza estaba degenerada; o porque la limitación del tributo cercenaba las posibilidades arancelarias.¹¹⁰ Detrás de todo esto, la razón fundamental era el disgusto y la negativa de los propietarios terratenientes y colonos para devolver las que ahora consideraban sus propiedades, o las ansias de apoderarse de los terrenos que antes les eran inaccesibles. No obstante, si bien se presentó alguna medida que insistía en la protección de los derechos de los indígenas,¹¹¹ el tono general fue el de la imposición de reglas que permitieran más disolver los Resguardos que conformarlos o reforzarlos. En 1859, por ejemplo, en el Estado Soberano del Cauca se plateaban ambivalentes disposiciones que, aparentando ratificar los derechos de los indígenas, soterradamente sostenía su invalidez en asuntos legales por fuera de los Resguardos.¹¹² En consecuencia, si bien el primer período se caracterizó por la propuesta de que los indígenas adquiriesen la igualdad de

¹¹⁰ Decretos del 21 y 27 de noviembre de 1835, del 14 de noviembre de 1836, del 27 de diciembre de 1837, y del 7 de diciembre de 1838.

¹¹¹ Ley del 23 de junio de 1843.

¹¹² Ley 90 del 19 de octubre de 1859 del Estado Soberano del Cauca.

derechos con respecto al resto de la sociedad, en el segundo se identifica la insistencia punzante en que, a través de esta igualdad legal, se lograra que sus tierras entraran al juego del mercado del libre capital.

En buena parte de la década de los sesenta no se aprecia ninguna disposición relacionada con la problemática indígena, así es que podríamos considerar este breve lapso como un intervalo tras el cual resurge el interés. En efecto, en 1868, el Congreso Nacional volvió a priorizar la necesidad de civilizar de los indígenas, insistiendo en la promoción de misiones eclesiásticas para estructurar la reducción de los indios que todavía no estuviesen establecidos en un sitio específico, pero también con la advertencia de usar la fuerza para anular a los que insistían en la rebeldía y la insumisión.¹¹³ Este punto de vista se mantuvo durante las dos décadas siguientes por la proliferación de normas que insistían en la reducción de los salvajes y en el cumplimiento de las leyes que, más que asegurar la conformación de Resguardos, los condenaban a su desintegración bajo el amparo de estatutos que sólo se interesaban por condicionar cada vez más su conformación.¹¹⁴ Un punto trascendental de este período llegó en 1886, cuando la Constitución Política Nacional determinó, en su Artículo 1°, que el país era un Estado unitario y centralista, y con ella vinieron una serie de normas que determinaban que, como una forma de configurar definitivamente esta unidad, los

¹¹³ Ley 40 del 5 de junio de 1868 del Congreso de los Estados Unidos de Colombia.

¹¹⁴ Leyes 283 del 6 de octubre de 1869 y 45 del 4 de junio de 1870; Ley del 1° de julio de 1870; y leyes 44 del 17 de octubre de 1873, 47 del 26 de septiembre de 1875 y 41 del 4 de octubre de 1879 del Estado del Cauca.

pueblos indígenas tenían que culminar su proceso de incorporación total a la sociedad dominante. Éste fue el núcleo fundamental del que identificamos como tercer período. Para hacerlo, el Estado le entregó la exclusiva responsabilidad a la Iglesia Católica, colaboración posible gracias al Concordato que firmaría con el Vaticano, estableciendo compromisos que ni siquiera deberían ser sometidos a la consideración previa del Congreso.¹¹⁵ Quedaba así allanado el camino para que, en 1890, se estableciera el sometimiento doctrinal de las comunidades aborígenes. Por la Ley 89, firmada el 25 de septiembre de ese año, a los indígenas se les segregaba de la legislación vigente para el resto de la sociedad, ante la necesidad de que se dictaran condiciones específicas para que la reducción a la civilización pudiera concretarse con éxito, para lo cual se estableció un límite máximo de cincuenta años a partir de la fecha. No obstante, existió una peculiaridad en esta ley que, a la postre, terminó convirtiéndose en un escudo para retardar, en algunos casos, el temido proceso de disolución de los territorios indígenas. Al imponer un lapso temporalmente finito para el proceso de reducción, se garantizó que los territorios en los cuales se desarrollaría esta tarea permanecieran indisolubles al menos durante estos años. En este lapso, la presión para la reducción de los indígenas provino tanto desde los movimientos ideológicos conservadores como desde los liberales, coincidiendo ambos en que, mientras los aborígenes permanecieran en sus costumbres y creencias primitivas, serían motivo de vergüenza y retraso nacional, pues que se buscaba, a toda

¹¹⁵ Ley 153 del 26 de julio de 1887.

costa, que el país fuese reconocido en el exterior como cultural y económicamente progresista. La legislación colombiana se enfocó apenas tímidamente en preservar los derechos de los indígenas, mientras que sí prevalecieron normas que insistían en la desintegración de los territorios que quedaban, y hasta se incentivó la posibilidad de seducirlos para que ellos mismos solicitaran la disolución de sus Resguardos.¹¹⁶

Curiosamente, durante la última década del siglo diecinueve y la primera del veinte, mientras se prepararon y desarrollaron las celebraciones del primer centenario de la Nación, no se promulgaron normas relacionadas con los indígenas, y sólo un par de leyes de poca trascendencia se refirieron a los Resguardos, y lo hicieron sólo para enfatizar su disolución.¹¹⁷ En tal sentido, en este intervalo la conmemoración de los primeros cien años de la independencia estuvo determinada por la necesidad de reforzar el mito de la nacionalidad colombiana, pero también por la invisibilización de los indígenas.

Desde 1915, superada un poco la fiebre centenarista, y hasta el primer quinquenio de los años cuarenta, puede observarse un resurgimiento del interés reglamentario por la condición de los indígenas y/o sus Resguardos. Especialmente, en 1923 se le asignó al Ministerio de Gobierno su protección,¹¹⁸ pero en general los actos legislativos de este cuarto período buscaban dictar las normas definitivas para la configuración de los Resguardos o, en su defecto,

¹¹⁶ Ley 111 del 28 de octubre de 1931.

¹¹⁷ Ley 13 de 1903 y ley 55 de 1905.

¹¹⁸ Decreto 1704 de 1923.

ordenar su irremediable disolución. La preocupación estaba relacionada con el hecho de que, en medio de la profunda reorganización agraria que caracterizó el período,¹¹⁹ en este tiempo también se vencía el plazo de cincuenta años que había establecido la Ley 89 de 1890 para la reducción de los indígenas a la civilización, y que estaba resultando, a todas luces, insuficiente.

Un nuevo silencio se extendió durante casi quince años, hasta cuando en 1958 se expidió la Ley de Reforma Administrativa, y poco después se aprobó la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, Resolución 269 de 1948 de las Naciones Unidas. Una aparente nueva consciencia, quizás debida más a la obligación de cumplir con lo firmado a nivel internacional, determinó la creación de entidades gubernamentales que se dedicaran sólo a la defensa de los derechos de los indígenas. Se crearon así la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno,¹²⁰ y el Instituto Colombiano de Antropología,¹²¹ en tanto se promulgó, en 1961, la Reforma Social Agraria, que en su Artículo 29° recomendaba la reinterpretación de la Ley 89 de 1890 para que sirviera como garante para la defensa de los territorios indígenas involucrados. Esta Ley introdujo especificaciones adicionales sobre la división de Resguardos indígenas

¹¹⁹ Para profundizar en las características del problema agrario en Colombia, remitirse a: SALAZAR, Mardonio. *Proceso Histórico de la Propiedad en Colombia (Desde 1497 hasta hoy)*. Bogotá, Editorial ABC, 1948; FALS BORDA, Orlando. *Historia de la Cuestión Agraria en Colombia*. Bogotá, Punta de Lanza, 1979; TIRADO MEJÍA, Álvaro. *Introducción a la Historia Económica de Colombia*. Bogotá, El Ancora Editores, 1988; MESA, Darío. *El Problema Agrario en Colombia*. Bogotá, Ediciones El Tigre de Papel, 1972; y LLERAS RESTREPO, Carlos, y otros. *Tierra: 10 ensayos sobre la Reforma Agraria en Colombia*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1961.

¹²⁰ Decreto 1634 de 1960.

¹²¹ Decreto 812 de 1961.

por el INCORA,¹²² y sobre la dotación de tierras para las comunidades indígenas.¹²³ En este contexto se firmó la que se convertiría en un hito esencial en la historia de las reclamaciones indígenas en Colombia, pues en 1967 Colombia aprobó el Convenio 107 de 1957 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, que reconocía el derecho de propiedad colectivo o individual de las poblaciones indígenas en las tierras que habían habitado de forma tradicional. Como una consecuencia directa se creó, por un lado, la División de Asuntos Indígenas que, con la de Acción Comunal, quedó bajo las instancias de la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad,¹²⁴ y por otro, el Consejo Nacional de Política Indigenista,¹²⁵ ambos dominios del Ministerio de Gobierno.

En este ambiente, apareció un dictamen legal que posibilitaría, en el caso de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, el inicio de la reclamación efectiva de sus territorios. Se trata de la Resolución 002 del 4 de enero de 1973, mediante la cual el Ministerio de Gobierno reconoció, en una acción de trascendencia histórica, la existencia de una demarcación territorial indígena conocida como la “*Línea Negra*”, cuya concepción había sobrevivido gracias a las tradiciones orales y rituales, y que se estructuraba espacialmente por la unión de un número definido de sitios sagrados en la periferia de la masa montañosa.

¹²² Ley 01 del 26 de enero de 1968, modificatoria de la Ley 135 de 1961.

¹²³ Decreto 2117 del 6 de diciembre de 1969, reglamentario de la Ley 135 de 1961.

¹²⁴ Decreto 3159 de 1968.

¹²⁵ Decreto 2122 del 2 de noviembre de 1971.

Una oleada de normas legislativas, dentro de las cuales están las anteriormente citadas, conformó el gran cuerpo de este quinto período. Proliferaron las intenciones que respaldaran la conformación definitiva de territorios indígenas y la prohibición de enajenación de los mismos. La insistencia para que los indígenas se redujesen a la civilización desapareció del panorama jurídico, y se enfatizó su derecho a la educación de acuerdo con sus usos y costumbres, a la salud, a la vivienda, al medio ambiente, etc. El clímax llegó en los inicios de los noventa, al tiempo que el Estado colombiano aprobó el Convenio 169 de la OIT,¹²⁶ cuando la solicitada Asamblea Constituyente surtió a la próxima Constitución de 1991 de todos los argumentos para que el país se equiparara con las legislaciones internacionales más avanzadas en cuanto a los derechos de las minorías tribales. En ésta se reconoció que Colombia es una sociedad diversa, compuesta por una rica variedad de culturas convivientes, con creencias y lenguajes tan distintos como valiosos, marcando así la ruptura con la concepción estatal hegemónica que había prevalecido. En cuanto a lo territorial, concibió al municipio como la unidad espacial y administrativa básica de la Nación, pero adicionando, como equivalente, una nueva forma denominada Entidad Territorial Indígena, cuyas conformaciones prácticas deberían ser determinadas de acuerdo con una Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial que tendría que promulgarse en corto tiempo.¹²⁷ A su vez, al insistir en el valor de las culturas indígenas

¹²⁶ Ley 21 de 1991.

¹²⁷ Artículos 1°, 286°, 288° y 329°.

minoritarias, y en su derecho sobre los territorios que ocupan, se aceptó la potestad de sus autoridades dentro de sus espacios demarcados.¹²⁸

La nueva Carta Política estuvo repleta de razones y promulgó puntos de partida conceptuales para que, con posterioridad, se establecieran leyes particulares que hicieran práctico lo que ya estaba en la teoría. Fomentó la valoración de los intereses indígenas y su protección, mediante la conformación de la Dirección General de Asuntos Indígenas,¹²⁹ la Defensoría del Pueblo,¹³⁰ las Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas,¹³¹ el Ministerio del Medio Ambiente,¹³² así como la equivalencia en asuntos fiscales entre el municipio y los Resguardos indígenas.¹³³ La Ley Orgánica del Plan de Desarrollo estipuló la responsabilidad de los indígenas en la definición de los alcances y procedimientos para todo lo relacionado con las Entidades Territoriales,¹³⁴ mientras que la autonomía para el manejo de sus recursos quedó instituida legalmente.¹³⁵ Éstas, y muchas otras leyes y decretos, estimularon la irrupción definitiva de los reclamos históricos de los indígenas. Pero la realidad social siguió estando siempre en su contra. El conflicto armado y los intereses de los sectores económicos dominantes, los legales y los ilegales, terminaron acorralando sus intenciones. La implementación de las Entidades Territoriales Indígenas se ha

¹²⁸ Artículos 246° y 330°.

¹²⁹ Decreto 2035 de 1991.

¹³⁰ Ley 24 de 1992.

¹³¹ Decreto 1088 de 1993.

¹³² Ley 99 de 1993.

¹³³ Decreto 1809 de 1993.

¹³⁴ Ley 152 de 1994.

¹³⁵ Ley 111 de 1996.

diluido entre discusiones académicas y las oposiciones politiqueras. El ejercicio de su autonomía sólo ha sido aparente desde entonces, a pesar de que el Decreto 1320 del 13 de julio de 1998 reglamentó la obligatoriedad constitucional de realizar la consulta previa con las comunidades indígenas antes de adelantar alguna explotación de cualquier recurso natural en sus territorios, sin cuyo consenso la actividad carecería de validez jurídica. En forma abusiva, su contraparte estatal ha recurrido sistemáticamente a la interpretación errónea de “informar” como si fuera el equivalente de “consultar”, con desastrosas consecuencias, en un azaroso camino que está lejos de terminar. De acuerdo con Roque Roldán, los pueblos indígenas, como ciudadanos nacionales, han adquirido derechos que deben ser garantizados por el resto de la sociedad, a partir de la aceptación de que son diferentes de los otros sectores, y que sus derechos se engloban bajo el concepto de Derechos Colectivos Indígenas. Estos derechos no tienen sólo incidencia doméstica sino que obedecen a un reconocimiento internacional ante el cual no puede mostrarse ajeno el Estado nacional. Protegidos por el reconocimiento constitucional de sus derechos, las luchas que por años han adelantado les han permitido ganar un considerable terreno posibilitado por la aceptación de que la nuestra es una sociedad étnica y culturalmente diversa. Pero el ejercicio de estos derechos deberá fundamentarse en la observancia y ejercicio de tres conceptos relacionados con los derechos colectivos: la organización, la participación y la capacidad de poner en práctica sus reclamaciones legales y administrativas.¹³⁶

¹³⁶ ROLDÁN ORTEGA, Roque. Indigenous Peoples of Colombia and the law. A Critical Approach to

La organización de alguna manera se reconoce como una condición de vida inherente a las poblaciones indígenas, pero también representa una debilidad si, por alguna razón, la cohesión se fragmenta. Los historiadores de la conquista americana coinciden en que las divisiones entre los pueblos indígenas facilitaron los sometimientos que llevaron a su colapso como sociedades. En Colombia el peligro persiste debido a que en las tierras que habitan estos pueblos se ha concentrado buena parte de las disputas relacionadas con el conflicto social, generando procesos de separación que acaban pulverizándolos. No cabe duda que los procesos de presión han logrado estancar o han impedido germinar estos procesos organizacionales, pero existen ejemplos que corroboran su posibilidad. La primera organización de esta clase apareció en el departamento del Cauca, donde el problema territorial se ha mostrado altamente preocupante, relacionados con la abolición de sistemas de trabajo servil. El Consejo regional Indígena del Cauca y las organizaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta se han erigido como alternativa estratégica para la reclamación de derechos, pero son muy graves las circunstancias que enfrentan, a pesar de la aprobación de la Constitución de 1991 y de la firma de convenios internacionales que especifican la protección de estos pueblos. La participación, por otro lado, es concebida como la posibilidad de intervenir en cualquier proceso que afecte sus derechos. Al respecto debe asumirse que es posible que ciertos derechos reconocidos a los indígenas

pueden ir en detrimento de los derechos de otra parte de la población que, por no ser indígena, debe ceder ante las justificaciones legales de éstos. Un caso muy delicado es el que se ha presentado en el contexto de las reclamaciones de tierras en la Sierra Nevada de Santa Marta, pues no puede negarse que existe una población no indígena que ha habitado también en este territorio. La decisión de cuál de los derechos *prima* no ha dejado de producir vacíos jurídicos irresolutos hasta ahora. En cualquier caso, el concepto de la participación se sigue presentando con un alto grado de vulnerabilidad, prueba de lo cual se presentarán más adelante las graves consecuencias de su inobservancia. No obstante, Roldán señala algunas características que deben cumplirse para el efectivo ejercicio de los derechos: el conocimiento de los derechos que están implícitos en la participación, la existencia de instituciones representativas de las comunidades indígenas, la permanente información sobre las realidades públicas de la administración, la existencia de organizaciones apropiadas para participar y asegurar que lo que se dice realmente está siendo tenido en cuenta, y una estructura para el desarrollo interno de la comunidad en sí misma que permita el monitoreo y evaluación de la administración pública. Finalmente, la capacidad de poner en práctica sus reclamaciones legales y administrativas sin la cual sería imposible poner en práctica el ejercicio de derechos que, como los de los indígenas, no son individuales sino esencialmente colectivos. Ahora bien, podemos determinar que la historia legislativa colombiana nunca ha propiciado en realidad una fundamentación legal que permita la coexistencia de derechos de

diversa índole en un contexto compartido. Existe el fuero indígena como un mecanismo para preservar la conciencia étnica de las comunidades, el cual permitiría resolver conflictos internos para que subsista la identidad cultural y la cohesión de grupo,¹³⁷ pero la problemática territorial sigue siendo bastante compleja. Los procesos de ampliación y saneamiento de resguardos se muestran insuficientes y en muchos casos desestructurados, y la concreción de la autonomía indígena, que debería materializarse de acuerdo con las identidades territoriales indígenas, no avanza. Desde el Gobierno, se piensa que la existencia de los resguardos tal y como están es suficiente. Sin embargo, estos no están previstos como entes de derecho público, y por tanto no pueden participar como interlocutores.¹³⁸ Si la sociedad colombiana ya se ha reconocido, a regañadientes, como diversa, ha llegado el momento de forzar que lo establecido en la ley realmente tenga una implicación efectiva. Ni en la etapa pre-independentista ni en la República, los pueblos indígenas han estado cerca de que sus derechos sean respetados. Porque como sostiene Guido Barona, persiste la concepción social basada en un concepto negativo de diferenciación racial que clasifica al indígena como opuesto a la civilización.¹³⁹

¹³⁷ ROLDÁN, Roque (comp.). Fuero indígena colombiano. Bogotá: Presidencia de la República, 1990.

¹³⁸ SEMPER, Frank. Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. En: Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano. Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung. 2006. p. 761-778.

¹³⁹ BARONA BECERRA, Guido y ROJAS, Tulio. Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Ensayo crítico. Popayán: Universidad del Cauca, 2007.

2.3. LA LEY ORGÁNICA DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL Y LA PROBLEMÁTICA INDÍGENA

La Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial fue formulada ante la necesidad urgente de señalar los parámetros para el desarrollo integral de Colombia. El camino para hacerlo comenzó con la Constitución de 1991, la cual dispuso, a través del Artículo 288°, la distribución de competencias entre la Nación y las Entidades Territoriales que la conforman. Siendo el territorio un sistema complejo, donde se conjugan y enfrentan fuertes esquemas de dominio sobre un espacio, con intereses y necesidades no siempre comunes,¹⁴⁰ y dada la especial complejidad del caso colombiano, el Estado se vio en la obligación de establecer un acto legislativo que rigiera la creación y el desarrollo de las competencias de las Entidades Territoriales que había previsto la Constitución Política. En efecto, si antes de la nueva Carta existían ya, como figuras territoriales, los departamentos y municipios, estas fueron complementadas con tres nuevos ámbitos: las regiones, las provincias y las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs). Con esta nueva estructura territorial se buscaba reconocer la existencia de ámbitos espaciales que permanecían excluidos, porque que no cabían en los anteriores órdenes. Así, lo regional y todo lo concerniente a las minorías étnicas que ocupan territorios como parte esencial de sus culturas, empezó a ser tenido en cuenta. Sin embargo, a pesar de que sí se considera un avance el que esta problemática se haya

¹⁴⁰ RUEDA, Oscar Alonso. La Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y las posibles causas de su lento proceso [online] Fundación Grupo HTM [consultado el 26 de marzo de 2006]. Obtenido de la Worl Wide Web: <http://www.grupohtm.org/index_archivos/Ley.pdf>

discutido en el marco de la Asamblea Constituyente, lo cierto es que los juegos y prebendas políticas sólo permitieron que fueran aprobados algunos aspectos de carácter singular, pero sin una trama conectora coherente entre ellos. En otras palabras, que lo que al final quedó consignado en la Constitución quedó disgregado, tocando todos los temas, pero sin aclarar de qué forma estos podrían ponerse en la práctica, ante la carencia de un eje estructural. Por ejemplo, dentro del proceso de descentralización administrativa, se dispuso el incremento de las transferencias de los ingresos corrientes de nivel nacional a los departamentos y municipios para su administración y distribución final, de acuerdo con las necesidades particulares. El problema radicó en que no quedó señalada, con claridad, la forma en la cual se establecería la relación entre el Estado y las Entidades Territoriales.¹⁴¹ Esta desconexión resulta preocupante debido a que, por ser el Estado nacional el interlocutor válido con las Entidades Territoriales, el diálogo y supervisión directa debía asegurarse y reglamentarse. Por el contrario, el alcance de lo que se consignó en la letra constitucional sólo se concentró en la necesidad de crear estos entes territoriales y en enumerar las competencias de la Nación y de las Entidades Territoriales por separado, de acuerdo con lo que se dispondría por la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, en quien recaería la responsabilidad de hacer práctico lo estipulado por el artículo 288° de la Constitución. Como cada quien tiene su propia percepción sobre un mismo

¹⁴¹ VASCO, Mauricio. Acerca de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. En: AROCHA, Jaime, comp. Utopía para los excluidos. Bogotá: Universidad Nacional, 2004. p. 365-372.

territorio, al no quedar clara la guía para su puesta en práctica, la teoría jurisdiccional quedó inaplicable, o al menos peligrosamente confusa. La LOOT presentaba dos aspectos importantes, el primero de los cuales se refería al ajuste de la actual división político-administrativa de acuerdo con los cambios en las ocupaciones humanas de los territorios, mientras que el segundo se dirigía a la proyección del nuevo esquema, en el que adquirirían gran importancia las Entidades Territoriales, a las realidades del siglo XXI. Para lograrlo, la LOOT involucraba dos figuras como estructurales: El Plan Estratégico Nacional de Ordenamiento Territorial (PENOT), y las Áreas de Desarrollo Territorial. El PENOT serviría como estrategia para determinar, analíticamente, el mapa real del país y, así, poder definir las nuevas Entidades Territoriales, estableciendo los escenarios más probables del nuevo ordenamiento, su zonificación general, las líneas estratégicas para ésta, la necesidad impuesta de conservar el patrimonio cultural y ambiental del país, la disposición espacial de la población para garantizar el equilibrio territorial, determinar la infraestructura necesaria para cumplir con el modelo de desarrollo territorial requerido, así como establecer y coordinar las áreas fronterizas de integración internacional y los mecanismos para la ejecución, seguimiento y evaluación de todos estos propósitos conjuntos. La otra figura, las Áreas de Desarrollo Territorial, buscaría flexibilizar y facilitar la participación del sector privado y de la comunidad en la determinación de cada Entidad Territorial. Estas áreas vendrían a cumplir la labor que antes realizaban las Corporaciones Autónomas Regionales que, por la Ley 99 de 1993, se habían transformado sólo

en autoridades ambientales. Ambas, el PENOT y las Áreas de Desarrollo Territorial, permitirían reconocer los nuevos espacios que serían la base para las Entidades Territoriales. Sin embargo, como anota Vasco Uribe, el proyecto de LOOT sólo se concentró en la transferencia de los ingresos, sin el marco institucional necesario para su correcta ejecución. De esta manera, así se produjese la destinación de recursos desde el Estado hasta las entidades territoriales, el diálogo bidireccional entre ambas se truncaba y quedaba imposibilitado cualquier acuerdo que asegurase la estabilidad macroeconómica de las nuevas entidades, pues, entre otros aspectos, no se contempló la presencia de algún representante de las Entidades Territoriales en instancias gubernamentales tan importantes como el Consejo Nacional de Política Fiscal.¹⁴²

A pesar de la urgencia de que la reorganización territorial se pusiera en práctica, y luego de casi dos décadas de la promulgación de la Constitución de 1991, la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial aún no dejaba de ser un proyecto legislativo. ¿Cuáles son las razones? Una de las principales causas es el incierto clima político, envuelto en forma permanente en escándalos de carácter general y regional. La escenografía del conflicto armado en Colombia cambia con tal rapidez que impide que las iniciativas sobre el ordenamiento territorial alcancen a decantarse y a ponerse en práctica, pues mientras son propuestas y discutidas, en cada región la realidad política, social, cultural y ambiental ha mutado. Se considera, también, que el concepto de Región no fue correctamente planteado,

¹⁴² Ibid.

pues no podía tomársele como la simple suma de departamentos como unidades numéricas.

En una mesa de expertos convocada en mayo de 2004 en la que participaron Orlando Fals Borda, Jaime Castro, Juan Camilo Restrepo y María Teresa Forero, se discutió sobre la realidad de una Ley que había sido ordenada constitucionalmente, pero que no había, aún, adquirido cuerpo. Se concluyó que debía reconocerse que el ordenamiento territorial es un proceso continuo y permanente, no temporal y estático, que tenía que garantizar el que los permanentes conflictos que nacen y se deshacen sean discutidos para encontrar las correspondientes soluciones. Esta necesidad no podía seguir ignorada a pesar de que el Congreso de la República había aprobado, desde 1991, una serie de leyes que apuntaban a alguna de las cuestiones particulares involucradas, pero que sólo se enfocaban en las características fiscales y no en el enfoque político que necesariamente implicaba el análisis. Lo que dispuso el artículo 288° de la Constitución, buscando una mayor eficiencia en la utilización de los recursos y en la gobernabilidad local de las Entidades Territoriales, no especificó las competencias de los involucrados ni se refirió a temas tan trascendentales como el ambiental, y se redujo a plantear un menú de posibilidades para desarrollar con posterioridad, pero sin trazar un camino claro para lograrlo.¹⁴³ El líder indígena Jesús Piñacué Achicué, representante de las comunidades indígenas en el Congreso de la República, y uno de los ponentes del proyecto de la Ley Orgánica

¹⁴³ Proyecto de Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. Mesa de expertos. 11 de mayo de 2004.

de Ordenamiento Territorial, insistió en la importancia y urgencia de su aprobación por ser ésta la posibilidad real de que se dé un margen de participación efectiva, de reconocimiento y autorreconocimiento, desde y hacia los indígenas, por parte de la sociedad nacional.¹⁴⁴ En esta Ley, las comunidades indígenas han encontrado la forma en que les sea reconocida la existencia de los territorios que ancestralmente han ocupado bajo criterios históricos, culturales, políticos y sociales, insistiendo en que esos espacios tradicionales son, en sí mismos, Entidades Territoriales de la República. El principio que rige esta reclamación es el que la Constitución de 1991 ha ordenado, como deber de la sociedad y el Estado, reconocer y proteger las diversas manifestaciones culturales presentes en el país, amparadas por los criterios de multiculturalidad y diversidad sobre los cuales se emplazó la Carta Política. Para que este reconocimiento llegue a la práctica, las comunidades indígenas exigen que se les reconozca su derecho a participar en el establecimiento de estos territorios y en su competencia para decidir sobre todo lo que les afecte, en su calidad de par dialogante ante el Gobierno nacional. Entretanto, la conformación de Entidades Territoriales Indígenas continúa empantanada, sin soluciones visibles, e inmersa en un presente para el que parece ser más perjudicial que beneficiosa su delimitación e independencia administrativa, según persiste en insinuar la contraparte gubernamental.

¹⁴⁴ Jesús Enrique Piñacué Achicué, Entidades Territoriales Indígenas y Ordenamiento Territorial. 15-07-2003.

2.4. LA ACCIÓN DE TUTELA Y LOS DERECHOS INDÍGENAS

La Constitución de 1991 instituyó una nueva herramienta que acabó por convertirse en la alternativa última para la defensa de los derechos que, uno tras otro, se negaban. Se trataba de la Acción Popular, o Acción de Tutela, mecanismo que pronto debió demostrar su valía al ratificar los derechos de la comunidad en general y de las minorías étnicas en particular. Para comprender la importancia y necesidad de esta nueva institución, y de acuerdo con el anterior análisis, vale la pena aclarar que en estas disposiciones, leyes, decretos o resoluciones, los derechos de los indígenas están representados por las llamadas Acciones Afirmativas, como se denominan las políticas o medidas que tienen como objetivo favorecer a determinadas personas o grupos, con dos posibles intenciones: por un lado, la eliminación o reducción de las desigualdades sociales, culturales o económicas que los han afectado discriminatoriamente; por el otro, la certificación de la diferencia de quien, en este caso, se beneficia del hecho de ser distinto. En este caso, a pesar de que se trata de una discriminación, esta última no se ordena para reducir sus derechos, sino para ampliarlos en el sentido que se le reconoce, por ejemplo, el hacer parte de minorías raciales, sexuales o religiosas, ya que se han visto históricamente afectados debido a sus singulares condiciones. Esta discriminación se denomina Discriminación Inversa, o Positiva. No obstante, se considera que esta última forma de discriminación favorecedora no tiene un carácter permanente, sino temporal, debido a que ésta pierde su sentido cuando

se alcanza la igualdad real y efectiva, es decir, cuando la discriminación negativa que reduce sus derechos cesa, como quedó consignado en la Sentencia T-371 de la Corte Constitucional, fechada el 29 de marzo de 2000, según ponencia del Magistrado Carlos Gaviria Díaz. (Para alcanzar una mejor contextualización de la dinámica de las sentencias tutelares, se recomienda revisar el listado de Acciones de Tutela que se incorporan el Anexo 2). Debe recalcar la importancia de la acción tutelar como la medida legal que se ha constituido para garantizar la ejecución real de los derechos establecidos desde la Constitución de 1991, pues es innegable que el tránsito de lo estipulado en la Carta Política hasta la cotidianidad práctica ha resultado bastante dificultoso y, en ocasiones, improbable. Prueba de ello son el elevado número de demandas tutelares presentadas desde 1992. De esta manera, aunque es considerada como una medida extrema para la garantía de los derechos constitucionales, se ha establecido como la única alternativa viable para asegurar la preservación de las cuestiones indígenas en Colombia, pero no siempre con consecuencias favorables. Es una historia que aún no concluye, y que demuestra el profundo desinterés de las instituciones por garantizar los derechos de los indígenas en el país. No es otra la explicación de que sean la tutela y algunas sentencias del Consejo de Estado y del Consejo Superior de la Judicatura las únicas estrategias legales para garantizar unos derechos que ya están, en la letra, ganados, pero que en la práctica siguen negados.

3. LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA: UN TERRITORIO, DOS MUNDOS

El impedimento del ejercicio de los derechos de los indígenas sobre sus territorios ha sido un punto histórico común, obstaculizado por la dificultad de la sociedad para aceptarlos como iguales, pero manteniendo sus diferencias. La Sierra Nevada de Santa Marta, a pesar de su estratégica ubicación geográfica y de las riquezas culturales y naturales que se han preservado en su interior, ha permanecido relativamente poco reconocida dentro la historia nacional, a pesar de que en su periferia territorial se desarrolló una significativa y abundante parte de ésta. ¿Cuáles son las razones? Debemos aceptar que en ella confluyen concepciones opuestas que, permanentemente confrontadas, la han envuelto en un cierto halo de misterio. Es conveniente, en beneficio de la necesaria comprensión, plantear dos aproximaciones. La primera nos mostrará un capítulo cierto en la historia colombiana, pero poco conocido, sobre la importancia que sí tuvo la región para las autoridades conquistadoras y coloniales, mientras que en la segunda nos acercaremos a las creencias indígenas que sustentan la relación entre los sobrevivientes y este territorio que consideran sagrado y del que se sienten componentes, buscando contextualizar por qué hoy permanece lleno de dificultades y tropiezos el diálogo entre las dos visiones.

La relación de conquista y luego colonizadora con los habitantes de la Sierra Nevada ha permitido establecer ciertas manifestaciones indígenas de

acuerdo con el contacto establecido con ellos, datos resultantes de lo plasmado en crónicas y otros manuscritos, en los que se consigna un estrecho contacto entre los europeos y los indios de la región de Santa Marta, gracias al cual se estableció un fluido comercio pero también servidumbres casi esclavistas. El proceso de construcción poblacional estuvo apoyado por mano de obra indígena y se sabe de su actuación como combatientes en contra de tribus enemigas. Entrenados en oficios de guerra, muchos de ellos lideraron sublevaciones hasta que Rodrigo Álvarez Palomino pacificó el territorio. Un segundo período de conflictos se inició con la llegada de García de Lerma alrededor de 1530, cuando la belicosidad renació hasta que fue extirpada bajo el gobierno de Pedro Fernández de Lugo. Por 1550 el gobernador Luis de Manjarrés reestructuró las encomiendas, acompañadas de intentonas fundacionales en las faldas del norte de la Sierra, proceso que no fue bien recibido por los indígenas. Uno de estos fue la construcción del fortín en *Bonda*, en 1572, el cual fue atacado por los nativos, con la consecuente persecución española. En la última década del siglo XVI se exploró la vertiente occidental y se establecieron allí nuevas encomiendas, con la consecuencia dramática de una última y feroz rebelión, resultante de una fallida reunión entre los caciques de Jeriboca y el gobernador Juan Guiral Velón, en la cual los indígenas determinaron no obedecer más leyes que las de sus antepasados. Poco después esta última insurrección fue aniquilada. Reichel-Dolmatoff anota que durante estos acontecimientos no fue tan grave para los indios el establecimiento de encomiendas o la fundación de pueblos, en varias de

las cuales ellos mismos participaron, sino la exigencia que se les imponía para que abandonaran sus costumbres, como ocurrió en *Tairona*, *Pocigüeica* o *Jeriboca*.¹⁴⁵ Aún pasadas varias décadas, muy cerca de Santa Marta todavía existían casas ceremoniales en sitios como *Bonda* y *Maringa*.

En el siglo XVII se desvanecen las referencias históricas, tras la huida de las tribus hacia las montañas luego de la última rebelión, y los que se quedaron decrecieron en número rápidamente. Sus dramáticas condiciones constaron en la carta del obispo de Santa Marta en 1628. Se cree que en este período los grupos indígenas evadidos se reorganizaron, ayudados por la ausencia de exploraciones españolas en las faldas norte y occidental, y no se tienen datos sobre empresas misioneras. Sólo volverán a aparecer en el siglo XVIII bajo el nombre de *aruacos*, muy consolidados y con sus tradiciones vigentes.

Son dos las fuentes históricas en este momento, una narración de Nicolás de La Rosa fechada por 1740 y algunos manuscritos de origen poco claro. Resulta interesante que De La Rosa ya menciona entre los sitios visitados por él a San Sebastián, en territorio *ika*, población a la que nos referiremos en detalle más adelante, y hace referencia a “canzamarías”, casas ceremoniales sobre las cuales especifica dos categorías: las de las poblaciones y las de las alturas. Habla también de las esporádicas destrucciones de estas construcciones por misioneros,

¹⁴⁵ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. Estudios Antropológicos. Bogotá: Biblioteca Básica Coloambiana, 1977.

aunque pronto eran reconstruidas.¹⁴⁶ Reichel-Dolmatoff afirma que los indígenas en este momento se establecían en los valles del río Ancho y San Miguel. De La Rosa indica que los indígenas *kogi* nunca estuvieron dispuestos a abandonar su religión en pro de una extraña.

Muchas parroquias se establecieron en este período, pero especialmente en el litoral y los valles del piedemonte, como *Cinto* y *Durcino*, o la ya montañosa *Donama*, y se sospecha que los pobladores no eran de los lugares específicos, sino que aparecían en otros territorios como consecuencia de las migraciones obligadas, duda establecida por los cambios patronímicos registrados. En lo consignado por De La Rosa también se evidencia el aislamiento sufrido por dos regiones, tras el abandono de la intermedia. Se trata, por un lado, de los valles de los ríos *Mendiguaca*, *Guacacha*, *Buritaca*, Don Diego, *Hukuméiji* y San Salvador, todos ellos en la vertiente norte, y las regiones de la vertiente occidental y sus valles: ríos Córdoba, Frío, Sevilla y *Tucurinca*.

Poco se sabe del siglo XVIII. Apenas existen informes escritos por José Lorenzo Villar, a quien se encargó el censo de los indígenas de las poblaciones adyacentes a Santa Marta, alrededor de 1743, y que provee información demográfica de interés pese a su precariedad, registrando la presencia allí más de indígenas traídos de otras regiones que de aborígenes. Por otro lado, existe un manuscrito fechado en 1787 donde el padre de San Pedro y San Antonio de la

¹⁴⁶ En el trabajo de Reichel-Dolmatoff se presenta una interesante relación de poblados, especialmente correspondientes al territorio norte, en los cuales se establecieron parroquias. Ibid., p. 124.

Ramada de *Cototama* propone que los indios *arguacos* de su jurisdicción sean trasladados a Dibulla y a las sabanas del Volador, en la costa del mar, muy lejos de sus territorios, para facilitar su catequización como respuesta a su fuerte renuencia a aceptar la religión cristiana. Como ocurre en el texto de De La Rosa, también se mencionan aquí las costumbres suicidas por ahorcamiento. Es interesante el dato registrado en la negación a la solicitud del padre, donde se argumenta la enemistad entre los *aruacos* y los *guajiros*, y se advierte además el buen trato que se debe dar a los indígenas para evitar su huida a las tierras inaccesibles de las alturas montañosas. En 1795 se menciona una incursión belicosa guajira en tierras de la Sierra, en *Cototama*, pero cuya intención era la de instigar a los *kogi* a rebelarse en contra de los misioneros y vivir en libertad. Amenazaron al cura y éste se retiró temiendo por su vida. En ambos manuscritos de este siglo sólo se menciona la existencia de misiones en San Antonio, y se hace referencia a la huida de un gran número de indios *kogi* que, tras abandonar a San Pedro, fundaron a San Miguel o *Séijua*, a seis horas de camino.¹⁴⁷

En el siglo XVIII había decaído la presencia misionera, mientras que los indígenas se mantenían en sus costumbres y creencias. El padre Antonio Julián alude algunos datos de los *kogis* en un texto publicado en 1787. Aún idolatras, mantenían sus construcciones tradicionales y eran calificados como pacíficos pero de genio corto. Reichel-Dolmatoff menciona el inicio de la colonización en el valle

¹⁴⁷ Se habla de la presencia de una estatua de San Pedro allí, lo cual corroboraría la versión de esta fundación, que es indígena.

de San Sebastián, sobre los cuales se dice habían estado abandonados luego de las primeras empresas civilizadoras del siglo XVI.

Hay una corta referencia a la introducción de colonos en Atánquez, El Rosario y *Marocaso*. Un indicio interesante de estos procesos es visto por algunos en el hecho de que los indígenas de esta región conocen ciertos personajes históricos de aquel período, como Sámano o Solis, lo cual sería una señal de que en ese momento se presentó un estrecho contacto con la administración virreinal, mientras que los territorios *kogis* prácticamente permanecieron intocados, situación favorecida por la desaparición de los caminos empedrados desde la época de las revueltas de *Tairona* y *Betoma*. Esta es la razón, de acuerdo con Reichel-Dolmatoff, por la cual los *kogi* permanecieron en un relativo aislamiento, caso distinto al de los *íka*, *sanká* y *kankuáma* que vivían en regiones más accesibles.¹⁴⁸

Aun en los censos de 1804 no se registran datos de la vertiente norte que habitaban los *kogis*, pero sí se dio un flujo de migraciones de fugitivos de las guerras de independencia hacia las tierras elevadas. El francés Eliseo Reclus visitó San Antonio y San Miguel alrededor de 1850, y refiere la existencia de poblaciones con casas redondas de techo cónico con paredes tejidas, así como la reticencia de los indígenas a abandonar sus creencias religiosas. Y expone un

¹⁴⁸ Una interesante referencia a documentos archivísticos relacionados con la Provincia de Santa Marta puede ser consultada en: LANGEBAEK, Carl Henrik. Indios y españoles en la antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII. Bogotá: Uniandes – Cesó, 2007.

dato curioso: mientras los blancos y negros se decían políticamente conservadores, los indígenas se asumían liberales.¹⁴⁹ Entre 1870 y 1875 empezó una presión de habitantes negros y mestizos de Dibulla hacia la Sierra Nevada, por la vertiente norte, invadiendo tierras kogis. Llegaron a *Bongá* y San Pedro. Los indígenas se aislaron por medio de migraciones, como la registrada en 1874 de San Miguel y *Makotáma* hasta la cabecera del río Guatapurí, al otro lado de la Sierra, donde fundaron a San José. A ellos se unieron indígenas *sanká*. Otra migración fundó a Santa Rosa, cerca al río San Miguel, con indígenas provenientes de *Hukuméiji*. Entre Santa Rosa y San Miguel se fundó a San Cruz con gente venida de San Antonio.

A partir de este momento se acrecentaron las noticias sobre los indígenas, y se mencionan en el período siete capillas católicas en San Antonio, Santa Rosa, San Miguel, El Rosario, *Marocaso*, *Atánquez* y San Sebastián. Luego vinieron más migraciones, pero nuevamente como producto de las guerras. Numerosas personas ascendieron desde San Juan y Riohacha hasta *Atánquez*, El Rosario y *Marocaso*. Tras el incendio de San Antonio se fundó allí mismo Pueblo Viejo, poblado a la fuerza por gente proveniente de Dibulla. Las colonias agrícolas extranjeras fueron recurrentes en la Sierra entre 1850 y 1890, establecidas como

¹⁴⁹ RECLUS, Eliseo. Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Colcultura, 1992.

estrategia para introducir el espíritu empresarial extranjero en el país.¹⁵⁰ Menciona, entre otras, a San Sebastián, Nueva Córdoba.

Wilhelm Sievers en 1886, y Joseph de Bretes entre 1890 y 1896, exploraron la Sierra. Sievers visitó a San Sebastián y describe un poblado de setenta casas donde conviven “colombianos” e indígenas. Menciona además que, aunque no apreció misioneros, los indios estaban perdiendo sus tradiciones y muchos se declaraban cristianos, con el consecuente decrecimiento del prestigio de los *mámas*. Describe un total abandono de estas tierras por parte de la administración nacional, con lo cual los indígenas estaban a la deriva en su proceso civilizatorio. De Brettes visitó tierras *kogis*, y determinó que el centro de esa región era *Hukuméiji*.

Reichel-Dolmatoff señala tres agentes de aculturación en la Sierra Nevada durante el siglo XIX:¹⁵¹ las misiones y la construcción de capillas, la intrusión de colonos criollos, y la presencia de los refugiados políticos que convivieron con los indios. Es característica, sin embargo, la ausencia misional, pues su presencia se había desvanecido en el siglo XVIII, mientras que la presencia criolla fue cada vez mayor, pero éste no se presentó en las vertientes norte y occidental. Todo esto coincidió con la separación del departamento del Magdalena de la administración del nuevo Territorio de Nevada y Motilones, coordinada desde *Atánquez*.

¹⁵⁰ URIBE TOBÓN, Carlos Alberto y otros. Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena. Tomo II. Colección Quinto Centenario. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992. p. 53.

¹⁵¹ REICHEL-DOLMATOFF, Op. cit. p. 137.

En el siglo XX otro explorador europeo visitó a la Sierra. Se trató de Gustav Bolinder, quien en 1920 estuvo en San Sebastián, y quien informa sobre la creación del actual Pueblo Bello. En 1915 los indígenas de San Sebastián tomaron algunas decisiones trascendentales. Motivados por el *máma* Carmen, se prohibió el consumo de alcohol y se envió a varios emisarios hasta Bogotá para que se entrevistaran con el presidente de la República y le solicitaran escuelas y herramientas para la agricultura. Fruto de estas peticiones se instaló en 1920 la Misión Capuchina en San Sebastián. En 1916 se había instalado el orfanato de Nuestra Señora del Carmen de la Sierrita en la población de Rosario.¹⁵² Años después, tras un conflicto con los misioneros y los colonos, los indígenas abandonaron el lugar para fundar *Seránkua*, cerca al río Aracataca. Otros, *kogis*, fundaron *Cherrúa*, y unos más *Donachuí*. Bolinder dice que a partir de la implantación de la Misión capuchina los indígenas abandonaron su anterior animosidad y se tornaron reacios a todo contacto, ocultando los aspectos religiosos de su cultura.

Surgió un movimiento que Reichel-Dolmatoff denomina renacentista, dentro del cual se reinterpretaron sus valores tradicionales de orientación sobrenatural con la guía de los *mámas*, con centro especial en *Mamaróngo*. Buena parte de este proceso ha sido documentado por Vicencio Torres Márquez, quien describió la explotación de los indígenas arhuacos y la dinámica histórica de las

¹⁵² URIBE TOBÓN, Op. cit.p. 57.

reclamaciones de tierras ante el gobierno,¹⁵³ asunto que también fue documentado por Juan Friede, quien analiza críticamente la situación en la Misión de San Sebastián, a cuyos encargados acusa de usar la fuerza en contra de los indígenas y de propiciar un proceso de desintegración y aculturación completamente nocivos.¹⁵⁴ Esta crítica le mereció la atención de la jerarquía eclesiástica, la cual respondió a través de Fray Jesualdo Bañeres defendiendo la Obra Misional,¹⁵⁵ pero sin poder disimular lo inocultable.

Entretanto se consolidó una sociedad campesina cohabitante que presentó una noción de comunidad desarrollada por los lugareños, a partir de intereses comunes que son más fuertes que las diferencias culturales: la carencia de títulos de propiedad y la dependencia del trabajo familiar.

Pero, colateralmente, llegó el problema del narcotráfico mediante la aparición de tres regiones de cultivo de marihuana, en la zona de la Troncal del caribe, en el curso medio de los ríos Tapias, ranchería y Barcino, y en los ríos Toribio, Córdoba, Frío y Sevilla. Los cultivadores de la parte occidental eran los propios colonos, pero los de la parte nororiental fueron mestizos de la Guajira. En la década de los 80's, coincidente con la salida de la Misión capuchina, aparecieron los movimientos guerrilleros que ya circundaban el piedemonte desde una década atrás, aprovechando la ausencia estatal con respecto a la economía

¹⁵³ TORRES MARQUEZ, Op. cit.

¹⁵⁴ FRIEDE, Juan. Problemas sociales de los Arhuacos. Monografías Sociológicas. Bogotá. N° 16 (1963).

¹⁵⁵ BAÑERES, Jesualdo. Los Arhuacos. Respuesta de la Comunidad Capuchina a un informe contra ella rendido por el señor Juan Friede y publicado en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional. Valledupar: Vicariato Apostólico, 1964.

campesina que caracterizó la primera mitad de esa década,¹⁵⁶ y que luego serían la semilla para los movimientos contrainsurgentes ligados con el narcotráfico.

En 1968 se creó, mediante resolución 204 del 16 de diciembre, el Resguardo Indígena Arhuaco, fundamentado en la necesidad de armonizar los intereses con las finalidades sobre la protección forestal en la Sierra y encontrar una solución al problema de la escasez de tierras cultivables. Fue el inicio del fin de la presencia capuchina allí. El día 12 de agosto de 1982 se firmó la entrega legal de las instalaciones de la comunidad religiosa en San Sebastián de Rábago.

Sin embargo, pese a la salida de la comunidad religiosa, su vacío pronto fue llenado por otras influencias, como por ejemplo la incidencia doctrinal de diversos movimientos religiosos que han contribuido a profundizar el proceso de aculturación de buena parte de la población.

Por ejemplo, El día sábado 2 de enero de 2010, el diario El Espectador informó sobre la intención del senador del Partido de la U, Víctor Velásquez Reyes, de presentar una acción de tutela ante el Juzgado Penal Municipal de Reparto de Santa Marta, con el objetivo, según él, de defender los derechos fundamentales de 28 indígenas kogis que habían sido excluidos de su comunidad debido a que éstos habían abandonado sus creencias tradicionales para adoptar las de la religión cristiana-evangélica. De acuerdo con el argumento del senador Velásquez, esta exclusión representaba una vulneración explícita a los derechos de conciencia, de expresión, de profesar una fe religiosa, del libre desarrollo de la

¹⁵⁶ URIBE TOBÓN, Op. cit.p. 71.

personalidad, de la libertad de culto y de la convivencia pacífica. El senador, que representaba los intereses de una parte de las comunidades cristianas, sostuvo que la acción tutelar fue la única alternativa que quedó luego de haber solicitado la revisión de este caso ante la Defensoría del Pueblo, la Procuraduría y la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y de Justicia sin obtener respuesta positiva a sus reclamos. La polémica sigue abierta.¹⁵⁷

Era parte de una lucha que se había iniciado muchos años antes, y cuya conciencia continúa vigente. Los manifiestos de reclamación hacen parte de esta estrategia de recuperación de tierras, y los analizaremos más adelante. Pero ahora detengámonos a revisar un capítulo no muy visible de la historia de la Sierra Nevada, concerniente a ciertos intentos de fundación acaecidos allí en el siglo XVIII.

3.1. EXTRAÑOS INTENTOS DE POBLAMIENTO

La historia particular de la Sierra Nevada de Santa Marta representa uno de los grandes vacíos de la historiografía colombiana. Escasos intentos se han desarrollado para completar esa página olvidada, uno de los cuales ha sido posibilitado por el geógrafo José Agustín Blanco, quien reunió una interesante

¹⁵⁷ Senador aboga por derechos de indígenas cristianos. En: El Espectador, Bogotá. (Sábado 2 de enero de 2010); p. 4.

serie de documentos que demuestran que la Sierra Nevada de Santa Marta hizo parte, aunque no persistente, de las intenciones poblacionales de la Corona.¹⁵⁸

La Sierra Nevada conserva hoy un esquema poblacional particular. En su interior montañoso no se encuentra una aparente estructura que demuestre la existencia de sistemas internos que hayan participado de las dinámicas económicas durante la Colonia (Mapa 2). La ausencia de esta trama parece justificar la autonomía cultural y territorial que permitió a los indígenas sobrevivientes llegar hasta hoy con muchas de sus tradicionales formas de vida y sus creencias casi intactas. ¿Qué pasó allí? ¿Nunca existió un verdadero interés gubernamental, colonial o republicano, por un territorio tan estratégicamente ubicado? Las fuentes recogidas por el profesor Blanco demuestran que sí existieron intentos para vincularla al sistema de relaciones del territorio virreinal.

Lo verdaderamente importante es que esta situación de cuasi-aislamiento permanente ha retrasado, para beneficio de los indígenas y sus tradiciones, las tentativas de aculturación provenientes del exterior.

¹⁵⁸ BLANCO BARROS, José Agustín. Dos colonizaciones del siglo XVIII en la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Archivo General de la Nación - Colombia, 1996.



Mapa 2. Principales rutas comerciales de la Colonia y estructura general del poblamiento, esquematizados dentro de la actual configuración del territorio colombiano.

Vale la pena, entonces, referirnos a dos exclusivos intentos documentados de poblamiento no indígena acaecidos en el interior de la Sierra Nevada de Santa

Marta al final del período colonial, para contextualizar la situación actual. Fueron, en efecto, dos las intenciones de la Corona Española para establecer en la región una red de colonización y poblamiento que pudieron haber tenido alguna significancia. En el siglo XVIII, como consecuencia de las políticas borbónicas sobre el territorio de la provincia de Santa Marta, se lanzaron dos empresas económicas que implicaban la ocupación efectiva de estas tierras a través del establecimiento de una red de poblados que sirvieran como centros estructurales para el aprovechamiento de todos los recursos que se sospechaban en la región. Se propuso la utilización de muchas de estas tierras para implementar ganaderías de todo tipo, con la pretensión de someter, definitivamente, a los indios que se resistían al dominio de los españoles. Los chimilas representaban, en ese momento, la más fatigosa barrera, dadas sus frecuentes incursiones para eliminar a todo aquel que se atreviera a ingresar en sus territorios. Pero también existía un permanente comercio ilegal, tanto en las llanuras aledañas sobre las cuales se desplegaban los caminos hacia los puertos de Santa Marta y Riohacha, como en las primeras faldas del piedemonte, que afectaba las arcas de la Corona, valiéndose de escondidos pasos montañosos trazados en la difícil e inhóspita topografía serrana.

3.1.1. San Sebastián de Rábago - 1750.

El primer intento fue dispuesto para ubicar agricultores en una región donde se encontraba ya un poblado de indios arhuacos. En este sitio, superpuesto, se fundó la población de San Sebastián de Rábago el 13 de marzo de 1750, a unas dieciocho a veinte leguas de Valledupar, según las órdenes dictadas por el virrey José Alfonso Pizarro (Mapa 3). Con respecto al primer intento, aparecen algunas cartas y documentos oficiales que nos permiten seguir, aproximadamente, su desarrollo y las posibles causas de su pronto abandono. Aparece inicialmente una nota del obispo Bernardo, de Cartagena, en la cual informaba sobre el recibo de la orden virreinal fechada en Mompo el 13 de marzo de dicho año para poblar la Provincia y establecer cultivos, pero también para detener a los nativos mediante la concentración de habitantes no indígenas que se encontraban dispersos.¹⁵⁹ En otro documento reposa la matrícula de los nuevos vecinos afincados en la población, proceso desarrollado por el maestro de campo José Fernando de Mier y Guerra en el que consta la información de las ciento treinta y siete almas con las cuales se emprendía la población.¹⁶⁰ El misionero capuchino fray Silvestre de Lavata, designado cura de la fundación, mencionaba, en 1751, a los flecheros chimilas que azotaban los poblados de las provincias de Cartagena y Santa Marta desde las laderas de la montaña, por lo cual enfatizaba la necesidad y

¹⁵⁹ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones Varias*, Legajo 5, Fol 106 - 108.

¹⁶⁰ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones Varias*, Legajo 8, Fol 384 a 288.

conveniencia de rodear la Sierra con poblados españoles, incluyendo una población en sus entrañas.¹⁶¹ Se trataba, claro, de San Sebastián de Rábago, cuya ubicación en las partes altas de los ríos Ariguaní y San Sebastián serviría para cortar el desplazamiento de los chimilas que subían por estas mismas vertientes, y facilitar su vasallaje y cristianización.



Mapa 3. Ubicación de la fundación de San Sebastián de Rábago, en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en las proximidades de Valledupar. El poblado original se conserva hoy, y es conocido como *Nabusímake*, el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco. Graficación a partir de fotografía satelital disponible en www.google.com.

¹⁶¹ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones Varias*, Legajo 8, Fol 387r a 388v.

En otros documentos, los cabildos de Valledupar y de Valencia de Jesús informaron sobre las actividades dispuestas desde allí para garantizar el éxito de la nueva fundación, y la correspondiente complacencia contenida en la respuesta del virrey del 25 de junio de 1752, confiando en que ese mismo ímpetu prevaleciera en los restantes intentos.¹⁶²

Sin embargo, sólo dos años después, en 1754, la situación no se presentaba ya tan propicia en las tierras frías que rodeaban a San Sebastián de Rábago. El gobernador de Santa Marta, Juan Toribio de Herrera Leiva, informó sobre el asunto al virrey Pizarro, refiriéndole el deplorable estado en el que se encontraba el poblado debido, entre otras razones, a la invasión de muchos de sus terrenos por el ganado perteneciente a súbditos afincados en otras ciudades como Santa Marta, Valledupar, Valencia de Jesús y Mompox. Dadas estas desafortunadas condiciones, apenas un par de años después de su fundación, también algunos capellanes recomendaban declararla extinguida y, por insinuación del propio fray Silvestre de Lavata, dar por vacante el curato allí, de acuerdo con lo expresado en una carta al gobernador fechada el 13 de agosto de 1754. Esta carta apoyaba la solicitud de Lavata al virrey en la que, un día antes, fundamentaba su petición porque prácticamente ya casi no quedaba alma alguna, ni los vecinos llegados voluntariamente, ni los aprisionados por la fuerza, y las pocas familias que no habían abandonado el sitio sólo esperaban que el trigo sembrado diera sus frutos para partir definitivamente. Decía Lavata que, como ya

¹⁶² Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones Varias*, Legajo 2, Fol 1113r a 1114r.

no quedaban más que los nativos de la región, los cuales pertenecían al curato de Santa Marta y no a la misión que él regentaba, lo más conveniente era dar por terminada esta empresa. Ante estas solicitudes, el gobernador dio aviso al obispo Deán sobre las razones que llevaban al fraile a renunciar a su puesto en San Sebastián de Rábago, donde ya casi todos los llegados se habían ido. Como con la salida de Lavata los naturales quedaban sin guía eclesiástica que les instruyera en la fe católica, Herrera Leiva solicitaba a Deán que, de acuerdo con lo estipulado por las leyes del Real Patronato, proveyera rápidamente un cura para el lugar.¹⁶³

Presentado este trance, en el cual se mostró crítica la situación de la nueva fundación de Rábago, pero sobre todo mostrándose preocupante el que la crisis se diera apenas dos años después de la llegada de los nuevos pobladores, las autoridades correspondientes se vieron en la obligación de solicitar una descripción detallada de la situación. Pero a pesar de las dudas y escepticismo que emanaba de las comunicaciones previas, otro fue el ánimo que presentaba un informe dirigido por el maestro de campo José Fernando de Mier y Guerra al virrey José Solís Folch de Cardona. En el documento, firmado en Mompox el 29 de marzo de 1755, de Mier respondía a la petición expresa del virrey para que se le informara sobre la situación del poblado y la manera en que Lavata había realizado su labor eclesiástica, para establecer los posibles errores que pudieran haber conducido, al final, al fracaso prematuro de la empresa fundacional. Mier indicaba inicialmente, a manera de excusa previa, que el trabajo con el que se le

¹⁶³ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones Varias*, Legajo 5, Fol 278 - 285.

había encomendado le acrecentaba los esfuerzos e inversiones a la labor inicial de doce años para los cuales se le había destinado como hacedor de poblaciones en la provincia de Santa Marta, pese a lo cual cumplía al pie de la letra las órdenes superiores recibidas. Inició su informe afirmando que, a pesar de que en el pueblo inicialmente se había establecido un considerable número de naturales, poco tiempo después sólo persistían allí unas cuantas decenas, lo cual podía atribuirse a muchas causas.

Para poblar el lugar se había encomendado inicialmente a una familia (de la cual no da más datos) que provenía de la cercana ciudad de Pueblo Nuevo, pero que en la actualidad aparecía como encomendera Isabel de Yanci, también de este pueblo, quien junto con su hermano Thomas de Picaza, reclamaban los derechos correspondientes. La llegada esporádica del cura destinado hasta el lugar dependía del permiso que los naturales le concedieran, y aun en estas ocasiones, el religioso subía lleno de pánico ante los peligros del viaje y la estancia, excusa bastante conveniente para regresar lo antes posible a las ciudades del Valle. Al parecer, los indígenas del lugar se aliaban con los chimilas de las tierras bajas para emprender sus hazañas y hostigamientos a los viajeros, y esta afirmación la fundamentaba Mier en los relatos oídos de incursiones violentas a los poblados y caminos, crueldades ante las cuales nadie se presentaba a corregir, e indígenas sorprendidos con posesiones de los asesinados.

En 1750, anotaba Mier, el virrey antecesor de Solís, advirtiendo por las noticias que el sitio era un lugar benigno para la producción de ciertos productos

que, como el trigo, podrían destinar sus frutos para el consumo en las regiones aledañas, le había ordenado al propio Mier que estableciera allí una fundación con gentes españolas y libres, inclusive pasando sobre cualquier obstáculo que pretendiera imponerse desde las otras provincias.

La actuación del sacerdote en sus inicios contribuyó a atraer, para el catolicismo, a los indígenas que mansamente se sometían a la evangelización, pero también a muchos infieles, a los arrochelados y los dispersos que, pese a todo, no se mostraron completamente reticentes a escuchar y adoptar el mensaje ofrecido y obligado. Por otro lado, irónicamente, hasta el hecho de que muchos de ellos se confabulaban con los violentos chimilas permitió que se estableciera hasta estos últimos un puente en el proceso de conversión. En esto se mostró tan efectivo el fraile Lavata, que Mier recomendó, ante el obispo de Santa Marta, su nombramiento y residencia definitiva como encargado de dicha misión. Cuando ya esto fue un hecho, Mier cumplió también con su trabajo, encargándose de proveer debidamente de todo lo necesitado por los nuevos pobladores, con la colaboración en Valledupar de Juan Marcos López Montaña, su comisionario. Animales, herramientas para labranza, balas y armas para la necesaria protección, y toda clase de elementos adicionales, fueron destinados para que el proceso de fundación fuera consolidándose adecuadamente y con firmeza. Se emprendió la construcción de una iglesia con todos los decorados que demostraran su dignidad, así como unas treinta viviendas para el domicilio de los llegados. Con este

panorama no podía resultar extraordinario pensar que lo emprendido ya adquiría su correcto curso.

Sin embargo, después de haber descrito todo lo anterior, Mier hizo referencia al mal ambiente que, al final, estaba generando fray Lavata, quien se había convertido más en vecino de Pueblo Nuevo que de San Sebastián de Rábago. Mier lo acusaba de coincidir con la encomendera y su hermano para incitar a los pobladores a trasladarse a Pueblo Nuevo, aunque no necesariamente sus intentos fructificaban con frecuencia. Infortunadamente, las malas intenciones que seguían proyectándose desde el Valle acabaron intimidando a los pobladores, pese a las insistencias oficiales para no ceder a estas presiones. Muy posiblemente, consideraba Mier, la decisión de partir que se generalizó rápidamente se debió, también, a la remoción de su cargo como Teniente de Gobernador, el mayor cargo de justicia de estas ciudades, de la que fue objeto Juan Marcos López Montaña, su mano derecha allí. Evidentemente ofendido por esta situación, Mier acusó a Lavata de desamparar la fundación y haber propiciado la desertión masiva, dirigiendo hacia él muchas de las culpas, e insinuando que posiblemente él era el causante de muchos destinos semejantes en otros poblados. Pese a la delicada situación descrita por Mier, éste concluía su informe indicando que el poblado aún conservaba parte de la población y que, muy seguramente, con la asistencia del nuevo cura, Francisco de Ustariz, sería posible superar las difíciles circunstancias, con la vigilancia de un nuevo y

confiable comisionario, Lorenzo de Alfaro, quien había inclusive fijado su residencia en San Sebastián.¹⁶⁴

Tres años después, el 7 de enero de 1758, era el mencionado Lavata el que dirigía a Mier un informe sobre asuntos agropecuarios del poblado. Ahora expresando su lealtad y sumisión, el clérigo detallaba algunos datos sobre lo producido en los sembrados y el ganado que allí se levantaba. Su carta nos entrega algunas particularidades interesantes sobre el crecimiento del poblado, ya que hablaba de la construcción de un grupo de casas, 49 en total, levantadas por los indios configurando un pequeño núcleo al otro lado del río, opuesto al lugar ocupado por las casas de los españoles. Señalaba también la existencia de dos grandes potreros más arriba de las fundaciones, que se presentaban así protegidos por las fundaciones como cercas. Terminaba la carta pidiéndole a Mier que, dada su cercanía con el obispo provincial, quien preparaba su viaje a estos lugares desde Riohacha a partir del 20 de enero, le insistiera en la utilización de su autoridad para fomentar el desarrollo de la fundación.¹⁶⁵ Este primer intento poblador en la Sierra fue diluyéndose lentamente en el tiempo, aunque la persistencia del lugar, como centro de población, ha sido permanente hasta hoy, tras la recuperación de su nombre indígena original, *Nabusímake*, el lugar donde nace el sol (Fotografía 11-14).

¹⁶⁴ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones Varias*, Legajo 1, Fol 1 - 16.

¹⁶⁵ Archivo General de la Nación, Colonia, *Miscelánea*, Tomo 138, Fol 787 - 788.



Fotografía 11. Muralla perimetral de *Nabusímake*, el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).



Fotografía 12. Portal de acceso a *Nabusímake*, el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).



Fotografía 13. *Nabusímake*, el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).



Fotografía 14. *Nabusímake*, el lugar donde nace el sol, centro del territorio arhuaco.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).

3.1.2. San Carlos de San Sebastián – 1788.

La segunda empresa lanzada para poblar la Sierra fue ordenada por el rey Carlos III, en 1786, coincidiendo bastante con un plan similar, pero a mayor escala, que el monarca había llevado a cabo en la Sierra Morena española, en 1768, con colonos traídos de Suiza, Saboya, Alemania y de los Países Bajos, según lo señala Blanco Barros. La orden de poblamiento en las Indias fue diligenciada a través del virrey Antonio Caballero y Góngora en 1787, y se diferenciaba del intento en San Sebastián de Rábago porque, en este caso, no sólo se buscaba poblar el lugar con españoles, sino también con criollos de la Costa y del altiplano cundiboyacense. Como aspecto curioso, también se pretendió que en este proceso de poblamiento se involucraran familias norteamericanas de ascendencia europea, las cuales llegarían desde Pensilvania, contratadas para tal fin por el comisionado Salvador de los Monteros, enviado del virrey. Esta situación consta en el contrato suscrito entre Monteros y Juan José Aguirre Pérez, en Filadelfia, el 16 de octubre de 1787. Aguirre era el dueño del bergantín “La Santísima Trinidad”, navío capitaneado por Narciso Sánchez Serna en el cual se transportarían los emigrantes con destino al puerto de Cartagena de Indias. En ocho puntos se estableció, en el documento, que Montero se encargaría de cargar la bodega del barco con barriles de harina sobre los cuales pagaría el flete correspondiente, y ocupar el entrepuente con las familias a transportar en condiciones de relativa comodidad, con un flete por cada persona establecido en

treinta pesos. Al capitán Sánchez le correspondía alimentar a estas personas y suministrarles un viaje placentero, de lo cual se pediría constancia a los viajeros, y también se le condicionaba a permanecer, inicialmente, en el puerto de Cartagena durante treinta días para su descargo, y otros treinta días en Santa Marta o Riohacha para cargarlo de regreso sólo con los productos a los que estaba obligado Monteros.¹⁶⁶ Pero no todas las tentativas para traer norteamericanos dieron resultado. El 24 de diciembre de ese mismo año, Monteros dirigía al virrey Caballero y Góngora una carta informándole sobre las dificultades para embarcar el viaje contratado con la fragata “Micaela”. Debido a lo avanzado del invierno, muchos de los contactados para emigrar decidieron retornar a sus tierras, con lo cual se frustró temporalmente este viaje, a pesar de sus promesas a Monteros de regresar en la primavera y embarcarse.¹⁶⁷

Pese a todos los contratiempos, dos años más tarde ya se encontraban los colonos en las tierras a poblar, rozando el campo y construyendo las casas para vivir. La nueva fundación, establecida como tal en 1788, se llamó San Carlos de San Sebastián, ubicada a los pies de la vertiente occidental de la Sierra, en las inmediaciones del río San Sebastián, en el piedemonte cercano a las regiones planas del Río Grande de La Magdalena. José de Astigarraga, capitán de fragata de la Real Armada y Gobernador de la provincia de Santa Marta, describió al

¹⁶⁶ Archivo General de la Nación, Anexo, *Aduanas*, Tomo 11, Fol 184.

¹⁶⁷ Archivo General de la Nación, Anexo, *Aduanas*, Tomo 11, Fol 427r – 427v.

Virrey algunos aspectos del proceso, anotando que, se había descubierto en las cercanías un paso por el río para llegar hasta Ciénaga (Mapa 4).



Mapa 4. Ubicación de la fundación de San Carlos de San Sebastián, en el piedemonte de la vertiente occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta. Graficación a partir de fotografía satelital disponible en www.google.com.

Este descubrimiento significaría, seguramente, la posibilidad de incrementar el tráfico que pasaba por este lugar desde otras poblaciones como Valledupar y Guáimaro.¹⁶⁸ La importancia de implementar esta fundación radicaba en que serviría para contener los embates de los chimilas y de los motilones, los cuales

¹⁶⁸ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 1, Fol 79 - 82.

se venían presentando por los lados de Chirguaná.¹⁶⁹ Entendiendo que se trataba de un sitio estratégico para asegurar el paso de futuras empresas, la Corona se mostró muy interesada en que la nueva población alcanzara cierta dignidad. El hecho de que se probara este poblamiento con gentes norteamericanas, a pesar del riesgo de que no logran acomodarse a las particulares condiciones de este nuevo entorno, puede tomarse como un experimento de incorporar culturas ajenas al lugar como medida para afianzar un núcleo poblado que atrajera a la civilización a los indígenas. El temor a que el experimento no resultara satisfactorio se fue haciendo realidad en la medida en que muchos de estos pobladores inmigrantes se encontraron, por considerables períodos, sin recibir el salario con el que, como se les había asegurado, subsistirían durante el tiempo en el que las cosechas aún no daban frutos. En estas condiciones, los inmigrantes pensaron abandonar la nueva fundación, ya que no les quedaban ni siquiera muebles o prendas que pudieran cambiar por comida debido a que la esperada cosecha se frustró. Para el efecto, solicitaron permiso para dirigirse a Cartagena. Conociendo el asunto, Astigarraga dirigió una carta urgente al virrey el 3 de noviembre de 1789, poniéndolo al tanto de la delicada situación y contándole cómo se había superado, en parte, esta crisis, suministrándoles media ración a los pobladores, con la colaboración del coronel Antonio de Narváez y La Torre, teniente de fragata de la plaza de Cartagena, y del teniente Andrés Ariza, veterano en estas lides en la

¹⁶⁹ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 1, Fol 86r – 87v.

región del Darién.¹⁷⁰ La urgencia de esta determinación radicaba en la importancia de mantener el sitio poblado para asegurar el paso hacia las ciudades del Valle de Upar y Valencia. Astigarraga había escuchado de primera mano la información del capitán de milicias Rafael de Zúñiga sobre el deplorable estado en el que se encontraban los pobladores de San Carlos, porque el tiempo que llevaban en el lugar sólo les había alcanzado para desmontar el terreno a labrar, cercarlo, y quemar y sembrar el suelo. De no haber sido por el medio salario que se les envió con urgencia, los pobladores no habrían dudado en abandonar la fundación, pero ahora resultaba indispensable proveerlos del salario completo para reanimarlos. Zúñiga recomendó, inclusive, entregarles el ganado que les había prometido el virrey Francisco Gil y Lemos, con lo que se los había atraído a la empresa. Así, el estado material de la fundación podría culminarse adecuadamente alrededor de la iglesia, que ya estaba terminada, y llevarse a cabo la distribución de los predios a su alrededor y al de la plaza principal.¹⁷¹ No se comprendía por qué, si el mismo virrey había sugerido la propuesta de poblar este lugar, indicando el sitio específico y sus bondades para la siembra de trigo, algodón, café, añil, cacao y otros productos, y determinado que a los inmigrantes se les costeara el viaje y se les dotara con casas de habitación y una ración correspondiente, ahora dicha ración sólo se hubiese adjudicado entre febrero y septiembre de 1788. Por las difíciles condiciones, y por la necesidad de extender al menos por un año más el

¹⁷⁰ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 1, Fol 91v – 92v.

¹⁷¹ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 1, Fol 96r – 97r.

período que convenía para que los inmigrantes se acostumbraran a unas tierras tan calientes y plagadas de mosquitos y zancudos, se insistía al virrey en la recomendación de favorecer el pago del salario, dados los beneficios que para la Corona representaría la permanencia estable de esta fundación.¹⁷² A pesar de las reclamaciones, todavía en 1791 la situación permanecía invariable, pero los pobladores no buscaron que las autoridades intercedieran en su favor, sino que, directamente, presentaron un memorial al virrey donde afirmaron encontrarse en la mayor miseria, pese a la promesa real de pagarles a cada familia cincuenta pesos, tres años de ración y casa propia, un caballo, una mula, un borrico, una yegua, dos vacas, cuatro cerdos, cuatro cabras, veinticuatro gallinas con dos gallos, cincuenta pies de cacao y toda clase de semillas, las herramientas para la labranza, una canoa por grupo familiar y otra grande con red para cinco, pero que sólo habían recibido los cincuenta pesos iniciales, la barca y una ternera por familia, un cerdo pequeño, tres cabras, menos de la mitad de las gallinas y un gallo, ninguna semilla, una camisa, un calzón y once meses y medio de ración. Que, además, no contaban con casas sino con ranchos sin paredes que se inundaban con las lluvias, al igual que la iglesia, hasta a dos pies. Que el sitio, menos que fértil, era un desierto que no daba oportunidad de navegar en el verano, y que se encontraba muy lejos de las poblaciones vecinas y del mar. Que no tenían azúcar, ni tabaco, ni sal, ni caballos para llevar los pocos frutos hasta Santa Marta para venderlos, y que además no les pagaban el precio justo. Que

¹⁷² Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 1, Fol 84 – 101.

cuando algún poblador podía llegar hasta Santa Marta volvía sin que se le hubiesen dado las raciones completas ni a tiempo. Peor aun, que habían ya vendido la ropa traída con ellos desde Norteamérica y sus utensilios, pues no había otra opción para sobrevivir desde que se les había cortado la ración.¹⁷³ Las penurias no cesaron con estos reclamos. El poblado continuó por unos cuantos años en un estado de postración por las promesas incumplidas. Muchos de los pobladores iniciales abandonaron el lugar y otros se quedaron más por el sentimiento de lealtad a su palabra que por otra razón. El asunto se agravó cuando, en los últimos años del siglo XVIII, y apenas a diez años de su fundación, se cortó el presupuesto que la Real Hacienda enviaba para pagar el sueldo del sacerdote que administraba los sacramentos a los colonos. El nuevo gobernador de Santa Marta, Domingo José Díaz Granados, corroboró esta información en carta enviada al virrey Amar y Borbón. A pesar de las bondades del sitio y la necesidad estratégica de mantenerlo activo, el retiro del cura constituía apenas un factor adicional del declive de la fundación.¹⁷⁴ Las casas se encontraban en estado ruinoso, y de la iglesia ya no quedaba sino una ramada. Del empadronamiento realizado en 1807 se concluía que sólo persistían en el lugar noventa y cinco personas de varias naciones y clases, precariamente acomodadas en veinticinco casas de palma. Pese a todo, es probable que la población haya permanecido, y

¹⁷³ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 4, Fol 641 – 650.

¹⁷⁴ Archivo General de la Nación, Colonia, *Poblaciones varias*, Legajo 1, Fol 921r – 921v.

hoy se trataría del municipio de Fundación, en el departamento del Magdalena, según lo sostiene el profesor José Agustín Blanco.

3.2. EL MUNDO SAGRADO DE LA SIERRA NEVADA

Ahora enfrentémonos con otro mundo: el mundo de lo simbólico en la Sierra Nevada. Mucho se ha escrito sobre el tema. Sin embargo, lo que se presenta a continuación ha tenido como sostén argumental los trabajos de Reichel-Dolmatoff, Carlos Alberto Uribe¹⁷⁵ y Luis Guillermo Vasco,¹⁷⁶ profundos conocedores del tema que se han convertido en fuentes ineludibles. Se señalan otras aportaciones investigativas para el entendimiento de algo tan bellamente complejo como las características culturales de la Sierra.

Desde los tiempos de conquista, en la Sierra Nevada se dieron, como mecanismo de resistencia, migraciones de quienes se opusieron al pacto o al sometimiento ofrecido por las empresas de personajes como Pedro de Lerma, Alonso Marín, el capitán Feria o el teniente Palomino.¹⁷⁷ Muchas poblaciones fueron abandonadas por sus moradores para dirigirse a las tierras altas e inaccesibles, buscando protección en la agreste naturaleza geográfica de la región. Esto produjo un reordenamiento espacial y a una confrontación inter-étnica

¹⁷⁵ Especialmente “La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes” (1992), “La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional” (1993), “The elder brothers of the Sierra Nevada” (1990) y “De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos”, (2008).

¹⁷⁶ Especialmente “Notas sobre cultura y desarrollo” (1995) y “Territorio es vida” (1996).

¹⁷⁷ TOVAR PINZÓN, Hermes. Relaciones y visitas a los Andes, Op. cit., p. 62.

de gran magnitud, escuetamente documentada en el siglo XVI en algunas crónicas españolas. Entretanto, el Repartimiento de tierras y la Encomienda consolidaban el comercio transatlántico, y los colonos se implantaron como ejes transmisores del movimiento económico a gran escala, apoyándose en los dictados de la Corona que, desde 1503, aceptaban implícitamente una forma de esclavitud de los indígenas con la intención de convertir el trabajo de estos hombres en elemento mercantil. Apareció un creciente número de poblados a la vera de los caminos perimetrales, la mayoría sobre las huellas de centros indígenas pre-existentes. Sin embargo, a pesar de la reestructuración territorial que en apariencia se estaba consolidando con el ordenamiento espacial y político hilado a través del corregimiento y su manejo por los cabildos o por las capitanías a guerra, la soberanía española en las colonias debió darse de manera diferente en el caso de las llanuras del Caribe y en las agrestes vertientes montañosas de la Sierra. Allí se presentó un amasijo de variados modelos de ordenamiento espacial que, en realidad, contenía grandes extensiones por fuera de la vigilancia estatal que nunca fueron dominadas en forma definitiva, debido a que el control fue ejercido especialmente sobre los lugares de alta densidad poblacional, dejando de lado amplias porciones espaciales en las cuales proliferaban pequeñas ciudades y villas coloniales disgregadas, como ya hemos visto, pero en cuyos intersticios territoriales la Ley no se obedecía. En las provincias de Santa Marta y Cartagena la dinámica espacial y política estuvo caracterizada por la existencia de las Rochelas, nombre con el cual se enfatizaba el carácter insumiso de sus habitantes

a las leyes de Dios y del Rey.¹⁷⁸ Este fenómeno de descontrol espacial fue tan evidente en los llanos como en las tierras altas de la Sierra, en los territorios que permanecieron bajo el dominio de sectores indígenas aún culturalmente intocados, pero con una extensión cada vez más reducida por las presiones conquistadoras y colonizadoras. No obstante, y a pesar de la dramática situación, este recogimiento territorial al final sirvió para que los sobrevivientes conservaran sus formas de vida tradicionales, con sus concepciones territoriales y religiosas garantizadas por la palabra transmitida entre las generaciones de los todavía libres. Fue así como, mientras la historia nacional se desarrollaba, las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se acogieron a su propia visión histórica. Hoy, varios siglos después, luchan por recuperar y defender sus tradiciones mediante estrategias educativas que involucran lo religioso y lo geopolítico. En sus creencias combinan identificaciones territoriales con rituales simbólicos que deben conocerse para entender la complejidad y trascendencia de esta relación. Por lo tanto, conviene revisar en qué consiste esta conexión, si pretendemos comprender la necesidad que encuentran los indígenas de insistir en ver su territorio como parte de su existencia histórica.

3.2.1. La tierra de los hermanos mayores

¹⁷⁸ HERRERA ÁNGEL, Marta. Ordenar para controlar, Ordenamiento y control político en las llanuras del Caribe y en Los Andes Centrales Noegranadinos. Siglo XVIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. p. 79-116.

En la Sierra Nevada de Santa Marta se manifiesta un estrecho vínculo entre el mundo de lo espiritual y la concepción de los indígenas sobre este territorio. Literalmente enmarcado, una serie de sitios geográficamente designados delimitan el espacio que consideran sagrado, de acuerdo con sus creencias cosmogónicas. Además de estos lugares fronterizos, existen otros muchos distribuidos en las distintas regiones serranas en cuya específica importancia espiritual descansan las actuaciones comunales. En esta tierra la Ley de la Madre se presenta como ordenadora. Es la Ley de Origen, que ordena todo lo existente y asegura la permanencia del mundo. De acuerdo con las creencias indígenas, se la representa como un niño inocente llamado “Ley Moro” (Gráfico 5).



Gráfico 5. Representación de la Ley Moro, Ley de Origen.

Existe allí una variedad de lugares que son considerados por los indígenas como sagrados, sitios que son importantes porque, o son residencia de espíritus o en ellos se depositan ofrendas o se realizan adivinaciones. Así, todas las lagunas de las tierras más altas son sagradas, debido a que son consideradas como el cuerpo de la Madre o de las hijas.¹⁷⁹ Por su consideración sacra, el tránsito o visita de personas no aceptadas tiene algunas consecuencias que los indígenas tratan de evitar, como aguaceros y granizadas que enturbian la paz de sus aguas. Tampoco está permitido molestarlas lanzando piedras u otros elementos, o hablando en voz alta. No obstante, y pese a su carácter religioso en general, algunas de estas lagunas pueden ser consideradas como asociadas a personificaciones de entidades malignas, como igualmente ocurre con las aguas que se deslizan desde el tope de la Sierra, ríos, quebradas y pozos que también son percibidos como manifestaciones sagradas no siempre benignas, pero ante las cuales deben ser realizadas las respectivas ofrendas.

Un delineamiento tan específico del territorio está relacionado con la convicción indígena de que la Sierra les ha sido encomendada desde el origen. Pero por tratarse de una posesión temporal, en ellos recae la responsabilidad de mantener equilibradas las fuerzas que, de manera permanente, entran en juego. En los hombros de los indígenas de las cuatro comunidades que habitan la gran

¹⁷⁹ Según las investigaciones de Reichel-Dolmatoff, entre estas lagunas está la Madre del Verano, la Madre de las Culebras, la Madre de la Menstruación, la Madre del Velorio, la Madre de la papa, la Madre de los Armadillos, etc. REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. Los kogi, Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Tomo 2. Bogotá: Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1985. p. 147.

montaña que es la Sierra Nevada de Santa Marta descansan las esperanzas de su supervivencia cultural. Sin embargo, esta posibilidad está condicionada por la preservación de un territorio que, como el suyo, se manifiesta singularmente indicado según puntos geográficos de gran importancia espiritual. Porque es su estancia en él, precisamente, la que justifica la existencia humana.

La entrega de este espacio a los hombres de la Sierra, los *hermanos mayores*, como se hacen llamar, establecida directamente por la Madre Espiritual, debe corresponderse con un constante e incesante trabajo que asegure el equilibrio permanente entre el interior, el exterior y las fuerzas que los configuran.

Las referencias etnohistóricas establecen que los kogis tienen un pasado que abarca nueve siglos, desde el momento en el que nació el primero de ellos y, con él, se estableció la Ley que rige el universo. Este nacimiento, y su posterior crecimiento demográfico, son comparados por ellos con la “mata de ahuyama”, debido a que ésta representa la racionalización de su desarrollo. En este esquema, las ramificaciones son el territorio sobre el cual se despliegan, como los frutos, los linajes que poblaron la Sierra Nevada. Así, a pesar de que estos frutos se alejan del tronco primordial, la conexión permanece. Al ser un solo árbol genérico, no sólo los hombres sino los animales y las plantas tienen su lugar en el gran árbol genealógico.¹⁸⁰

¹⁸⁰ REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. Los kogi, Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Tomo 1. Bogotá: Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1985. p. 155.

El lugar de aparición de la mata de ahuyama, aquel punto al que los pobladores indígenas de la Sierra Nevada siguen unidos, es conocido como *Cherúa*, y es más un concepto territorial ligado al mito de la creación que un sitio definido, aunque en la actualidad dos poblados kogis llevan ese nombre. *Cherúa*, que se relaciona con el útero femenino, el lugar de nacimiento, lingüísticamente se vincula con los términos *chéiloa* y *táirua*, que significan hombre. De esta manera, *Tairona* es el lugar donde viven y han vivido los hombres de la Sierra. De acuerdo con las tradiciones kogis, el primer lugar habitado por ellos se ubica en el valle del río *Hukuméiji*, punto a partir del cual se habrían extendido hacia los valles de los ríos San Miguel y Ancho. Del primer grupo de hombres, nacido en *Cherúa*, una parte permaneció en el valle de origen y se denominó, como el valle, *Hukiméiji*, mientras que otro, luego llamado *Hikukúi*, se desplazó a la parte alta de la vertiente del río San Miguel, en el norte. Según las tradiciones, el grupo *Hukuméiji* tuvo una nueva división, de la cual surgió el grupo *Hánkua*. Del grupo *Hukukúi* se desprendió el grupo *Kúrcha*, y así sucesivamente, de manera que, como las ramas de la mata de ahuyama, cada grupo migró por la región de la Sierra Nevada hasta alcanzar el esquema de poblamiento que conocemos hoy en la vertiente norte especialmente.

En este proceso, los kogis establecen distinciones con los pueblos que han cohabitado la Sierra. Así, al norte de la gran ciénaga, en la Hacienda Papare en el bajo río Córdoba, se localizaron los *papali* (*papáli-tuxe* o *pápali-dúe*); entre lo que hoy es el puerto de Santa Marta, se establecieron los *matúna*, y hacia el oriente,

los *kashíngui*; luego, entre los ríos *Hukuméiji* y Ranchería, estaban los *duanabuká*, a quienes los cronistas españoles mencionaron en sus escritos como los *guanebukán*, y quienes estaban en contacto territorial con los guajiros, en el extremo oriental de la vertiente. Por otro lado, en las faldas de occidentales, hacia el gran río, estaba la “gente tigre”, los *nébbi-kve*; hacia el oriente, siempre por las laderas y hasta los ríos Guachaca, Buritaca y Don Diego, aquellos a quienes específicamente se llamó tairona; los kogis en las vertientes de los ríos San Miguel y Ancho; en la vertiente oriental de la Sierra Nevada, los *sankás*; en la región conocida como Atánquez, los *kankuáma* (kankuamos); y, finalmente, los *ika* (arhuacos), en el Valle de *Nabusímake*, donde nace el río Fundación (Gráfico 6).

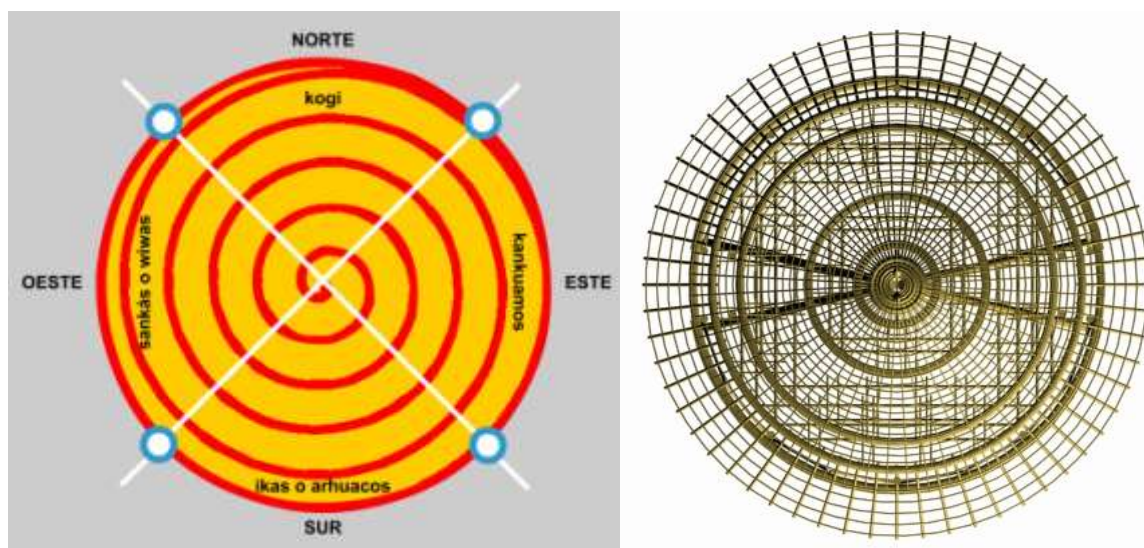


Gráfico 6. Configuración territorial de la Sierra Nevada, recreada en la estructura de los templos indígenas.

De acuerdo con los kogis, las relaciones comerciales entre estos pueblos siempre fueron amistosas, a excepción de la “gente tigre”, los *nébbi-kve*, a quienes se ha considerado intrusos belicosos. Los dialectos de todos los pueblos mencionados tenían semejanzas que hacían comprensibles sus intenciones, y existían con frecuencia tratos de casamiento intergrupales.¹⁸¹

A partir del sitio originario mencionado, *Cherúa*, la tierra sagrada de la Sierra Nevada se extiende como un círculo. *Cherúa*, como su centro geométrico, es también el núcleo de todo el espacio existente, y a partir de él se ramifica la mata de ahuyama. Siendo así, *Cherúa* es, en esencia, el centro del universo. Lo que hay por fuera de los límites de la circunferencia es, para los indígenas, tierra mala, habitada por “los antiguos”. Desde afuera, de forma permanente, la maldad y las enfermedades insisten en penetrar la tierra sagrada. De acuerdo con algunas tradiciones, desde las tierras bajas y periféricas de la Sierra entran, en la noche, “los antiguos” que, transformados en jaguares, matan y comen gente.

3.2.2. El origen cósmico

El origen del cosmos, según las tradiciones indígenas de la Sierra Nevada, estuvo constituido en dos etapas. Primero fue la oscuridad, en el principio de los tiempos, y en ella no había nada, ni las estrellas ni la tierra, sólo una superficie inconmensurable de agua en medio de las tinieblas. Luego, cuando el

¹⁸¹ REICHEL DOLMATOFF, Tomo 2, Op. cit., p. 156.

pensamiento de la madre quiso, apareció la luz, y con ella todo lo que hay en el firmamento.¹⁸² Para los arhuacos, en la Sierra Nevada se inició el mundo. Ella es la Casa Sagrada donde comenzó la familia humana, y por tanto es el Padre y la Madre. Dos fueron los constructores del mundo, dos entidades espirituales llamadas *Mamu Ñiankwa* y *Kaku Serankwa*. *Serankwa* fue quien repartió las leyes y enseñó que todas las leyes debían ser obedecidas, de manera que todos los hijos se repartieran por el mundo entero “[...] para regresar más tarde de acuerdo a la evolución del mundo y asentarse en *Kakarayibuna* (Bogotá) y *Sernatuna* (Santa Marta), desde donde deben impedir que todas las injusticias entren en la Sierra Nevada y violen la Casa Sagrada. En esta forma las Leyes Menores están para amparar nuestras Leyes Naturales”.¹⁸³ Antes de aparecer el sol y la luna fue formándose la tierra, el cerro *Gunmake Gunllunmake*. *Mamu Ñiankwa* y *Kaku Serankwa* empezaron la obra de construir el mundo, en forma de caracol. De esta manera, siguiendo esa trayectoria espiral, la tierra fue engrandeciéndose hasta que se formaron los peñascos de la Sierra. Luego vino *Yuga* (hermano) *Nansiki* y se hizo amo de las serranías y las altas montañas. Luego *Serankwa* buscó cuatro varillas de color de hierro llamadas *yuisimunu*, y seleccionó cuatro ídolos de oro con su propia figura para que fueran los dueños de los temblores, ubicados en los

¹⁸² CORONADO CONCHALA, Basilio. Historia, tradición y lengua kogui. Santafé de Bogotá: ECOE Ediciones, Secretaría de Asuntos Indígenas de la Gobernación de La Guajira, 1993.

¹⁸³ Según transcripciones realizadas por Nora Díaz del relato del Mamo Mayor ZÄREYMAKÚ. “Tratados e historias primitivas de indígenas de esta Sierra Nevada que han mantenido los Mamos de tradición a tradición de inmemorables siglos, las cuales relatan sobre la creación del mundo y su compendio y quienes fueron los autores que con frases sencillas interpretamos como sigue”. ORTÍZ, Jesús. Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco. Medellín: Ediciones Mestizas, 2005. p. 26.

cuatro puntos cardinales. Ellos sostienen al mundo con las puntas de las cuatro varillas y lo mantienen firme. *Ñiankwa* enseñó a los hombres cómo construir sus casas y así se constituyó en dueño de ellas. Los principales cerros son denominados en general *Kankurwas*¹⁸⁴, y se llaman, entre otros: *Kruinbra* o *Krinmaka*, *Hinarwa*, *Bunkactueimaku*, *Bichundira*, *Besarwa*, *Dorinsakwa*, *Kalorsankwa*, *Gonsyanqui Guaxankunsankwa*, *Yuichuchurwa*, *Sokakurwa*, *Arwa Viku*, etc.

Como un gran peñasco, el mundo se formó pero aún no había tierra. Entonces regresó *Serankwa* con una niña de quince años que representaba la Madre de la primera tierra. Así hizo con otras Madres, generándose los tipos de tierra, desde la más infértil hasta la tierra negra.

3.2.3. El centro del universo

La creación y estructura del mundo se encuentran establecidas, para las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, de acuerdo con la Ley de Origen, la cual se erige como fundamentación mítica del ordenamiento de su cosmos y de su entramado social. En ella subyacen lineamientos tan básicos como los relacionados con las indicaciones acerca de las conductas cotidianas,

¹⁸⁴ Este nombre es también utilizado para designar el templo en el que se reúnen los hombres. Consultar: DUQUE CAÑAS, Juan Pablo, Oscar Salazar Gómez y Gloria Elsa Castaño Alzate. Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construcción kogi. Bogotá: Unibiblos, 2004.

pero también con complejas normas vinculan el actuar humano con los designios deíficos.

Para los indígenas kogis, la tierra es una especie de círculo en medio del cual ellos viven, y cuyo centro es el denominado *Cherúa*. Este punto no sólo es el centro del plato terrenal, sino que es, a su vez, el centro del universo. Como tal, también se asimila a *Cherúa* con el útero primigenio a partir del cual todo se genera. De acuerdo con los datos obtenidos por Reichel-Dolmatoff en sus investigaciones, los kogis identificaban geográficamente el exterior de su territorio así: al norte y al noreste no hay más tierra y sólo hay mar; al sur, hacia el río Ariguaní, donde hay grandes planicies, vivían los *shiméja* o *chimila*, los *mutilúni* y los *tumukú* –grupo mencionado por los historiadores del siglo XVIII, pero que desapareció de los relatos posteriores–; muy al sur, más allá de estas regiones, donde abundan las montañas, y antes también los indios, estaba *Bukutá* (Bogotá); y al oeste, el gran río –el Magdalena–, más allá del cual sólo quedaba el fin del mundo.¹⁸⁵ Como indica el propio Reichel-Dolmatoff, en las descripciones indígenas, en este caso las kogis, no se denota un interés significativo por las características geográficas de las planicies circundantes. Simplemente las asimilan con las tierras de los Antiguos, pobres y peligrosas por las enfermedades que allí se presentan. Sin embargo, a pesar de este relativo desdén, sí se mencionaban otros territorios, mucho más lejanos, de cuya ubicación no tenían mayor certeza, pero que identificaban como los países del francés y el inglés. El

¹⁸⁵ REICHEL DOLMATOFF. Tomo 1. Op, cit., p. 238.

único territorio importante es el propio, por su relación directa con el origen universal.¹⁸⁶

En todos los territorios que circundan la Sierra Nevada de Santa Marta se asentaron, en el pasado, los Antiguos. Éstos, los hijos e hijas de la Madre, incluyendo las tribus de los *tairona*, los *kashíngui*, los *doanabuká* y todos los demás habitantes, tanto los buenos como los malos, habitaron dichas tierras, malas y nocivas. Se denominaron *teirúna*, y se expresaban en una lengua común llamada *téijua*. Eran personas como los demás, pero conservaban muchos atributos que los mortales ya hemos perdido. Su importancia era tal que dominaron y poseyeron todos los espacios de lo que hoy es el territorio colombiano. El conocimiento de los *teirúna* llegó a tal punto que inventaron todo aquello de lo que se enorgullecen los civilizados, a pesar de que, al final, los primeros, los *hermanos mayores*, terminaron cediendo todos estos materiales a los últimos, los *hermanos menores*.¹⁸⁷

Sin embargo, sólo una cosa no estuvieron dispuestos a ceder: la Ley del secreto para el sostenimiento de la tierra, la *Ley de la Madre*. Esta Ley aseguraba, a través de ciertos ritos, la obtención adecuada de alimentos y del clima apropiado para hacerse a ellos. Según las tradiciones estudiadas por Reichel-Dolmatoff, esta

¹⁸⁶ En el momento de las investigaciones de Reichel-Dolmatoff, y según sus propias anotaciones, para los indígenas de la Sierra, Colombia era inexistente como concepto geográfico o político.

¹⁸⁷ Llama la atención que, en estos relatos, el pasado mítico remoto se entremezcla con situaciones históricamente recientes, como cuando se afirma, por ejemplo, que los *teirúna* fueron los que construyeron aviones y carreteras, buques, carros, casas de piedra, y en general todos los objetos que ostentan los civilizados, y que incluso un gran *máma* fue el constructor del Ferrocarril de Santa Marta. REICHEL DOLMATOFF. Tomo 1. Op, cit, p. 116.

ley, guardada con celo por los *teirúna*, fue entregada a los kogis, lo cual los convirtió en los depositarios de la fertilidad y de la responsabilidad de sostener el equilibrio del mundo. Al no poseer estos conocimientos, los civilizados no pueden seguir los rituales necesarios, y en consecuencia permanecen en conflicto y enfermos. La responsabilidad de la que se asumen depositarios está ligada a los mitos que se refieren al origen del mundo y del indígena, según su cosmovisión y su estructura cultural. Aunque existen diferencias en las tradiciones míticas de las cuatro comunidades indígenas, recientemente se han emprendido esfuerzos para rescatar del olvido sus creencias. En este proceso se han encontrado relatos que, pese a sus diversidades, se encuadran en un esquema consistente y compartido: la creencia de que la Sierra Nevada de Santa Marta es el centro no sólo del mundo indígena de las comunidades que habitan en ella, sino del universo que compartimos con ellos.

Desde el perímetro del círculo territorial, hacia su centro, las tierras localizadas entre los 1.000 y 2.000 metros de altura son las que presentan mejores condiciones para la agricultura y, por tanto, es en estas regiones donde se encuentra la mayoría de los poblados. Más arriba, entre los 2.000 y los 4.500 metros, las tierras tienen características curativas relacionadas con ritos de sanación y equilibrio, cerca de las lagunas del páramo, y por esa razón allí se encuentran los principales centros ceremoniales y muchos sitios de pago.

En las cúspides montañosas, donde la nieve es permanente, habitan los muertos. Nadie, ningún mortal, puede acceder a estos lugares.¹⁸⁸

En este círculo, el plato cosmogónico, se concentran los elementos esenciales de la naturaleza: los que configuran el espacio que habitan, es decir, la tierra misma y los cerros que marcan el centro; los que complementan ese espacio, piedras, plantas y animales; y, por último, los hombres, responsabilizados del equilibrio general y particular. La configuración de este territorio se representa como el disco primigenio desde cuyo centro se despliegan tres círculos: el más protegido es el corazón del mundo, la Sierra Nevada, delimitada por la *Línea Negra*; el segundo sería Colombia y otras tierras aledañas, es decir, el continente americano; finalmente, el límite más externo, el mar.

3.2.4. La estructura del cosmos

Para los kogis, la Madre Universal, poseedora del conocimiento, clavó su huso de hilar en el acto de génesis del mundo. Lo hizo en el centro de la Sierra Nevada, en el pico más alto, y lo señaló como *kalvasánkua*, el eje del mundo. Desde el extremo superior del huso clavado desprendió un hilo de algodón con el cual trazó el disco terrenal donde vivirían los hombres. En su movimiento, el algodón describió una figura en espiral ascendente que se fue cerrando hasta llegar al punto superior del huso. A medida que se iba desplegando esta espiral,

¹⁸⁸ Ibid., p. 238.

se conformaba una figura en forma de cono, dentro de la cual se trazaron, sucesivamente, otros cuatro discos de diámetro cada vez menor. El mismo proceso se desarrolló en el lado opuesto, hacia abajo, donde está la oscuridad. De esta manera se configuró una estructura bicónica con dos conos opuestos cuya base es la misma, con el disco central, la tierra de los hombres, como el disco mayor. Los nueve discos aparecidos son el cosmos, cruzados de manera vertical por el eje del mundo, el centro de la Sierra Nevada. Es el cosmos conformado por nueve discos, número que se identifica con los meses del embarazo. Cada mundo tiene forma de disco, y se localizan uno sobre otro, separados por un espacio intermedio (Gráfico 7).

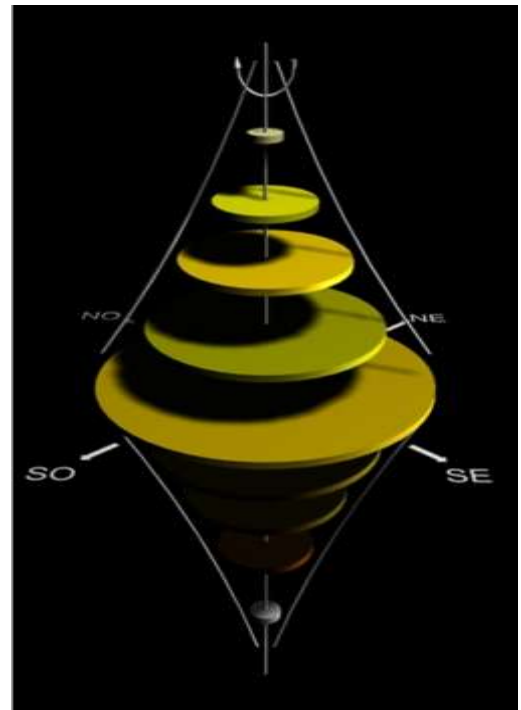


Gráfico 7. Estructura bicónica del cosmos indígena de la Sierra Nevada.
(Tomada de la investigación Saminashi. Arquitectura y Cosmogonía en la construcción kogi).
Gráfico original: Juan Pablo Duque Cañas.

De acuerdo con las tradiciones kogis, cuando se estaba gestando el plato más alto, la Madre Universal puso en su centro un árbol, la ceiba *ululá*, ubicado exactamente en el eje del cosmos. Los cuatro primeros señores creados se situaron alrededor del árbol y construyeron allí un templo original, *alnáua*. Los cuatro señores se dedicaron a secar la tierra hacia afuera, y desde allí se dirigieron a los cuatro puntos cardinales, donde son dueños. Luego la Madre Universal creó a *Sintana*, el primer hombre, al cual le dio, paulatinamente, las clases de tierra. Al final se enamoró de la tierra negra, y con ella constituyó la primera pareja. Bajo los cerros de la Sierra viven los señores y los espíritus. Cada cerro es, de esta manera, un templo cuyas entradas se encuentran en las cuevas y grietas del terreno, y la agrupación de estos cerros forma el gran poblado que es la Sierra Nevada.

3.2.5. El templo es una representación del cosmos

En las construcciones sagradas de los indígenas de la Sierra encontramos una representación de este acto creador cosmogónico. En su construcción se tienen en cuenta complejos rituales que re-crean desde el trazado del primer disco terrenal hasta la conformación espacial del cono que es el cosmos mismo. Debajo de cada templo hay otro, invisible, que completa la estructura. En su interior se desarrollan las actividades que organizan y cohesionan el pensamiento y garantizan la preservación de los conocimientos tradicionales. Esta re-creación del

origen cósmico se inicia con el trazado del disco sobre la superficie seleccionada mediante adivinaciones realizadas por el *máma* responsable. En el día especificado, el *máma* clava un palo en el centro, repitiendo la acción de la *Madre Universal*. Una cuerda de fique denominada *shubulí* representa al hilo de algodón que marca la circunferencia del disco terrenal. En un intrincado proceso constructivo, el templo se va configurando a través de postes inclinados que se apoyan en sus extremos superiores y que servirán como sostén de la estructura cónica. De estos elementos se sostienen, utilizando elementos siempre vegetales, otras estructuras desplegadas horizontalmente y que mantienen, a diferentes alturas, cuatro anillos conformados por bejucos entretejidos, cada uno de los cuales representa cada disco del cosmos. De esta manera, cada vez que se construye un templo existe una función ritual que re-crea el origen de la estructura cosmogónica. Encontramos, entonces, que el templo es una representación en pequeña escala del cosmos, y que su importancia radica en que, a través de su construcción, se garantiza la preservación de las creencias cosmogónicas de los indígenas de la Sierra Nevada (Gráfico 8).



Gráfico 8. Templo kogi como representación del universo.
 (Tomada de la investigación Saminashi. Arquitectura y Cosmogonía en la construcción kogi).
 Gráfico original: Juan Pablo Duque Cañas.

3.2.6. La Sierra Nevada: el gran poblado espiritual

Otra relación interesante es la que se establece entre los poblados y la Sierra Nevada. Cuando se observa la estructura de un pueblo indígena, con varias decenas y a veces cientos de pequeños conos, se alcanza a comprender por qué, en sus tradiciones, se piensa que cada poblado es una manifestación en pequeña escala del gran poblado que es, en sí, la Sierra Nevada. En sus creencias se habla, con frecuencia, de los cerros como templos gigantescos bajo los cuales

viven las entidades espirituales. Agrupados geográficamente, los cerros conforman un gran poblado en el que se repite la misma configuración espacial. Cerro-templo, cada pico se emplaza de manera que allí convive lo humano con lo espiritual, en un espacio en el que se entremezcla lo grandioso y lo pequeño, en una relación dimensional que también se encuentra en los límites del territorio.

3.2.7. *Yuluka, alúna y sewá*: tres conceptos básicos

Para comprender un poco la trascendencia de las manifestaciones rituales que se despliegan en todos los niveles en las comunidades de la Sierra y que refuerzan su estrecha relación con el territorio sagrado del que son responsables, es conveniente analizar algunos conceptos que se escapan de nuestra lógica. Todas las cosas, animadas o no, ocupan un lugar en ese espacio, en una cohabitación que, aunque necesaria, siempre resulta peligrosa, ya que los indígenas ven en la naturaleza toda clase de venturas que le son impuestas por ella, y así aceptadas. Este asentimiento del riesgo constante se relaciona con el concepto de *yuluka*, que significa estar de acuerdo, y mediante el cual se manifiesta una idea esencial para comprender y emprender las relaciones del indígena con el mundo de lo sobrenatural. *Yuluka* es, entonces, un sentido de identificación que permite a lo implicado establecer un equilibrio de igual a igual, para entender y compartir las características de “lo otro”. Así, para entrar en conjunción tanto con las cosas buenas como con las malas, se debe primero

“estar de acuerdo” con ellas, entenderlas, con la intención de lograr la neutralización necesaria.¹⁸⁹ Sin embargo, para lograr esta identificación, debe intervenir otro concepto esencial, el de *alúna* (*aldúna* o *arlduna*), que significa una especie de viaje hasta lo no concreto gracias a lo cual se entiende que, por ejemplo, una piedra no es sólo una piedra en el momento en el que ella es protagonista de algún rito. En ese momento tanto la piedra como quien acciona el rito trascienden su realidad y personifican lo esencial. Así, para “estar en *yuluka*” (de acuerdo, identificado, en el mismo nivel), se debe “estar en *alúna*” (en meditación). Además de estos dos conceptos, existe un tercero que puede interpretarse como la “seguridad” que las acciones descritas en los primeros dan a quien las realiza. Como en el mundo religioso indígena cada actividad, pensamiento o función social o económica tiene un “dueño” —aquel que ejecutó por primera vez, y de manera original, esa acción o pensamiento—, quien pretenda repetir ritualmente “estar en *yuluka*” y “estar en *alúna*” debe “pedir permiso” al dueño de la acción o pensamiento. Ese permiso se denomina *sewá*, y con él se alcanza la *seguranza*, es decir la seguridad de que su acción es acorde con el mundo mítico, ha sido aceptada y será llevada a cabo sin contratiempos.¹⁹⁰ De esta manera, pueden existir cantidades extraordinarias de *sewás*, y algunos, de

¹⁸⁹ Por ejemplo, para combatir la enfermedad, el indígena debe pensar como la enfermedad lo hace. Sólo así dejará de ser su víctima y recuperarse o ayudar a superar la aflicción. REICHEL DOLMATOFF, Tomo 2, Op. cit., p. 94.

¹⁹⁰ Cuando se construye una casa o un templo, se necesitan varios *sewá* para la selección y corte de los troncos, otro para la paja de la cubierta, otro para el proceso de construcción, etc. Si en la elaboración de un puente no se realiza, por ejemplo, el *sewá* para el corte de los troncos laterales, es muy probable que el dueño de ellos venga en forma de creciente y se lleve toda la estructura.

acuerdo con su clase, pueden ser obtenidos sólo por ciertos individuos, como el *sewá* del tejido de los vestuarios, que sólo pueden adquirir los hombres, ya que tejerlos es una actividad exclusivamente masculina.

Hay que anotar que muchos *sewá* están materializados en cuentas de cuarzo que son recogidas en determinados lugares de las tierras bajas de la Sierra Nevada, cerca de los límites sagrados. Por estar tan cerca de las “tierras malas” plagadas de enfermedades, los indígenas consideran que tales piedras deben ser recolectadas bajo la tutoría de determinado *máma* o de alguien seleccionado por él.¹⁹¹ Sólo cuando el *máma* pone la cuenta de cuarzo en *alúna* se cree que ella ha sido bautizada para su utilización. Si alguna se utilizará para la aseguranza de un hombre, con ella se le rodea simbólicamente alrededor de su cuerpo, se la tritura hasta lograr una cierta cantidad de polvo que representa el semen, el cual se envuelve en una hoja de maíz amarrada con hilo de algodón, y se deposita en un lugar sagrado. Las casas ceremoniales deben tener también sus *sewás* para que las protejan. La culebra, el dolor de muela y un cornudo animal peludo, negro o rojo, así como la antigua costumbre de colgar calaveras de jaguar en las entradas, advierten que ese lugar está cuidado y que su dueño es *Kashindúkua*.

Sin embargo, se debe aclarar que el *sewá* no es una ofrenda, pues ésta tiene un sentido que se relaciona más con la nutrición y la fertilización. Como cohabitar y comer tienen el mismo significado para los indígenas kogis, cuando se

¹⁹¹ Para los kogi, estos cuarzcos sólo deben recogerse en las regiones donde, por tradición, vivían los tairona, es decir, en las vertientes de los ríos Don Diego, Buritaca y Guachaca hasta el valle del río Manzanares.

come la ofrenda dedicada a cierta deidad, lo que se hace es copular con ella y, por tanto cohabitar. Muchas ofrendas se realizan, de manera colectiva, en ciertas conmemoraciones anuales, mientras otras se realizan en la intimidad, y en general se ofrecen como comida sagrada para los muertos, como una medida necesaria para protegerse de ellos y de las enfermedades que representan. Piedras, conchas, cabellos, uñas, semen y algodón son envueltos y utilizados en las ofrendas. Esta comida se llama *híshiba*, mientras que el pequeño envoltorio se denomina *hései hubá* (el muerto se llama *hései*). El pequeño bulto es sostenido y maniobrado en círculos, en estado de *alúna*, con la mano derecha para atraer lo bueno, y con la izquierda para alejar lo malo.¹⁹²

3.2.8. La *Línea Negra*

Con la ubicación de los cuatro señores en los puntos cardinales, el territorio se configuró en cuatro espacios que son los ocupados por los cuatro pueblos indígenas. Al norte, los kogis; al oriente, los kankuamos; al occidente, los wiwas, y al sur, los arhuacos. El perímetro circunferencial desplegado por *Serankwa* es una línea trazada antes del amanecer, desde la oscuridad. Es la *Línea Negra*. Como en la configuración original del cosmos, y como en la marca del disco para la construcción de los templos, la *Línea Negra* se extiende en el piedemonte serrano, estableciendo un contenedor que protege a la Sierra de los males de las tierras

¹⁹² REICHEL DOLMATOFF, Tomo 2, Op. cit., p. 94.

bajas habitadas por los hermanos menores y los antiguos. En cada zona se dejaron las leyes de cada grupo. Sin embargo, se presentó en los tiempos míticos una lucha entre la claridad *Duiaweiku* y la oscuridad *Seyauriku* por la repartición del día y la noche. Como resultado, los padres y las madres de todas las cosas se distribuyeron entre los cerros, las lagunas y las piedras.

La *Línea Negra*, compuesta por puntos geográficos específicos, está configurada por hilos invisibles que se intercomunican entre sí, y que se despliegan hacia el centro de la Sierra Nevada, el centro del universo. Viene desde la oscuridad, y ése es precisamente su significado. Desde afuera, desde la negrura, todas las cosas trataron de acercarse hasta el eje del universo, *Chundúa*, intentando llegar hasta la nieve antes de que llegara la luz. Pero, con su aparición, las cosas quedaron congeladas en el sitio donde iban. En la medida en que las cosas quedaron cerca o no de *Chundúa* se interpreta lo dañino que representan. Por tanto, las tierras más bajas son más negativas que las altas, y la *Línea Negra* simboliza el umbral.

La importancia de los sitios sagrados que componen la *Línea Negra* radica en que ellos constituyen no sólo la delimitación del territorio sagrado sino que normatizan su orden territorial. El *sewá* de cada linaje se corresponde con sitios específicos, los cuales, por la consulta de los *mámas* responsables, determinan las pautas para su ordenamiento. La consulta se hace en *ezwama*, que es donde se unen todos los *sewá*, los linajes, y allí se establecen los acuerdos sobre las acciones a emprender. Es el lugar comunal en el que viven los humanos y desde

el cual se vigilan los lugares sagrados y los sitios donde van a adivinar y a realizar sus consultas –*zhátukwa*–. Ellos deciden quiénes y cuándo activan los *sewá* de cada sitio.¹⁹³ De acuerdo con sus consideraciones, para los indígenas el ordenamiento territorial se inicia en cada individuo, mediante cuatro pasos: el bautizo, el poporo, el matrimonio y la mortuoria.

En los sitios sagrados componentes de la *Línea Negra* se materializa el conocimiento que las autoridades indígenas tienen sobre las leyes de ordenamiento tradicional. La Sierra Nevada es el sitio original, el centro y corazón del mundo, y en su territorio se encierra el legado de la sabiduría para su conservación bajo condiciones de armonía entre todos los hombres y de estos con la naturaleza de la que hacen parte. Pero para que esto suceda, debe existir un adecuado manejo de los sitios sagrados desde los cuales se rige el destino de la humanidad. Su correcto cumplimiento es labor de las autoridades indígenas, de acuerdo con los conceptos cosmogónicos tradicionales. El equilibrio debe asegurarse en forma constante, debido a que cada acción –la siembra, la tumba de árboles, la construcción de obras, ceremonias sociales, etc.– desestabilizan el equilibrio natural. Para contrarrestarlo, deben realizarse ritos que devuelvan a la naturaleza lo que ella ha dado. Estas acciones, los pagamentos, buscan devolver el equilibrio afectado, y tienen que efectuarse en los diferentes sitios sagrados.

¹⁹³ Los aspectos básicos del ordenamiento territorial de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la *Línea Negra* referidos aquí fueron expuestos por Danilo Villafañá, indígena arhuaco. MANIFIESTO de las Organizaciones Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ordenamiento Territorial Ancestral. Santa Marta, abril de 2005.

El problema fundamental, hoy, es que el acceso a muchos de estos sitios se ha imposibilitado para los indígenas, al tiempo que muchos de ellos se han deteriorado peligrosamente debido a que los no indígenas que los frecuentan desconocen su valor sagrado. Tanto los factores naturales –como las inundaciones, las sequías, las enfermedades, etc.– como los sociales –conflicto armado, intereses económicos, etc.– son el producto de la no aplicación de los mandatos divinos en cada uno de los lugares sagrados establecidos por la Ley de Origen. Las normas ancestrales para el manejo de cuencas hidrográficas y su interrelación con el medio son establecidas mediante los pagos realizados en los sitios sagrados. En consecuencia, cuando no se hacen, se afectan el concepto fundamental de la cosmovisión indígena y el ordenamiento territorial tradicional. En este sentido, para garantizar el regreso del equilibrio, se deberían establecer propuestas interculturales para el ordenamiento territorial, proceso que se inicia con la recuperación del conocimiento tradicional y la protección de los sitios sagrados.

El territorio tiene, para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, las normas que validan su existencia. En cada sitio sagrado está el secreto de su propia historia. Es propiedad de todos sus integrantes indígenas, de acuerdo con las funciones impuestas por la Madre Universal, y éstas sólo se pueden cumplir en el territorio de la Sierra. Cada sitio tiene su sentido particular, pero su efectividad es sólo posible cuando se mantiene activa su interconexión mutua. Si en uno de

estos puntos no es posible hacer efectiva su función y su conocimiento, entonces el corazón del mundo queda desprotegido.

Los límites del corazón del mundo están establecidos por la *Línea Negra*, y allí se encuentran protegidos los señores guardianes que, a su vez, la protegen. Sin embargo, no debe interpretarse esta protección como excluyente. Por el contrario, el conocimiento albergado en la Sierra Nevada busca proteger el mundo entero. En este sentido, la *Línea Negra* no debe entenderse como un límite sino como una conexión que señala los pasos para proteger el mundo. La Sierra Nevada y sus secretos fueron encomendados a los cuatro pueblos indígenas –kogi, wiwa, kankuamo y arhuaco– para salvaguardar su conocimiento, condición que ha sido reconocida por la Ley y por diversas instancias protectoras y conocedoras de su riqueza cultural e importancia medioambiental.

El territorio sólo tiene sentido por su nexo cultural y espiritual con los indígenas que lo han habitado tradicionalmente. Pero también son esenciales en esta relación las actividades cotidianas de quienes lo habitan. Así, el conocimiento profundo de las condiciones naturales y simbólicas del territorio sustentan la condición de dueños ancestrales de éste. Danilo Villafañe, indígena arhuaco, menciona siete categorías que legitiman la pertenencia ancestral de la Sierra Nevada y el derecho a la posesión que exigen sus pueblos indígenas, y que pueden exponerse así:

1. Su Historia, basada en la continuidad de la realización de las funciones asignadas, y en la que el pasado ordena, por tradición, el equilibrio necesario. En este sentido, una visión progresista que deslegitime o menosprecie la importancia de ese pasado no tiene cabida en su pensamiento cultural. El Sé es la ley tradicional para el orden territorial decidido en los *ezwama*.
2. La interdependencia entre el territorio y la cultura tradicional indígena.
3. Las prácticas sagradas, basadas en la Ley ancestral que garantizan el mantenimiento del equilibrio.
4. La vida, tanto del territorio como de todo lo que él contiene por la Ley del sé.
5. El orden, dado por la compleja estructura articulada por los sitios, conocimientos y prácticas determinadas por la Ley tradicional.
6. La responsabilidad y competencia ejercida al interior y hacia el exterior por las autoridades indígenas –*mámas, makú* y mayores–.
7. Lo ancestral, pues el territorio y su conocimiento están inmersos en la cultura de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada desde los orígenes míticos.

De esta manera, el territorio está determinado, de manera tradicional, por los sitios sagrados que se conectan entre sí, y que relacionan el mar y las tierras de los hermanos menores con los nevados centrales, donde se encuentra el eje

del mundo, su corazón. En cada sitio están las leyes para la conservación equilibrada del mundo. A las leyes sólo tienen acceso las autoridades indígenas, los *mámas*, y sólo a través de éstas es posible alcanzar la autonomía y la autodeterminación necesarias para preservar su conocimiento. Así, se garantizará la comprensión del territorio como el contenedor de los secretos para su propia protección. El territorio es y debe ser entendido, entonces, como un código.

Desde el momento mítico en que *Serankwa* se concentró en la tarea de sembrar la vida, lo hizo en el límite a la orilla del mar, donde estaban las tierras propicias para ello.¹⁹⁴ Justo ahí están los sitios componentes de la *Línea Negra* que conectan los lugares en los cuales se sembró la vida con la mujer negra.¹⁹⁵

Si la protección de uno de estos sitios falla, por allí se filtra la enfermedad que corroe a los hombres y amenaza a la naturaleza. Si no se puede acceder a uno de estos sitios, los *mámas* no pueden alcanzar el conocimiento escrito en cada uno de estos lugares, necesario para evitar los males. La llegada del hermano menor –sostiene Villafañe–, con sus ganados y sus zapatos, impidió el cumplimiento de la Ley original en muchos de los sitios sagrados. Los lugares más

¹⁹⁴ Se refiere a las tierras que iban siendo desalojadas por las aguas primigenias desde *Chundúa*, el eje central del mundo, hasta configurar el disco terrenal, la Sierra Nevada.

¹⁹⁵ “Cuando la Madre Universal le dijo a *Serankwa* que tenía que buscar la mujer que sirviera para sembrar la semilla y diera frutos, él despreció a la mujer negra. Después de buscar en todas las demás, cuando fue a buscar a la mujer negra, ella estaba en la orilla del mar encerrada con siete candados. *Serankwa* se puso a tocar su *charu* (trompeta) para sacarla y poder en ella sembrar su semilla, pero por más que intentó no logró sacarla. Después apareció *Lwáwiko*, quien con su *charu* lo ayudó y ahí sí pudo en la orilla del mar *Serankwa* sembrar y conseguir los frutos necesarios. Luego *Serankwa* se puso a caminar por todo el territorio, buscando dónde sembrar con la mujer negra nueva vida, en los sitios donde él pudo hacer su trabajo están las marcas, las manchas de tierra negra, de tierra fértil. En aquellos sitios donde lo echaron, donde lo despreciaron, tan solo encontramos barro rojo, tierra blanca, amarillenta que no deja nacer las semillas” Relato del *máma* Ramón Gil citado por Danilo Villafañe.

alejados del centro fueron los primeros afectados. Los guardianes se afectaron por la envidia, las lluvias, los vientos malos, y no pueden proteger el corazón del mundo, como es su función. Es ésa la importancia y urgencia de que las autoridades indígenas recuperen el acceso a estos sitios.

No todos los lugares dentro de la Sierra Nevada son *ezwama* –sitios para alcanzar el conocimiento–. Para que un sitio sagrado tenga validez, éste tiene que estar conectado con *ezwama*, como los *nujwé*, los templos donde se hacen consultas.¹⁹⁶ Los *ezwama* tienen varios niveles de importancia, desde los más trascendentes porque fueron el lugar donde *Serankwa* y *Seúkukwi* establecieron las normas y organizaron las cosas, hasta los lugares donde se concreta la organización colectiva y que están conectados con los primeros. En estos sitios está la historia y se reúnen los linajes. Como *ezwama* es un principio colectivo para el manejo y uso del territorio, cualquier indígena puede pedir allí permiso para realizar alguna labor.

Ezwama es el principio que permite la relación de los hombres entre sí y de ellos con la naturaleza. Por tanto, es el que propicia las relaciones entre los cuatro pueblos indígenas y permitirá el diálogo intercultural con la sociedad y el Estado colombiano.

En términos territoriales, la *Línea Negra* fue vinculándose históricamente con el proceso de delimitación de los resguardos. Comenzando el siglo veinte, para los arhuacos su territorio estaba delimitado por un círculo cuyo centro era

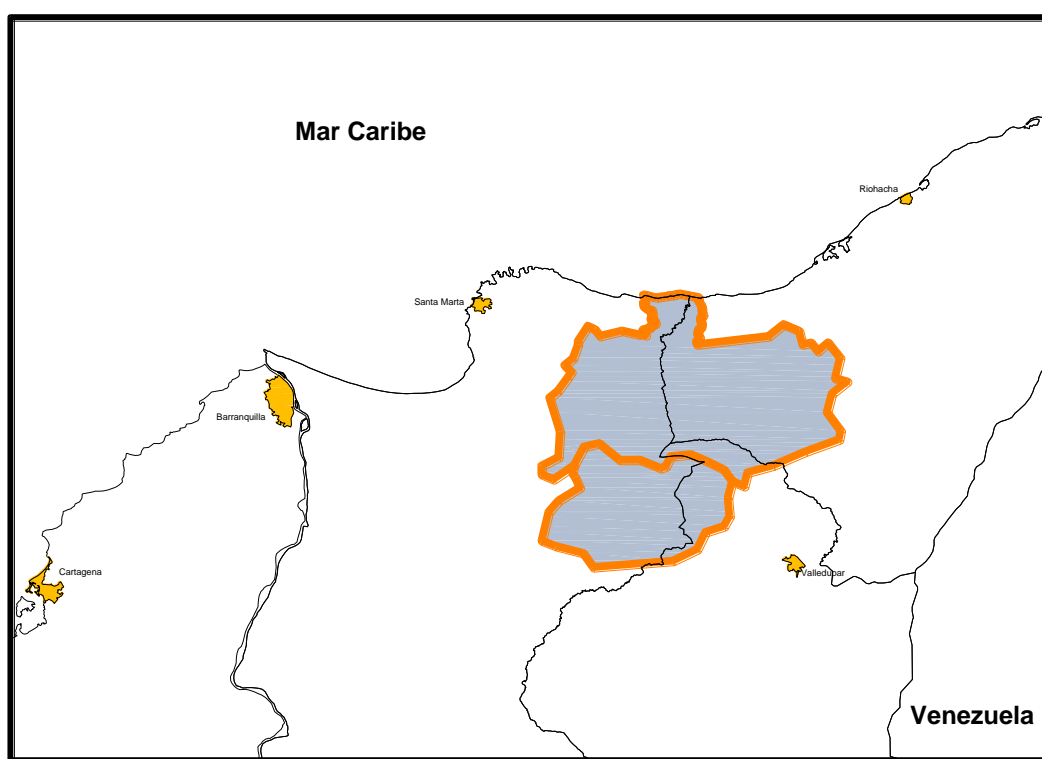
¹⁹⁶ DUQUE CAÑAS, Op. cit.

Nabusímake –donde nace el sol–, y que alcanzaba perimetralmente a *Adira*, *Bunkutu*, *Tranquero* y *Uchunkuyun*. A partir de este círculo se empezó a presionar al Estado para la recuperación de su territorio original, y sucesivamente se llegaron a trazar, consecutivamente, círculos más amplios. En 1916 alcanzaba *Aviónbaka* y *Ungeka* (Cerro Campanario); en el siguiente, siempre desde *Nabusímake*, se llegó hasta el cerro *Jimaìn* (*Marikuku*) y la población de La Mina (*Antifilomina*), incluido el sitio llamado Pueblo Bello, en la vía hacia Valledupar. En 1940 es la llamada Trocha Real la que fundamenta la localización del límite territorial arhuaco, y que incluía los poblados de *Donachuy*, *Simonorwa*, *Serankua* y *Atiquímake*, y se logra que la mencionada trocha, en la cual habían trabajado los indígenas, se identificara con el límite del territorio. Es la demarcación que se oficializa en 1973, y que incidirá en la creación del resguardo arhuaco,¹⁹⁷ ligada ésta con el decaimiento de la Misión Capuchina.

Luego de muchos años de resistencia cultural, el 7 de agosto de 1982 los arhuacos literalmente se tomaron la Misión Capuchina que había albergado el poder y control total sobre ellos durante casi un siglo. No se trató de un acto impulsivo e indeterminado, sino el previsible final de una delicada situación que se había iniciado tanto tiempo atrás. El 12 de agosto de 1982 se firmó un contrato entre los representantes arhuacos y las autoridades eclesiásticas –el obispo José Agustín Valbuena, el Provincial de los capuchinos, padre Ricardo Pineda, y el

¹⁹⁷ VARGAS TOVAR, Yalmar. Configuración del territorio arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta: la zona de ampliación del resguardo arhuaco. Bogotá, 2004. Trabajo de Grado (Antropólogo). Universidad de Los Andes.

subdirector de la Misión, padre Antonio Nacher Ases– por el cual se les devolvía a los indígenas la casa de la Misión y sus terrenos.¹⁹⁸ Su Resguardo está compuesto por 195.900 hectáreas. Cuando hoy se visita el poblado de *Nabusímake*, aún puede encontrarse el cementerio, ya sin restos, de los integrantes de la comunidad capuchina allí, y el antiguo edificio de la Misión, donde hoy funciona el colegio. Por otro lado, el Resguardo kogi-arsario fue creado en 1980, con una extensión inicial de 364.390 hectáreas, aunque con el tiempo el INCORA redujo su tamaño a 361.780 hectáreas (Mapa 5).



Mapa 5. Resguardos indígenas de la Sierra Nevada. Al norte, el Resguardo kogi-arsario y al sur el Resguardo arhuaco.

¹⁹⁸ SCLEGELBERGER, Bruno. Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo. Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA, Universidad Javeriana, 1995. p. 38.

Como se había anotado anteriormente, la *Línea Negra* fue reconocida por el Estado nacional mediante la Resolución N° 837 del 28 de agosto de 1995, que reformaba el Artículo 1° de la Resolución 000002 del 4 de enero de 1973. Se consagraba, así, la demarcación simbólica del territorio de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Compuesta por una serie de hitos periféricos, cada uno tiene una función específica y complementaria de las demás (Mapa 6). Los 39 puntos son:

1. *Kas'simuratu*: Convento en la Plaza Alfonso López en Valledupar. Lugar de pagos Ywangawi.
2. *Kunchiak*: Puente Salguero en el Cesar, puerta de las enfermedades.
3. *Ka'arakui*: Río arriba del Cesar hasta llegar a *Gwacocha*, puerta de las enfermedades de la izquierda.
4. *Bunkwanarra*: Río arriba hasta llegar a Badillo, donde se hacen los pagos de las enfermedades en general.
5. *Bunkwa nariwa*: De Badillo en dirección a los Haticos, Madre de los animales y el agua.
6. *Imakámuke*: De los Haticos en dirección a San Juan del Cesar, Madre del agua, el aire, los relámpagos y los terremotos.
7. *Jwiamuke*: De San Juan del Cesar a Fonseca, Madre de los huracanes y la tempestad.
8. *Seamuke*: De Fonseca a Barrancas, lugar de pagos de enfermedades.
9. *Kukuzha*: De Barrancas hasta llegar a Hato Nuevo, pago para todo animal y persona.
10. *Unkweka*: De Hato Nuevo hasta llegar a Cuestecita de la sabia del árbol.
11. *Java Shikaka*: De Cuestecita en dirección a Riohacha, hasta la desembocadura del río Ranchería, Madre de todos los materiales del mar que se utilizan para pago.
12. *Jaxzaka Luwen*: De Riohacha hasta llegar a Camarones, lugar de recolección de piedras para seguridad de matrimonio.
13. *Alaneia*: De Camarones a Punta de los Remedios, Madre de la sal.
14. *Zenizha*: De Punta de los Remedios a Dibulla, Madre de los alimentos que se producen en la Sierra, se hacen cambios con los materiales del mar para los pagos.
15. *Mama Lujwa*: de Dibulla a Mingueo hasta la desembocadura del río Cañas, Madre de las tinajas y los alfareros.

16. *Ju'kulwa*: De la desembocadura del río Cañas hasta la desembocadura del río Ancho, Madre de los animales. Allí se encuentran tres lagunas para pago de las enfermedades.
17. *Jwazeshikaka*: Desde la desembocadura del río Ancho hasta el cerro *Jwazeshikaka*, Madre de las tumas.
18. *Java Kumekun Shikaka*: Del cerro de *Jwazeshikaka* hasta llegar a la desembocadura del río Palomino, Madre de todas las flores del campo.
19. *Jate Mixtendwe Lwen*: De la desembocadura del río Palomino, hasta el cerro *jate Mixtendwe Lwen*, Madre de los bailes.
20. *Java Mitasama*: Del cerro *Jate Mixtendwe Lwen*, hasta llegar a la desembocadura del río Don Diego, Madre de las Palomas.
21. *Java Mutanñi*: De la desembocadura del río Don Diego, hasta la desembocadura del río Buritaca, Madre de las tumas.
22. *Java Nakeiuwan*: Del río Buritaca, hasta llegar a la desembocadura del río Guachaca, Madre de todos los animales cuadrúpedos.
23. *Jate Telugama*: Del río Guachaca hasta llegar al Parque Tayrona. Madre del oro.
24. *Java Nakumuke*: Del parque Tayrona a Chengue, Madre de la sal.
25. *Java Julekun*: Del parque Tayrona hasta llegar a Taganga, Madre del *Zirichu*.
26. *Java Nekun*: De Taganga hasta Santa Marta en los muelles, Punta de Betín, Madre de las autoridades espirituales.
27. *Java Siñingula*: Desde Santa Marta hasta llegar a Ciénaga, Madre del *So'kunu* negro.
28. *Java Ñinawi*: Desde Ciénaga hasta la desembocadura del río Frío, Madre de los leones.
29. *Java Waxkañi Shikaka*: De la desembocadura del río Frío hasta la desembocadura del río Sevilla. Madre?
30. *Java katakaiwman*: Del río Sevilla hasta la desembocadura del río Tucurínca, por la carretera principal, Madre de todo lo que existe en el mundo.
31. *Kwarewmun*: Del río Tucurínca hasta el pueblo de Aracataca, Madre del barro.
32. *Seynewmun*: Del pueblo de Aracataca hasta el pueblo de Fundación, Madre de la mortuoria de todos los seres.
33. *Mama neymun*: Del pueblo de Fundación hasta llegar al río Ariguaní, Madre de la tierra.
34. *Ugeka*: del río Ariguaní, hasta llegar al pueblo del Copey, pago para evitar la guerra.
35. *Muriakun*: Del Copey hasta llegar al pueblo de Bosconia, (Camperucho) Madre de la fertilidad.

36. *Ku'riwa*: De Bosconia hasta llegar al pueblo de Caracolí, lugar donde se controlan los animales salvajes.
37. *Gunkanũ*: De Caracolí hasta llegar al pueblo de Mariangola, lugar de pago para los caminos espirituales.
38. *Gwi'kanũ*: De Mariangola hasta llegar al pueblo de Aguas Blancas, pago para controlar enfermedades.
39. *Ka'áka*: De Aguas Blancas hasta llegar a Valencia de Jesús, lugar de pagos para controlar la muerte. De Valencia de Jesús hasta Valledupar, el punto de partida.

Además de estos 39 puntos periféricos, se identifican otros sitios sagrados interiores:

- Cerro *Winarrwa* o *Dunarrwa* por el filo de *Dungakare*, en las cabeceras de Atánquez, Madre de todo cuanto existe.
- *Ywikukarrwa*, jefe de los dientes.
- *Ywishka*, donde los humanos hacemos el aporte espiritualmente.
- *Kulawirra*, Padre del ganado.
- *Sherruaka* o Cerro Redondo, sitio para pagos de los animales mamíferos.
- *Warrawasarrúa*, Madre del pensamiento negativo.
- *Shetarrakangaga* o *Semintamena*, sitio de pago para los desmayos.
- *Plakumamena* es una piedra liza, sitio de pago para los seres de la naturaleza que se caen mucho, los débiles.
- *Burrinkungaga*, Jefe del congolocho, una especie de cien pies.
- *Abu Burkuma*, Madre del vapor de la atmósfera.

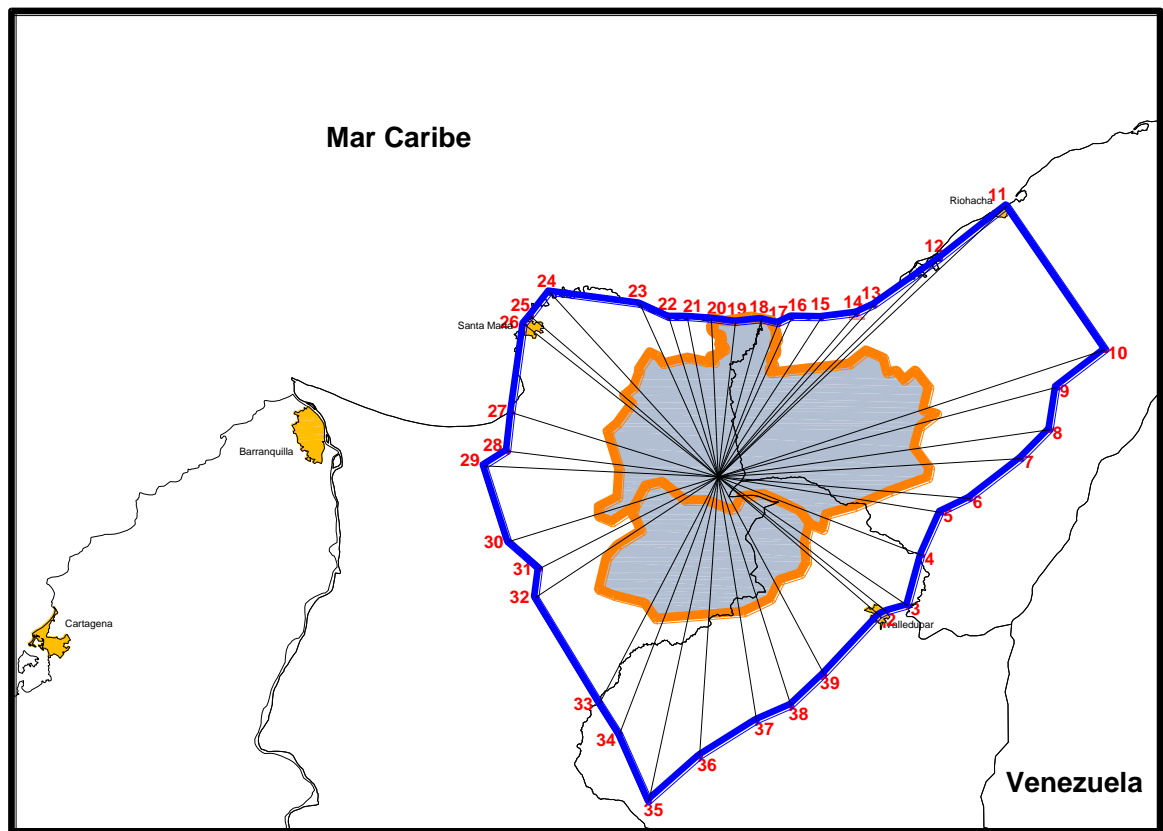
Sitios Arhuacos:

- *Bunkwakusha* es la raíz del cerro *Bunkwanarrúa*, Jefe de la organización wiwa, por ahí pasa la raíz del resguardo.
- *Umishamke*, Jefe de los yacimientos de los minerales. (Las Minas).
- *Abu Toguamena*, Madre de la totuma del *zhátukwa*. (El Totumo).
- *Sheturrun Gia*, sitio de piedras para trabajar.

- *Abu Shimena*, Madre del agua.
- *Nungurrúa*, Madre de la sal. (Carrizal).
- *Buku Abu*, Jefe de la cerámica. (Las Tinajitas).

La firma:

- *Shibulalue*, cerro de la antena en el río Badillo, la Mina.



Mapa 6. La Línea Negra.

El proceso de reclamación al Estado para que les restituyera a los indígenas las tierras perdidas mantiene una dinámica de recuperación territorial que aún no cesa. El saneamiento de los resguardos existentes y la incorporación de tierras, mediante mecanismos de restitución o compra, no se detiene. La *Línea Negra* es el umbral sagrado, y por tanto debe garantizarse la preservación de cada una de sus partes, entendiendo que los puntos de la *Línea Negra* no implican una posesión física sino la garantía del acceso libre y necesario hasta ellos, de manera secuencial en el tiempo, cada vez que las autoridades indígenas lo consideren indispensable.

La defensa del territorio se convierte en prioritaria en los conflictos políticos, sociales y económicos. En esta estrategia, los indígenas de la Sierra Nevada exigen que se respete la *Línea Negra* en la que se concretan los lugares de importancia sagrada donde se realizan los pagamentos y mora la Madre, la tierra.¹⁹⁹

De esta manera, la *Línea Negra* es más bien una propuesta clara de los pueblos indígenas de la Sierra para los demás pueblos, en la tarea universal de perpetuar este territorio que da la vida, de concretar una propuesta de uso y manejo del medio ambiente que va más allá de la propiedad de una porción de tierra y nos apunta a la búsqueda de acuerdos de convivencia basados en el respeto. Esto sólo será posible si la sociedad y el Estado dejan de imponer sus criterios, con el argumento de que la única concepción válida sobre el territorio es la

¹⁹⁹ VASCO URIBE, Luis Guillermo. Territorio es vida. En: Kabuya. Bogotá, N° 3 (octubre de 1996).

suya, advertencia que ya hace Luis Guillermo Vasco Uribe: “No estoy de acuerdo con quienes pregonan que muchos indígenas están hablando de territorio sin saber qué es, y que se hace preciso que los ‘sabios’, los doctores, vengan a explicarlo y que recorran las comunidades para educarlas, enseñándoles en qué consiste su territorialidad. Al contrario, la experiencia del movimiento indígena y de su relación con los intelectuales muestra que son éstos quienes han tenido que aprender de aquel, que las comunidades saben en qué consiste su territorio y pueden enseñarlo a los de afuera”.²⁰⁰

²⁰⁰ VASCO URIBE, Luis Guillermo. Notas sobre Cultura y Desarrollo. Lecturas de la Cátedra Manuel Ancizar: Colombia Contemporánea. Bogotá: Vicerrectoría Académica / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

4. MANIFIESTOS EN DEFENSA DEL TERRITORIO Y LA AUTONOMÍA

En la Sierra Nevada de Santa Marta se han desarrollado interacciones entre sus dinámicas culturales, sus procesos organizativos y su política cultural y ambiental, que han propiciado el diálogo con organizaciones del gobierno y ONG's. Esto, a su vez, ha sido posibilitado por el surgimiento y consolidación de movimientos indígenas y su organización estratégica. Han compartido esporádicamente estas estrategias con otras agrupaciones de este tipo en Colombia y Latinoamérica, incidiendo en la reconfiguración de las políticas de otros actores, los cuales están aceptando e incorporando sus concepciones y acciones. Así se ha podido posicionar a las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en las luchas por el reconocimiento de sus particularidades de identidad, soberanía territorial, autodeterminación y autonomía.²⁰¹

Este proceso fue iniciado por el pueblo arhuaco en 1931, cuando se configuró la Liga Indígena de la Sierra Nevada, relacionada con la Federación de Trabajadores del Magdalena. Años después, con el objetivo de emprender las acciones de recuperación territorial, se creó el COIA, Consejo y Organización Indígena Arhuaca, la cual dio paso en 1983 a la CIT, Confederación Indígena Tayrona. Esta fue la única organización activa en la Sierra entre 1974 y 1987, y estuvo influenciada por los procesos semejantes como los de la ONIC. Luego

²⁰¹ ULLOA, Op. cit, p. 44.

aparecieron otras organizaciones como la organización Avimolkueise en 1994, ya disociada, la Organización Gonawindúa Tayrona –OGT–, la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona –OWYBT–, y la Organización Indígena Kankuama –OIK–.

La Organización Gonawindúa Tayrona ²⁰², OGT, fue establecida en 1987 ante la necesidad de establecer un ente que representara a las comunidades indígenas y sus creencias ante el Estado, teniendo como autoridades indígenas a los *mámas*, los comisarios y los cabos. Ya existía la organización CIT, pero en esta no se sentían representados los pueblos de la vertiente norte porque no consideraban que ésta se rigiera por lo preceptuado en la Ley de Origen. Como esta Ley marca el pensamiento y las costumbres de los indígenas de la Sierra, en ella se debían sustentar todas las demandas para la recuperación de los territorios tradicionales y la autodeterminación.²⁰³ La OGT es la voz oficial de las comunidades por estar avalada por *mámas* de distintas comunidades, pero con el apoyo externo de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. A través del establecimiento de la organización se reafirmaban los procesos decisorios al interior de los pueblos y se articulaban las discusiones en los planos fundamentales, el espiritual y el material. De esta manera se articulaba la Ley de Origen con el mundo exterior. Su función es la de articular el pensamiento de los hermanos mayores para que la Ley sea perpetuada.

²⁰² *Gonawindúa* es la metáfora de la vida, el centro simbólico del universo. *Tayrona* es *Teyuna*, que resume el espacio sagrado que es Ciudad Perdida y la entidad del padre del orden. Ibid. p. 47.

²⁰³ Ibid. p. 46.

La organización surgió para recuperar sitios sagrados como Ciudad Perdida. Inicialmente se estructuró bajo una jerarquía cabildo-gobernador, y luego se amplió a asesores adicionales. En su trasegar se ha vinculado con organizaciones externas con objetivos comunes, entre las cuales está la relación con Recerca e Cooperazione, de cuya cooperación se generó el Proyecto Gonawindúa. La influencia ambientalista llegó con la ONG Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta –FPSNSM–, cuyo interés por el plan de Desarrollo Sostenible no ha tenido buen recibo entre los indígenas. Por otro lado, para el desarrollo del Plan Ecosierra estableció múltiples relaciones para solucionar el problema del saneamiento de tierras, de la deforestación y del agua.

1992 marcó la aparición del discurso escrito como manifestación de sus intereses, cuando hizo un llamado para que se reconociera el papel histórico de los pueblos de la Sierra y el debido respeto a sus tradiciones. Las crisis no han sido ajenas, pero en 1994 se logró el reconocimiento de una franja territorial que permitía la conexión del resguardo Kogui-Malayo con el mar (entre los ríos Don Diego y Palomino). Además se consolidó en 1993 la demarcación del territorio sagrado, por la Resolución 835.

En 1999 las estrategias y objetivos se articularon con las del Consejo Territorial de Cabildos para intervenir en el Plan de Desarrollo Sostenible, el cual implementa a nivel nacional las políticas medioambientales, y que establecía la coordinación de todos los actores involucrados legalmente, el respeto por los pueblos indígenas, la interculturalidad del manejo de la Sierra Nevada y el

ordenamiento territorial y ambiental de la Sierra a través de la identificación de zonas definidas y la valoración y consolidación de instancias coordinadoras. Este PDS establecía el futuro deseable de la Sierra en lo ambiental, lo cultural y lo territorial. En este esquema es que se presenta la restitución de tierras a los indígenas como forma de preservar la Sierra. Sin embargo, los pueblos indígenas consideraron que el PDS no alcanzaba a expresar su pensamiento. En estas condiciones apareció la Declaración Conjunta de los Pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, y con ella se inauguró la nueva estrategia de negociación política.²⁰⁴ Su importancia radica en que en ella se instituyeron los nuevos parámetros de interlocución, y configura a los pueblos de la Sierra como naciones cuya contraparte es el Estado nacional.

4.1. LA DECLARACIÓN CONJUNTA:

UN MANIFIESTO OFICIAL DE SU PENSAMIENTO

En noviembre de 1999, las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta lanzaron un manifiesto que condensaba la esencia de sus reclamos. Cansados de la indiferencia social, y como consecuencia de la brutal arremetida de movimientos ilegales que trataron de imponer su dominio en la región, así como el desaliento ante el desconocimiento de sus derechos por el

²⁰⁴ Ibid. p. 55.

Estado, este manifiesto escrito se configuró en un hito documental de la dinámica de las reclamaciones indígenas en el país.

El reclamo textual se concentró en dos aspectos básicos –el territorio y la autonomía–, y se fundamentó en las preocupaciones compartidas por las cuatro organizaciones que representan a los pueblos de la Sierra: la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa –OWYBT–, la Organización Indígena Kankuama –OIK–, la Confederación Indígena Tayrona –CIT– y la Organización Gonawindua Tayrona –OGT–.

Con el título de “Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional”,²⁰⁵ este manifiesto fue redactado con la intención de plantear y planear el futuro de un territorio que, como el suyo, les había sido encargado en los tiempos míticos por los Padres y Madres espirituales. Unidas, las cuatro organizaciones lanzaron así su primera acción agregada, cuya intención era la de defender la preservación de sus valores culturales, los cuales incluyen una visión territorial que difiere de la del Gobierno. Ante el peligro de que la Sierra Nevada de Santa Marta se dividiera por la acción de intereses particulares –legales e ilegales–, a las culturas indígenas tradicionales les había llegado la hora de actuar como protagonistas activos en su defensa.

²⁰⁵ ORGANIZACIÓN WIWA YUGUMAIUN BUNKWANARRWA (OWYBT), ORGANIZACIÓN INDÍGENA KANKUAMA, CONFEDERACIÓN INDÍGENA TAYRONA Y ORGANIZACIÓN GONAWINDUA TAYRONA. Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional. En: Roberto A. Restrepo, comp. Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes. Bogotá: Unesco, Siglo del Hombre, 2002. p. 48-75.

Un antecedente explícito, el Plan de Desarrollo de la Sierra Nevada de Santa Marta, es mencionado allí como parte de sus preocupaciones. En la configuración de este plan, dos años antes de la aparición de esta declaración, se realizaron talleres en los que, a pesar de que fueron invitados los indígenas, su intervención fue parcial y no participativa, pues los asistentes indígenas no eran los representantes legales de sus comunidades, como parece ser la estrategia de quienes convocan a este tipo de reuniones. Por esta razón, en el Plan de Desarrollo Sostenible no fue tomada en cuenta la complejidad del pensamiento indígena. Preocupados, se impartió la orden de revisarlo y ajustarlo para que en él quedara reivindicada la importancia de los pueblos indígenas en esta discusión. Muchas fueron las reuniones internas y externas que se realizaron en cada comunidad, en cada organización, en las reuniones generales y en los contactos con el Estado. Como fruto significativo alcanzaron la unificación de sus solicitudes y reclamos, hasta el momento en que se plasmaron, en forma de documento, los acuerdos fundamentales.

Dos objetivos principales fueron señalados allí: el primero, el diálogo interno, que se había alcanzado de manera implícita a través de la evolución del documento mismo; el segundo era el llamado insistente, y esta vez radical, de que se les reconociera su papel histórico. Pero no se trataba de una exigencia para su incorporación en la historia nacional. Por el contrario, su insistencia se enfocaba en el derecho de que el Estado reconociera que, en su historia propia, son ellos los responsables del territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, de acuerdo con

la justa valoración de sus principios, criterios y procedimientos. Siendo así, a ellos les corresponderían las decisiones sobre el futuro de su tierra. Se trataba, entonces, de un documento que se emplazaría como estructura conceptual para la interlocución con los otros, los *hermanos menores*. Todo aquello que afectara su pensamiento cultural debería ser asumido, así, de acuerdo con su mirada: planes de ordenamiento y de desarrollo territorial de carácter municipal, planes de desarrollo nacionales, proyectos con inversión extranjera, megaproyectos estatales y programas de salud, educación y medio ambiente. Si la Constitución política del 91 consagraba, por primera vez, el derecho que estas comunidades indígenas tenían a ser y a pensar de manera diferente a las demás porciones de la sociedad, ¿por qué, entonces, no habían sido aplicables aún las Jurisdicciones Especiales Indígenas que garantizarían la preservación de su territorio con criterios de autonomía decisoria?

El método de la consulta general y popular de aspectos trascendentes se había mostrado efectivo para mutuos acuerdos internos. Llegaba la hora de demostrarle al Estado que esta unidad era ya una realidad, y éste era el sentido de la Declaración Conjunta.

4.2. TERRITORIO Y AUTONOMÍA: DOS CONCEPTOS ESENCIALES

Existen profundas diferencias en la concepción de territorio entre el Estado y los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Para ellos, su tierra

es el recipiente de todo sentido, el que los hace indígenas. Las relaciones normativas que en él se desarrollan son complejas y de obligatorio cumplimiento. Está conformado por sitios geográficos perceptibles y por entidades espirituales siempre presentes, pues la interacción permanente con lo sagrado fundamenta su esencialidad cultural. En él se mezcla la historia mítica con la historia de los hombres. La Madre Espiritual encargó su cuidado a los habitantes indígenas, con leyes intrincadas que deberían cumplirse para evitar su muerte. Sólo su cumplimiento permanente asegurará la preservación de la vida, en rituales que deben efectuarse en la Sierra Nevada. De esta manera, *Umunukunu*²⁰⁶ no sólo es una región geográfica, sino una entidad mucho más compleja, un espacio en el que se funden lo abstracto y lo concreto, donde están sus leyes y su historia, aquellas que garantizan su cultura.

Por esta razón el manifiesto exponía, como fundamental, la defensa de su territorio y la recuperación de los sitios sagrados donde se encuentra la sabiduría para el control territorial y el conocimiento que da fuerza a sus comunidades. La defensa de los sitios sagrados es, y ha sido, necesaria porque a través de ellos se establece la comunicación con el resto del universo, garantía incuestionable para el mantenimiento del equilibrio necesario. Sobre estos sitios debe garantizarse, eso sí, su intercomunicación permanente, ya que por separado no pueden proteger la Sierra Nevada de Santa Marta. Es la *Línea Negra* que resguarda el conocimiento, y en su interior habitan los señores espirituales, guardianes o

²⁰⁶ Nombre con el cual los indígenas denominan a la Sierra Nevada de Santa Marta.

dueños de cada cosa. Si los puntos del piedemonte perimetral, en conjunto o en particular, son dañados o afectados, el futuro del universo queda en riesgo. Bajo esta consideración, la *Línea Negra* más que un límite territorial es un contenedor de la sabiduría que necesitan los pueblos para subsistir. Por tanto, la responsabilidad de los indígenas sobre la Sierra no puede ponerse en duda. Esta aclaración era necesaria para contrarrestar posiciones erróneas que cada vez se mostraban más fuertes, de acuerdo con las cuales se asimilaba la posesión comunitaria de estas tierras, para garantizar la supervivencia de su conocimiento, con algún tipo de posesión latifundista. No eran ellos terratenientes, y así debía quedar claro. No se podía confundir más, por ignorancia o maledicencia, el reclamo de su territorio ancestral con algún tipo de interés económico.

Se quejaron los indígenas de que los gobiernos locales insistían en su intervención sobre el territorio sagrado por su valor en la región como depósito alimentario. Preguntaron: ¿acaso el único modelo de desarrollo es el económico monetario, cuando cada vez los mismos estudiosos de Occidente critican la explotación indiscriminada de los recursos? ¿Por qué, si los de abajo necesitan algo, no están dispuestos a dar a cambio por el concepto de *zhigonneshi* –tú me ayudas, yo te ayudo–? ¿Sería posible pensar en una visión que abarcara, con respeto por el otro, un diálogo entre los *hermanos mayores* y los *hermanos menores* en el cual todos se beneficiaran? Debería serlo, pues así ha estado

dispuesto legalmente, como quedó referido en los artículos 58°, ²⁰⁷ 60°²⁰⁸ y 63°²⁰⁹ de la Constitución Política colombiana y el Decreto reglamentario 2164 de 1995 de la Ley 160 de 1994,²¹⁰ y en sentencias constitucionales que reconocen sus derechos a través de la exigencia del cumplimiento de lo establecido por la Carta, como la sentencia T-428 de 1992, o la Ley 21 de 1991,²¹¹ que aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, entre otras disposiciones. En el caso específico de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Estado reconoció sus dimensiones espaciales y cosmogónicas a través de la Resolución N° 837 del 28 de agosto de 1995 que, reformando el artículo 1° de la Resolución 02 de enero 4 de 1973, reconoce la manera ancestral por la cual los indígenas de la Sierra han delimitado tradicionalmente su territorio y acepta la delimitación simbólica conocida como la *Línea Negra*.²¹²

La pretensión de las organizaciones indígenas en la Declaración era la de establecer una propuesta concertada para el manejo adecuado del medio ambiente de la Sierra, superando la idea de su simple posesión territorial. Pero para hacerlo debía quedar claro que las decisiones debían pasar por sus

²⁰⁷ El artículo 58° establece la obligación del Estado de proteger formas de propiedad asociativas y solidarias.

²⁰⁸ El artículo 60° establece la obligación del Estado de promover el acceso a la propiedad.

²⁰⁹ El artículo 63° establece que los bienes de uso público, parques naturales, tierras comunales de grupos étnicos, los resguardos, el patrimonio arqueológico nacional y otros bienes establecidos son inalienables, imprescriptibles e inembargables.

²¹⁰ El Decreto 2164 determina que los territorios indígenas son las áreas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales, así su posesión no se manifieste en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupos indígenas.

²¹¹ La Ley 21 de 1991 obliga a los gobiernos a determinar las tierras que los pueblos interesados ocupar por tradición y garantizar sus derechos de propiedad y posesión.

²¹² Ver el capítulo sobre la *Línea Negra* contenido en este trabajo.

consideraciones. Es aquí donde entra en el planteamiento el concepto de autoridad, cuya principal manifestación es el Sé, que es donde está la Ley de Origen, aquella sobre la cual no hay nada superior. Es el mundo espiritual que transforma el universo material, rigiéndolo, armonizándolo. Para que el Sé tenga sentido y se aplique se debe, primero, recuperar la Ley, hacer los pagos necesarios y aceptar –y ejercer– el tributo que a cada cual le corresponde. Los *mámas* consultan y así responden a la Ley espiritual. Sé exige su cumplimiento, y como no muere, tiene la posibilidad de arrasar el mundo y re-crearlo. En la declaración, las autoridades indígenas manifestaron, así, que la Ley espiritual los regía y exigía de ellos su actuación en lo material.

Se encargó la organización del mundo material a *Serankwa*, primero organizando la estructura de sostén –*Gwi*–. *Serankwa* hizo pasar un hilo de pensamiento por allí, en forma ascendente, y apareció *Gonawindua*, el cerro central, y ubicó a cuatro señores guardianes en su perímetro. Este principio de organización descrito es el principio de autoridad, de orden, de armonía. Cada persona creada a partir de allí, cada padre, tuvo su función particular, su principio ordenador, para cumplir con el equilibrio del todo. Ellos transmiten el Sé a los *mámas*, quienes a su vez deben organizar, con los cuatro guardianes, el universo material. Para que la autoridad sea posible, debe establecerse una organización a partir de la cual se estructuren todas las normas. Es el territorio donde está escrita la historia, en cuyos sitios sagrados se hacen las consultas y se decide, cada uno con un dueño espiritual, pero interconectado con los otros. Esta especie de red,

que es el concepto de *Ezwama*, permite que los hombres se relacionen entre sí, y la relación de ellos con la naturaleza. Es la malla normativa que organiza y rige. Hablaron del *Sewa*, que van recibiendo, por ejemplo, cuando nacen, o cuando reciben su poporo,²¹³ y con éste se les carga de responsabilidades. El hombre adquiere con él una obligación, la de seguir las leyes y las normas de comportamiento, de sentirse y participar como miembro de una colectividad con intereses comunes. Es el símbolo de la misión que se le da. Reafirmaron que su responsabilidad para con su territorio era anterior a la llegada de los europeos, con lo cual advertían, de manera implícita, que su historia no era la misma. Su obligación está con el Sé contenido en sus lugares y sus relaciones. ¿Pero cómo hacerlo, se preguntan, si la Sierra Nevada está desmembrada en tres departamentos, catorce municipios, tres corporaciones autónomas, dos resguardos, dos parques naturales, incontables entidades gubernamentales y no gubernamentales, y con posiciones ideológicas diferentes y muchas veces contrapuestas? ¿Cómo entender que, si son los indígenas quienes tienen acceso a su conocimiento, sea desde afuera que se determinen los pasos futuros? Por eso se hacía necesaria la reivindicación insistente para que se les reconociera autonomía en su territorio, expresada una y otra vez en la declaración. Consultar y concertar con los pueblos, a través de sus autoridades, cuando se prevean medidas legislativas o administrativas que afecten sus derechos culturales y territoriales, fundamento constitucional que respalda la necesidad de decidir sobre

²¹³ El sewa del poporo es el segundo que recibe el hombre, y se denomina *Marunsama*.

sí mismos. Nadie más puede hacerlo si el territorio de la Sierra Nevada no es un paisaje geográfico, sino un código mediante el cual los indígenas interpretan las leyes originales que heredaron.

4.3. ORGANIZACIÓN OPERATIVA

Luego de exponer el sostén legal de los derechos que reclaman, procede el documento con las propuestas que permitan poner en práctica todos estos derechos alcanzados. Reconocieron el alcance de una construcción social a través de la cual la Ley expone el respeto como base fundamental para la convivencia nacional. La Ley demuestra que no se trata de una confrontación entre culturas cuantitativamente mayoritarias que dominan a las minoritarias, sino de la necesidad de entender que, en cada pequeña expresión, hay un incalculable contenido de riqueza cultural que nutre la nacionalidad colombiana. La Constitución de 1991 se mostró, y así lo reconocieron en la Declaración las comunidades indígenas, un ideal de justicia y equilibrio en medio de la diversidad existente. En este sentido, consideraron que se trató de un hito histórico del cual deberían hacerse partícipes y actores primarios.

La Declaración buscó proponer nuevas estrategias de comunicación participativa y concertada con las instancias estatales. La forma de hacerlo era entendiendo que las comunidades indígenas de la Sierra Nevada conforman un núcleo con intereses comunes, a partir de los cuales debía configurarse siguiendo

una estructura de participación en el interior de la comunidad, y un esquema de representación oficial a través de sus autoridades autónomamente designadas. Necesitaban del Estado para el cumplimiento de sus reclamaciones. ¿Cómo establecer esta comunicación? Propusieron ocho acciones esenciales:

1. La creación de un Consejo Territorial de Cabildos, integrado por las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada, con el objetivo de encausar, unificadamente, los intereses de los cuatro pueblos, y la consecuente constitución de la unidad territorial indígena.
2. La conformación oficial del Plan de Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada, configurado como un Comité permanente. Necesitaban, para esto, de la participación del Estado con su formalización por decreto.
3. El establecimiento de un comité de trabajo permanente de las comunidades, para la discusión de proyectos que cumpliesen con el deber constitucional de la concertación. Estaría supervisado por los cabildos gobernadores de las cuatro organizaciones. Actuaría como interlocutor con el Estado en estos procesos de participación activa.
4. La firma de un convenio con la Unidad de Parques, las Corporaciones Regionales Autónomas, y con todas las instituciones del Sistema Nacional Ambiental, con un objetivo común: el reconocimiento del territorio ancestral indígena, el cual contiene los Parques Nacionales Naturales Sierra Nevada y Tayrona. En consecuencia, la autoridad pública ambiental debería ser la

autoridad tradicional indígena, y le correspondería, por tanto, decidir sobre el manejo y uso de este territorio.

5. La exigencia de la inversión del 1% del presupuesto de los municipios y de los distritos destinados a la conservación de cuencas hidrográficas de las cuales se abastecen los núcleos urbanos, tal como está consignado en la Ley 99 de 1993. Esto incluiría la concertación con gremios agrícolas beneficiados.²¹⁴
6. La entrega de este manifiesto a los principales financiadores extranjeros de los proyectos propuestos en el Plan de Desarrollo Sostenible de la Sierra –Banco Mundial, Fondo Francés, Unión Europea–, para que quedaran claros los lineamientos del pensamiento indígena.
7. La revitalización de instrumentos de articulación institucional que antes se habían mostrado útiles para garantizar la preservación ambiental de la Sierra Nevada.²¹⁵
8. La incorporación de lo enunciado en esta Declaración a los Planes de Desarrollo Territorial de los municipios que tienen influencia en la Sierra Nevada. Insistieron en reservarse el derecho constitucional de la consulta previa, y en que este manifiesto se constituyera en el principal instrumento

²¹⁴ Advertían, desde ese momento, sobre la inconveniencia de proyectos de represamiento de aguas en los ríos Guatapurí y Ranchería, los cuales han considerado como letales para el alcance de la autonomía de los pueblos indígenas, y porque pondrían en grave riesgo el futuro de la Sierra Nevada de Santa Marta.

²¹⁵ Se referían al Plan Ecosierra, que estuvo destinado al saneamiento y ampliación de los resguardos, con estrategias de reubicación de los colonos y campesinos afectados por este proceso de recuperación territorial. Proponían que el 1% al que se referían en un numeral anterior se destinara, como Fondo Ecosierra, a la conservación ambiental del territorio.

de interlocución ante las instancias comprometidas en la ejecución de los Planes de Ordenamiento Territorial.

Si el Estado había reconocido la existencia y configuración del territorio ancestral indígena de la Sierra Nevada, con toda su complejidad socio-cultural, política, ambiental y económica, entonces éste debería aparecer así en los Planes de Ordenamiento Territorial, y no como una entidad difusa e inaplicable. La necesidad de su reconocimiento legal daba paso a la urgencia de su implementación práctica, sustentada en las siguientes justificantes:

1. La importancia de los sitios sagrados de la *Línea Negra*, por lo cual deben identificarse y protegerse para asegurar la protección de la Sierra Nevada.
2. La legítima propiedad planteada desde la Ley de Origen, y el derecho a tener libre acceso a cada uno de estos sitios.
3. La necesidad de que los Planes de Ordenamiento Territorial respeten el ordenamiento ancestral indígena, teniendo en cuenta los conceptos tradicionales de la *Línea Negra*: tierras de *Ezwama*, sitios sagrados y sitios de pago.
4. El reconocimiento oficial del derecho de gobernar, dentro de su territorio, que tienen las autoridades indígenas, el cual debe ser asumido así en los Planes de Ordenamiento Territorial en los procesos de consulta y concertación.

5. El protagonismo alcanzado por los indígenas como participantes activos en espacios de definición de los aspectos ambientales de la Sierra Nevada.
6. La reclamación de tierras indígenas no es un asunto sólo de posesión material y propiedad geográfica. Más que eso, es el derecho a tener el modelo tradicional de desarrollo de sus comunidades mediante el fortalecimiento de sus modelos ancestrales de territorio, costumbres sanitarias y el ejercicio autónomo de su autoridad.
7. La necesidad de que los Planes de Ordenamiento Territorial incluyan los planes de ampliación y saneamiento de los actuales resguardos.²¹⁶
8. La urgencia de conformar las Entidades Territoriales Indígenas dispuestas en la Constitución de 1991.
9. Los Planes de Ordenamiento Territorial deben ser desarrollados en mesas de trabajo donde participen las autoridades indígenas, con la disposición de mantener un diálogo intercultural permanente basado en el respeto.
10. Las continuas amenazas, muertes y desplazamientos.

Sobre este último punto, los indígenas declararon:

1. Continuar con el principio de neutralidad en el conflicto.
2. Rechazar las incursiones de todos los grupos armados en la Sierra Nevada.

²¹⁶ Una de las principales exigencias ha sido la de constituir el resguardo kankuamo, comunidad que ha sufrido en mayor medida el proceso de aculturación y desplazamiento.

3. Exigir el respeto por sus decisiones y por el ejercicio de su justicia tradicional.
4. Rechazar la incorporación forzada de sus miembros en los grupos armados.
5. Exigir del Estado el cumplimiento de su mandato constitucional de proteger la vida, diversidad étnica y cultural, y su territorio tradicional.

Finalmente, trazaron las medidas prácticas que debían implementarse de inmediato y que quedaban consignadas en esta Declaración como compromiso:

1. Citar a reunión urgente en Bonga, con la asistencia de las autoridades tradicionales, *mámas* y comisarios, y los miembros de la comunidad.
2. Iniciar el proceso de configuración del Consejo Territorial de Cabildos.
3. Construir los estatutos del Consejo Territorial de Cabildos.
4. Implementar la agenda del Comité Directivo para el proceso de concertación con respecto a los Planes de Ordenamiento Territorial de los municipios.
5. Discutir la convocatoria para el Fondo Ecosierra.
6. Desarrollar un taller de discusión con la Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta para concertar sus proyectos.

4.4. LA ESENCIA DE LO EXPUESTO

Podemos concluir que la declaración conjunta esquematizaba, en forma global, los reclamos indígenas en dos partes, una argumentativa y otra propositiva:

LO ARGUMENTATIVO:

1. Exposición de las nociones más esenciales de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta relacionadas con los conceptos de territorio y autonomía, en un intento por explicar la diferencia entre su pensamiento –el de los *hermanos mayores*– y el occidental del Estado –de los *hermanos menores*–.
2. Enumeración de las leyes que apoyan sus reclamaciones sobre el territorio y la autonomía.
3. Insistencia, tras explicar en forma somera algo tan complejo, en que son ellos los únicos poseedores del conocimiento que asegura la preservación de la Sierra Nevada y de la supervivencia del mundo.

LO PROPOSITIVO:

1. Necesidad de establecer un diálogo con “el otro” (el pensamiento estatal), para que su mirada, distinta, sea asumida en los esquemas del

ordenamiento territorial colombiano, como única medida posible para la supervivencia de sí mismos y del mundo.²¹⁷

2. Implementación de acciones para lograr la interlocución.

En este sentido, la “Declaración Conjunta de las Cuatro Organizaciones Indígenas de la Sierra Nevada para la Interlocución con el Estado y la Sociedad Nacional” surgió con un propósito explícito: convertirse en guía de las acciones tendientes a establecer el diálogo con los actores que han intervenido, de manera no siempre favorable, en las dinámicas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Es, por tanto, el primer acto consensuado que unificó criterios e intereses de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada, y donde se define y defiende su historia propia, aunque no niegan su participación en la historia multicultural

²¹⁷ Debe aclararse que “el otro” indicado aquí para señalar a la contraparte del discurso (aquel a quien se dirige) en los manifiestos indígenas, es referido al Estado nacional en el sentido en que lo reclamado allí se circunscribe al ámbito de lo legislativo, con un Estado asumido como generador y ejecutor de las concepciones jurisdiccionales del territorio nacional. No obstante, como el problema de control territorial supera a estos dos actores, debe indicarse que no sólo el Estado y los indígenas afectan y se afectan en medio de estos conflictos jurisdiccionales. También existe una gran población colona que cohabita (legal o ilegalmente) dentro de territorios especificados como indígenas o reclamados como tales, así como grupos armados ilegales, y es reconocida la grave polémica con los habitantes costeros, quienes sostienen la idea de que los límites del territorio indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta no se relacionan con hitos ubicados a la orilla del mar sino con otros establecidos desde la carretera interdepartamental hacia arriba, como se indica en otro aparte de este trabajo. Adicionalmente, de acuerdo con Ulloa, “el otro” también se corresponde, a su vez, con la construcción de las representaciones indígenas en Latinoamérica dentro de las cuales se estableció, desde la conquista, que el europeo se enfrentaba con un nuevo “otro”, distinto al que reconocía históricamente en otros contextos continentales, adjudicándole clasificaciones jerárquicas nuevas que le permitiesen definir hasta qué punto la población indígena podía ser asumida como igual ante la ley y ante Dios. Esta identificación del indígena como “otro” permitió, inclusive que a éste se le viera como inferior y, por tanto, sujeto de transformación, en una política social y religiosa de inclusión que determinó los lineamientos de aculturación desplegados desde ese momento. ULLOA, Op. cit., p. 267.

colombiana, pero siempre basada, precisamente, en el respeto a la diferencia. A partir de su aparición y difusión, el texto se convirtió en el marco argumentativo presentado ante todas las instancias, como estrategia para la defensa de sus costumbres tradicionales y del equilibrio ecosistémico de la Sierra Nevada.

5. EL DERECHO NEGADO

A pesar de la existencia de argumentos legales que obligan al Estado a reconocer el territorio de la *Línea Negra*, y a que la Constitución Política de 1991 advierte sobre la obligatoriedad de concertar con las debidas autoridades indígenas cualquier acción que afecte, en alguna manera, sus tierras, el Gobierno nacional se ha caracterizado por propiciar empresas que, a pesar de beneficiar a parte de la población no indígena que habita las vastas regiones perimetrales de la Sierra Nevada, pasan por alto el cumplimiento de tales condiciones. En efecto, intentonas como el malogrado proyecto de Ley Forestal, han demostrado que, de acuerdo con la visión gubernamental, los intereses económicos comprometidos pesan más que las normas que se tiene la obligación de observar. Así, se han sumado a esta fallida Ley otros grandes megaproyectos, la Represa de Besotes, el Embalse del río Ranchería, el embalse de El Cercado y el Puerto Multipropósito de Brisa S.A., de cuyo necesario análisis se concluye que en ninguno de éstos se cumplió con el criterio de concertación legal, y que, por el contrario, se recurrió a estratagemas que buscaban evadir este delicado obstáculo, como la de confundir malintencionadamente la obligación de “concertar” con la muy diferente acción de “informar”, o de dividir a la comunidad indígena para que la parte proclive a sus intereses apareciera como negociadora válida, a pesar de que éstos no representasen a las autoridades tradicionales sino a personajes seleccionados con criterios ajenos a sus creencias desde el exterior de sus comunidades. De igual

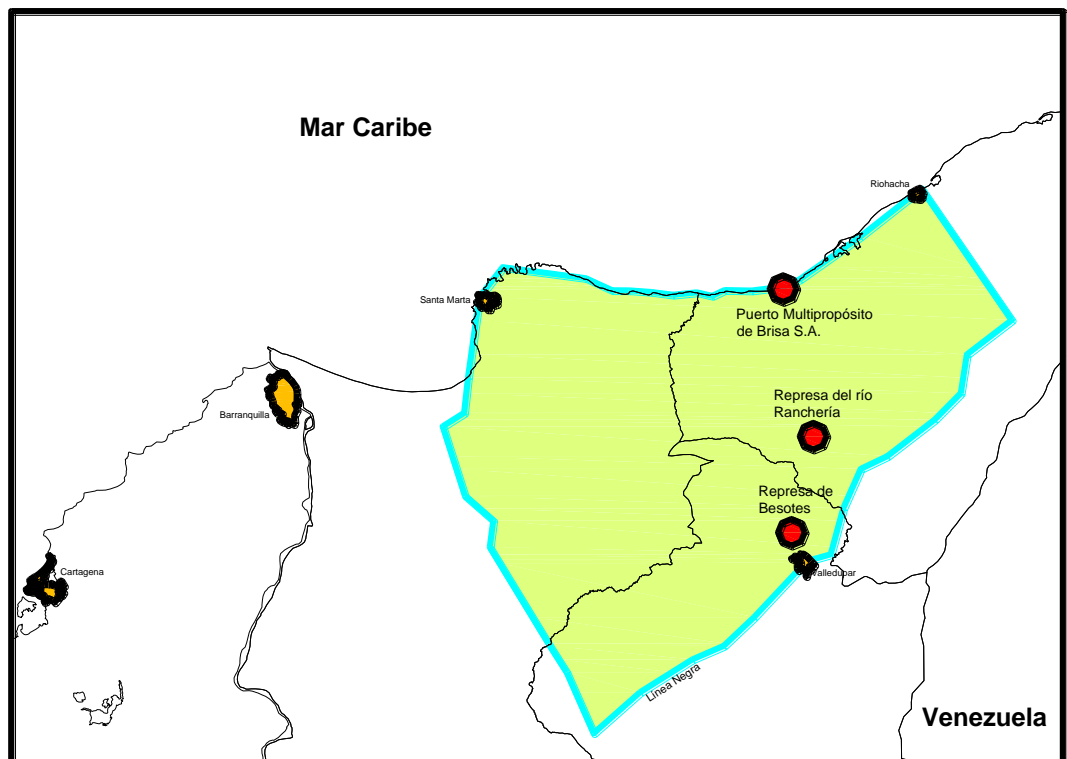
manera ocurrió con una intervención adicional, las denominadas *talanqueras*, pueblos supuestamente indígenas que han sido contruidos por el Gobierno en sitios estratégicos perimetrales de la Sierra Nevada, y a los cuales se ha pretendido, falsa y engañosamente, hacerlos pasar como invaluable contrapartidas por la aceptación de los megaproyectos en cuestión. Por el valor histórico que éstos representan, al ser la prueba contundente de los abusos y engaños con respecto a los derechos de los pueblos indígenas, se presenta a continuación una detallada revisión de estas actuaciones, las que deben quedar para el crítico análisis histórico, y que pueden dejarnos ver por qué la consolidación de los territorios indígenas como Entidades Territoriales autónomas es una disposición que está lejos de aceptarse y promoverse, a pesar de lo ilegal que pueda resultar tal situación, en la abusiva tendencia a negar o confundir los derechos ganados. De seguir así, la posibilidad de que los argumentos sagrados tradicionales protegidos por la Constitución logren un alcance práctico en las delimitaciones territoriales se irán diluyendo en el tiempo con la responsabilidad compartida de todos los integrantes de la sociedad nacional que han asistido, impasibles, como espectadores indolentes en este proceso. Para el efecto, se presentan a continuación los criticados megaproyectos y se concluye con un detallado seguimiento de la Ley Forestal que, si bien no estaba exclusivamente ligada con la problemática de la Sierra Nevada, sí constituye una prueba de las irregularidades de estos procesos, quedando la duda histórica del por qué los demás proyectos no han corrido con la misma suerte.

5.1. LOS MEGAPROYECTOS ESTATALES QUE AFECTAN EL TERRITORIO SAGRADO DE LA SIERRA NEVADA

El Gobierno nacional ha insistido en que los territorios sirvan para algo más que conservarse inexplotables, esto es, que se exploten en ellos todas las posibilidades que generen excedentes monetarios. Una forma es pretender que, con la concesión otorgada a empresas privadas para que se aprovechen turísticamente los parques naturales, se respetan las condiciones culturales de sus habitantes tradicionales. La otra es la imposición de planes de gran envergadura que busquen aprovechar los recursos naturales para generar nuevas fuentes económicas, como es el delicado caso de algunos megaproyectos desarrollados en la Sierra Nevada.

En el mes de abril de 2007 se reunieron, tras ser convocados por el Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta, un considerable número de indígenas pertenecientes a los cuatro pueblos de la Sierra, en cita que se convirtió en una de las más trascendentales de los últimos años. El objetivo central de esta convocatoria era el de exponer su contundente rechazo ante la inminente realización de tres grandes proyectos estatales que, pese a la oposición permanente de las comunidades, seguían imparables (Mapa 7). El que los proyectos en mención se ubicaran en el territorio sagrado hacía que su sola propuesta, desde el punto de vista jurídico, debiese ser consultada con las autoridades tradicionales, como se encuentra consagrado en la Constitución

Política del 91. Sin embargo, este procedimiento no fue seguido y, si se hizo, sólo condujo a que los intereses de una de las partes, los del gobierno y las empresas particulares, se impusieran sin ninguna oposición posible. Los tres proyectos cuestionados eran el de la Represa de Besotes, la Represa del río Ranchería y el Puerto Multipropósito de Brisa, en Dibulla. El primero estaba ubicado en las tierras de la Sierra que pertenecen al departamento del Cesar, mientras que los dos restantes se encontraban en la Guajira.



Mapa 7. Localización de los tres megaproyectos avalados por el Estado colombiano dentro de los límites del territorio sagrado de la *Línea Negra*.

5.1.1. La Represa de Besotes

El proyecto de la Hidroeléctrica de Besotes se ubica en la cuenca hidrográfica del río Guatapurí, más abajo de la Sabana de Crespo, en una Zona de Reserva Forestal, según la Ley 2ª de 1959 (Fotografía 15). Los antecedentes de este proyecto se remontan al año 1969, cuando el INCORA solicitó un estudio de factibilidad del proyecto de riego para el municipio de Valledupar a la compañía extranjera Tahal Consulting Engineers. Luego, en 1992, el HIMAT contrató la actualización y complementación de los estudios iniciales con Consultores Civiles e Hidráulicos C&H Ltda. El área analizada comprendió un sector de riego de cerca de 10.000 hectáreas y el suministro de agua hasta el 2015. En el 2001, la Empresa de Servicios Públicos de Valledupar y la Alcaldía de la ciudad contrataron la elaboración y el diseño de la licitación para el proyecto con la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, institución que subcontrató, para el efecto, a la firma INTEGRAL S.A. En mayo de 2003 fue presentado el diagnóstico contratado, en el cual se resaltaba el aumento de la capacidad original del embalse, que era de 20 Mm³, hasta los 37 Mm³.

La Alcaldía de Valledupar solicitó, el 28 de agosto del mismo año, los términos de referencia para la elaboración de los Estudios de Impacto Ambiental ante el Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.



Fotografía 15. Proyecto para la Hidroeléctrica de Besotes.
 (Fotografía: El Espectador).

El 6 de octubre se inició el trámite de la Licencia Ambiental para el “Proyecto Multipropósito Los Besotes”, y el Ministerio declaró que se hacía necesaria la realización de un Diagnóstico Ambiental de Alternativa, documento técnico que fue entregado por la Empresa de Servicios Públicos de Valledupar el 21 de abril de 2004. Este documento, por considerarse incompleto, fue remitido nuevamente a la Alcaldía el día 10 de junio de 2004 para que fuera complementado. El 26 de agosto, el Ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial optó, mediante Auto N° 896, por la alternativa N° 3 para la elaboración del Estudio de Impacto Ambiental y suministró los términos de

referencia para el efecto. El estudio fue desarrollado y entregado al Ministerio, y mediante Acto N° 10 del 12 de enero de 2005, se consideró que aún presentaba aspectos que se debían complementar.²¹⁸

A pesar de las preocupaciones y denuncias de las comunidades indígenas, el Representante a la Cámara por el departamento del Cesar, Alfredo Cuello Baute, logró, como presidente de esta cámara, que la plenaria aprobara la incorporación de un artículo, el 179°, para ser incluido en el texto definitivo del Plan Nacional de Desarrollo, el 4 de mayo de 2007. El artículo se refería a la construcción del megaproyecto Distrito Multipropósito de Besotes, el cual fue declarado como de utilidad pública y estratégica. Con esta inclusión en el Plan, el Gobierno nacional se comprometía a garantizar el inicio del proyecto antes de doce meses. El representante Cuello Baute manifestó que, si el gobierno no cumplía con lo pactado, él mismo emprendería una acción de tutela para asegurar su realización.²¹⁹

Pese a conservar su riqueza natural originaria, con modificaciones de menor envergadura para el cultivo de productos como el café, la inundación de su cuenca eliminaría este pequeño núcleo boscoso con la sola consideración gubernamental de suplir la necesidad de proveer de agua potable a la ciudad de

²¹⁸ Información obtenida en el sitio web oficial del proyecto Embalse Multipropósito de Besotes. Página web del Embalse Multipropósito Los Besotes.

Disponible en: <<http://webbesotes.iespana.es/WebBesotes/spip.php?article17>>

²¹⁹ Cuello logró incluir un artículo en el Plan Nacional que obliga al Gobierno nacional. Represa 'Los Besotes' declarada como estratégica y de utilidad pública en su construcción. Página web de la Cámara de Representantes de la República de Colombia. 8 de mayo de 2007. Disponible en: <<http://abc.camara.gov.co/camara/site/artic/20070508/pags/20070508174346.html>>

Valledupar y de asegurar el suministro de energía necesario en las regiones donde se ha pretendido reemplazar cualquier otra actividad agropecuaria con el cultivo de la palma de cera de la cual, a su vez, se extraería el etanol. La comunidad indígena arhuaca advirtió de esta situación, indicando que las 10.000 hectáreas beneficiadas serían las destinadas para esta producción. A manera de oposición, los arhuacos decidieron, como recurso válido en este propósito, fundar una pequeña población en el sector, pese a lo cual la cabeza del Gobierno nacional advirtió, tajante, sobre la inevitabilidad de la realización del proyecto de la represa.

5.1.2. El embalse del Ranchería

Con el embalse del río Ranchería se buscaba controlar las aguas de esta corriente fluvial a través de su represamiento cerca de la población de Caracolí, y así permitir el riego controlado en las tierras de las poblaciones cercanas a los municipios de Distracción, Fonseca, El Hatico, Barrancas, y desde allí hasta Papayal y Riohacha. Como justificación principal de este primer proyecto el Gobierno nacional y los departamentales del Cesar y la Guajira han insistido en la necesidad de proveer de acueductos municipales y veredales a la región, gracias a la implementación de un gran distrito de riego. Sin embargo, es conveniente aclarar qué cultivos o actividades agropecuarias serían las beneficiadas por este proyecto de riego.

Distracción y Fonseca, los dos municipios principales de la región fueron, desde el siglo XIX, territorios para el cultivo de la caña de azúcar, la misma que era destinada a la producción de bebidas alcohólicas como el ron, y que abastecía la provincia del Valle de Upar y sus alrededores. Esta actividad fue importante hasta mediados del siglo XX, cuando dio paso a otras. En el momento en el que se propuso el proyecto del embalse, era el etanol el producto que económicamente movía a los interesados en él. Cuando Corpoguajira expidió la licencia ambiental que permitiría desarrollar el proyecto, se habló de serias inconsistencias en su adjudicación, entre las cuales estaban el no haber consultado previamente a las comunidades indígenas y el no haber cuestionado el sobredimensionamiento de esta represa y sus seguras repercusiones futuras. Asumiendo que su incon consulta no fuese suficiente para declarar este proceso como inadecuado, de todas formas su implementación no beneficiaba realmente ni a las tierras altas ni a las bajas, y su provecho se concentraría en las regiones intermedias, precisamente aquellas en las cuales estaban los cultivos de palma para la producción del mencionado etanol.

5.1.3. El embalse de “El Cercado”

El 7 de julio de 2007 fue detonada la carga explosiva que cambiaba el curso del río Ranchería para iniciar la construcción de la represa que acumularía 198'000.000 m³ de agua, y que servirían para redirigir coordinadamente la

distribución de agua en nueve pueblos de la Guajira. De nada valieron los reclamos ni las actividades de protesta de los indígenas en un intento desesperado por impedir lo que consideraban un exabrupto legal, cultural y medioambiental. Tres décadas habían pasado desde que se realizaron las propuestas iniciales que buscaban solucionar el problema del agua potable y de riego para las zonas desérticas de la Guajira. Muchos de los municipios de este departamento aún en ese momento debían recurrir al sistema de extracción del líquido por medio de pozos de aguas subterráneas para irrigar territorios que abarcaban hasta 18.500 hectáreas. Esta era la razón por la cual se presentaba esta represa como de importancia primaria para el desarrollo inaplazable de la región, con una magnitud tal que se emplazaría como el segundo distrito de riego más grande del país, después del Triángulo del Tolima que irrigaba 26.000 hectáreas en los municipios de Coyaima, Natagaima y Purificación.

El nuevo embalse del río Ranchería, conocido como El Cercado, estaría compuesto por una gran barrera de 110 metros de altura, en un punto situado entre los municipios de San Juan del Cesar y Distracción, y un encauzamiento del río a través de un túnel de 638 metros (Fotografía 16). El agua allí contenida sería conducida en dos direcciones, la una hacia San Juan del Cesar, por una tubería de 17 kilómetros de longitud, mientras la otra iría hacia un sitio específicamente conocido como Ranchería, tras 11 kilómetros de recorrido. Por este ramal llegaría el agua, hacia el nororiente, hasta los municipios de Fonseca, Distracción, Barrancas, Hatonuevo, Maicao, Uribia y Manaure. Cerca de 638 hectáreas de

terrenos se inundarían para lograr que 1.150 predios rurales se destinaran al cultivo de los productos para exportar, y se construirían cerca de 30 kilómetros de vías carreteables que se sumaban a los 35 kilómetros ya existentes.

La iniciativa de este proyecto se remitía hasta los tiempos del gobierno del general Gustavo Rojas Pinilla, y tras muchos años de espera y contratiempos, parecía que por fin se hacía realidad. Con el embalse se pretendía solucionar, además del problema del agua potable, la dinámica de exportación de frutas y hortalizas desde las regiones de la Guajira hacia Europa y Venezuela, a través del puerto de Santa Marta, debido a que, de acuerdo con el INCODER (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural), los productos cultivados en los nuevos distritos de riego serían llevados hasta los puertos en sólo tres horas.

La población del centro de la Guajira, en agrupaciones ciudadanas como la Asociación de Usuarios del Ranchería, Asoranchería, veían en este proyecto un ejemplo de pulcritud, tanto como para considerar que era la primera vez que los recursos provenientes de las regalías de la extracción carbonífera tenían un destino realmente valioso y democrático. Muchos de los habitantes eran beneficiarios directos del proyecto en tanto que participaban como trabajadores de la obra: de las 778 personas de la región contratadas, se estimaba que unos 51 pertenecían a las comunidades indígenas de la Guajira. Efectivamente, con un costo total de 409.667'000.000 de pesos, de éstos 55.696'000.000 habían sido suministrados por la Gobernación del Departamento, esto es el 17%, mientras que

el Gobierno nacional acudía con un subsidio que cubría el 83% del costo de la obra.



Fotografía 16. Embalse de "El Cercado", Río Ranchería.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).



Fotografía 17. Boca del Embalse de "El Cercado", Río Ranchería.
(Fotografía: Juan Pablo Duque Cañas).

Con un cronograma planteado para culminar en el mes de mayo de 2010, el proyecto del embalse se había asegurado con la aportación de 353.971 '000.000 de pesos realizada por el INCODER, y en la Unión Temporal Guajira, encargada de la construcción, se concentró el trabajo de varias firmas nacionales, entre las cuales estaban Conalvías, Grandicon, Gómez Cajiao, Zigma, Suárez y Silva Ingenieros y Patria S.A. Rodolfo Campo Soto, director del INCODER, llegó a declarar que este proyecto resultaba definitivo para fortalecer al país frente a las negociaciones del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos.

Sin embargo, a pesar de la alegría de la población del desierto guajiro, algunos hechos posteriores a la detonación parecieron alertar nuevamente sobre las consecuencias medioambientales del proyecto. Unos 3.000 peces aparecieron muertos luego de la explosión, en una situación que fue recogida y denunciada por Corpoguajira. Pese a ello, la Unión Temporal Guajira, entidad encargada de los trabajos de construcción, minimizó la gravedad de lo ocurrido simplemente afirmando que se trataba de consecuencias previsibles e inevitables. Restos químicos y hasta porciones de estructuras metálicas residuales fueron vertidos a través del túnel hasta el río, debido a que no se construyó un dique por el que se debían extraer las aguas residuales del lavado interior, situación que Corpoguajira consideró evidencia suficiente para solicitar una posible sanción. La gerencia del proyecto desestimó el hecho, y se defendió asegurando que antes de la desviación se optó por otras medidas de mitigación, como la instalación de seis estaciones en los corregimientos de Caracolí y Chorreras para recolectar los

peces vivos y llevarlos a otra zona.²²⁰ Así propuesto, este embalse implicaba un costo cultural incalculable, pues vulneraba la soberanía de las comunidades indígenas en la gestión del agua e introducía el patrimonio natural en una lógica mercantil cuyo alto precio sería pagado por la naturaleza misma.²²¹

En julio de 2007, unos 300 indígenas recorrieron la cuenca del río Ranchería y llegaron hasta el gran boquete monstruoso, y allí efectuaron un rito que les protegiera de toda la maldad que representaba este atentado contra la naturaleza. El proyecto no sólo logró violar el suelo sagrado, sino que perjudicaba la estabilidad geológica de seis lugares que los indígenas consideraban sagrados por tradición.

El túnel atravesó una montaña llamada *Ade Pilozhigua* que provee de alimentos a las comunidades de la región (Fotografía 17). La muerte de los peces sólo fue una muestra del desequilibrio medioambiental ocasionado, y en rechazo a la obra, las autoridades indígenas dirigieron oficialmente sus protestas a la Vicepresidencia de la República, a la Defensoría del Pueblo y a la Procuraduría General de la Nación. Pero frente a su posición se encontraba la del gobierno mismo que, a través del ministro de Medio Ambiente, Juan Lozano, declaraba que el proyecto era necesario para el cultivo de frutas exóticas y hortalizas de exportación, factor preponderante de lo negociado en el Tratado de Libre

²²⁰ SILVA HERRERA, Javier. Ranchería, la megaobra que acabará sed del desierto guajiro. En: El Tiempo, Bogotá (17 de julio de 2007); p. 1-2.

²²¹ Manejo comunitario del agua y la resistencia civil frente a la privatización. Página web de la Organización Semilla. Disponible en: <<http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=w1-1--&x=20154554>>

Comercio que se adelantaba con los Estados Unidos. Cuando los indígenas rechazaron la ejecución de las obras, por no haber sido concertadas con ellos previamente, el director del Incoder, Rodolfo Campo, advirtió que el proyecto no tenía reversa posible, pues de su presupuesto se invertía el 1% al cuidado del medio ambiente. El ministro Lozano, tal vez sin considerar lo inconstitucional de sus aseveraciones, afirmó que se había creado el día anterior –mucho tiempo después de los inicios de las obras– una mesa de diálogo con los gobernadores de los cabildos para escucharlos e informarles –lo cual es muy distinto a consultarles– sobre los datos del proyecto.²²² ¿No advirtieron los funcionarios, en su momento, los visos de ilegalidad que éste, como otros proyectos, presentaba por la ausencia de consulta precedente a las comunidades indígenas, más aun cuando sus obras, de gran envergadura, afectaban el territorio sagrado de la Sierra Nevada?

5.1.4. El Puerto Multipropósito de Brisa

El Puerto Multipropósito de BRISA, en Dibulla, fue presentado como un proyecto portuario que, aunque de naturaleza privada, beneficiaría a toda la región gracias a que permitiría la concentración del manejo de carga a granel sólida y carga general en container. Estaría dirigido, según las explicaciones contenidas en

²²² SILVA HERRERA, Javier. Los wiwa no quieren represa que le dará agua al desierto. En: El Tiempo, Bogotá (28 de julio de 2007); p. 1-6.

la presentación del proyecto, a ampliar la infraestructura portuaria de la Nación, pero con un énfasis en la exportación de minerales industriales y de construcción.

Según los argumentos, el puerto sería necesario para mejorar la competitividad de los productos del país en el mercado internacional, ya que se trataría del principal puerto de aguas profundas sobre el mar Caribe, y se exponían, como variables de su competitividad, la atención de buques de gran calado, sus amplias áreas de almacenamiento, capacidad de operación y su posición geográfica, la cual le permitiría acceder a los principales flujos navieros de la costa este norteamericana, Europa, América Central y América del Sur. El que se pudiera concentrar en él el manejo de una considerable proporción del tránsito de gran calado presentaba al Puerto como una acertada manera de disminuir los fletes hasta en un 35%, y permitiría a los exportadores competir en el mercado exterior con precios bajos, fortaleciendo los sectores agropecuarios, pesquero, industrial y minero. Además, fomentaría la creación de empleo, mediante la implementación de unos 1.850 puestos directos y unos 16.750 indirectos durante el proceso de construcción, mientras que para su operación definitiva se calculaban 1.300 empleos directos y 11.500 indirectos. Sin embargo, mientras el proyecto se formulaba como alternativa inaplazable para las exportaciones del país en general, a continuación se especificaba que no competiría con los otros puertos de la costa atlántica colombiana, éstos de servicio público, y que sólo manejaría carga propia de los departamentos de la Guajira y el Cesar, a pesar de que luego ratificaba su intención de servir a todo el país. Detrás

de todas estas afirmaciones se vislumbraba el objetivo real, razón fundamental para la urgencia de su construcción.

Se debía responder, lo antes posible, a los requerimientos del tan cuestionado Tratado de Libre Comercio que era negociado entre el gobierno colombiano y el de los Estados Unidos. Dentro de esta estrategia, contemplaba tres fases de actuación, en la primera de las cuales, la de corto plazo, funcionaría como puerto de segunda generación al servicio de un complejo siderúrgico que venía amarrado a la propuesta inicial del Puerto; en una segunda fase serviría como centro logístico de carga, comercialización y mercadeo; y en una tercera, se consolidaría como zona franca industrial alterna. Pero el proyecto implicaba la transformación drástica de los terrenos seleccionados, con dramáticas consecuencias medioambientales: inicialmente 48 hectáreas para el desarrollo portuario y más de 1.200 adicionales para proyectos conexos de ampliación, grandes áreas de almacenamiento que serían complementadas con servicios viales ferroviarios y aeroportuarios.²²³

²²³ Posteriormente, en el Foro de Liderazgo para Proyectos IIRSA efectuado en Cartagena a finales de 2008, se presentaron especificaciones actualizadas del proyecto, entre las cuales se consideraba una Zona Franca Especial Portuaria de 55 hectáreas con un área disponible para Zona Franca General adyacente de 1.118 hectáreas, con una línea costera de atraque de 3,4 km., muelles con una eslora promedio de 323 m., 4 sitios de atraque y 2 muelles, con manejo de graneles con tecnologías “limpias y amigables con el medio ambiente”, todo destinado a exportar diversos materiales que incluirían el carbón. A estas alturas se contemplaba una creación de empleo mucho menor a la promocionada inicialmente (350 directos y 1.750 indirectos durante la construcción, y 150 directos y 750 indirectos en la fase operativa). PUERTO BRISA. Foro de Liderazgo para Proyectos IIRSA. Cartagena, 2 y 3 de diciembre de 2008. Presentación del presidente del proyecto, Juan Emilio Posada E.

Por iniciativa privada, este proyecto encontró su justificación de acuerdo con los intereses de quienes necesitaban embarcar el carbón que se extraía de La Jagua de Ibirico, en el departamento del Cesar, y que hasta ese momento debía transportarse, vía terrestre, en camiones hasta los puertos de Santa Marta y Riohacha. Precisamente uno de los principales empresarios de los vehículos transportadores se mostró como impulsador de esta iniciativa. Así, y sólo con esa óptica, se declaró inaplazable el desarrollo de un puerto alternativo entre los existentes que sirviera no sólo para exportar el carbón sino para importar la materia prima necesaria para implementar otro proyecto, una siderúrgica sobre la cual también tenían intereses particulares. Si en los dos primeros proyectos persistían serias dudas sobre su trámite y conveniencia real, en el caso de este Puerto Multipropósito se presentaron ingredientes adicionales, como el que la consulta a los indígenas, condicionada por la Constitución colombiana, fue falsificada, según las autoridades de las comunidades afectadas, por los encargados de la Oficina de Etnias del departamento de la Guajira, en un proceso que resultó tan sospechoso que el propio Gobierno nacional se vio obligado a suspender temporalmente el desarrollo del proyecto. Pese a estas inconsistencias, la clase política departamental apoyó las actividades de construcción, permitiendo que las obras de ingeniería se adelantaran hasta un punto en el que el daño al ecosistema natural se presentaba como irreparable. El humedal alrededor del río Lagarto, en el sitio del proyecto, fue variado y dragado, y la carretera de acceso al mismo cortó el flujo de agua, con la consecuente desecación del área.

La reunión de las comunidades indígenas celebrada en abril de 2007 tenía un antecedente delicado. Éste había sido expuesto públicamente en una crónica de la periodista Claudia Cano Correa que mereció presentarse en la primera página del semanario *El Espectador* con un título por lo menos elocuente: “Crónica de un pago frustrado”.²²⁴ En esta crónica, la periodista Claudia Cano Correa exponía los sucesos desarrollados en el 18 de septiembre de 2006, cuando algunas autoridades indígenas fueron enviadas a Dibulla, encomendadas para realizar los pagos que con regularidad son requeridos en el proceso de conservación del equilibrio universal, todo dentro de sus tradiciones cosmogónicas y religiosas. Cerca de cincuenta personas de las cuatro comunidades indígenas descendieron de las tierras altas de la Sierra Nevada. El objetivo era llegar hasta el cerro *Jukulwa*, uno de los principales sitios de pago que componen la *Línea Negra*, y que fue reconocido como tal por el Gobierno nacional. Unos días antes, esta procesión había sido precedida por una avanzada compuesta por dos pequeños niños, aprendices de *mámas*, a quienes se les había asignado la labor de llegar hasta el lugar sin pasar por el sitio donde, ya en ese momento, se habían iniciado los trabajos de construcción del Puerto. Cumpliendo con la orden, alcanzaron el sitio sin que se percibiera su presencia y, en medio de la noche, depositaron las ofrendas como preámbulo del ritual que se desarrollaría poco después. El grupo de los mayores llegó hasta la entrada al Puerto, donde, pre-

²²⁴ Crónica de un pago frustrado. En: *El Espectador*, Bogotá (Semana del 24 al 30 de septiembre de 2006); p. 1A-10A.

avisados, autoridades políticas de los municipios de Dibulla y Mingueo, la policía y el representante en la Guajira de la empresa Brisa S.A., Germán Zárate, les esperaban para impedir su entrada a tierras que presentaban como privadas. Parte fundamental del problema eran las inquietudes de las comunidades indígenas sobre las licencias medioambientales otorgadas para la construcción de este Puerto en tierras consideradas sagradas, específicamente el punto conocido por ellos como *Jukulwa*. Pero también resultaba problemático el hecho de que el propio Ministerio del Interior había ya conceptuado que, a pesar de este otorgamiento, el acceso de las autoridades indígenas para la realización de sus rituales no debía, en ningún caso, ser obstaculizado, pese a lo cual, no obstante, los delegados de la empresa Brisa S. A. argumentaban que, si bien el dictamen del Ministerio del Interior era de estricto cumplimiento, también era cierto que en éste no se hacía mención de ningún lugar de asentamiento indígena actual o de pago de uso esporádico ni en la zona de construcción ni en la de influencia del proyecto.

Siendo así, según las explicaciones de la empresa, tampoco tendría ningún sentido que, de un momento para otro, se presentara como sitio sagrado este lugar. Los argumentos se apoyaban en afirmaciones de pobladores que sostenían que estos lugares no tenían ese valor, ya que no se tenía conocimiento de ninguna actividad de este tipo en tiempos recientes. De allí deducían, entonces, que las pretensiones de los indígenas resultaban más oportunistas que justas, y que sólo buscaban, en realidad, frenar el desarrollo económico sin que les

importase el futuro de los habitantes no indígenas de la región. El panorama que encontraron los indígenas al llegar a la entrada del proyecto del Puerto fue desalentador. A lo lejos se divisaba el cerro *Jukulwa*, marcado por una inmensa cicatriz que antes no tenía. Se había trazado sobre él una carretera que lo partía, literalmente, en dos, desde la carretera central hasta el mar. El hecho resultó dramático para los indígenas. Padilla Sauna Mamatacán, autoridad kogi, le señaló a Zárate la gravedad de lo que representaba la construcción de esta vía sobre el cerro, desde el punto de vista de las culturas indígenas. Esta gravedad, claro está, se relacionaba con aspectos estrictamente religiosos: el cerro, sagrado, había sido, en sus palabras, roto. Confundidos y esperando poder analizar la situación, los indígenas se retiraron a Mingueo, donde redactaron un pronunciamiento público y decidieron regresar al día siguiente para completar, como fuera, el pago señalado. En el pronunciamiento afirmaban no comprender el por qué, si existían tantas extensiones de playa, se había decidido construir el proyecto precisamente en un lugar sagrado y fundamental para la demarcación de su territorio sagrado. Se aclaraba en él, también, que existía, desde su óptica, una profunda diferencia con la concepción de desarrollo con la cual se pretendía justificar la construcción del Puerto, pues mientras para ellos el desarrollo se relacionaba directamente con la conservación y protección de los recursos, para los impulsores de esta clase de proyectos significaba alteración y, en muchos casos, destrucción. Cuando, en una estrategia alterna, el grupo de indígenas emprendió nuevamente el viaje hacia *Jukulwa*, lo hizo esta vez siguiendo un

camino diferente: la playa. En grupos, fueron lentamente llegando hasta donde una nueva e impredecible barrera les obstruyó el paso. Esta vez se trataba de un gran zanjón, antes inexistente, que los encargados del proyecto habían construido con la intención de drenar hacia el mar las aguas del manglar. Esta nueva situación resultó no menos dramática (Fotografía 18).



Fotografía 18. Zanja que impedía el paso al Cerro Jukulwa.
(Fotografía: El Espectador, Bogotá. Semana del 24 al 30 de septiembre de 2006).

En una de las orillas del zanjón, los indígenas detenidos. En la otra, las autoridades que, como el día anterior, arribaban nuevamente, pero esta vez ayudados, en su intención de impedir el paso, por la profundidad del nuevo canal. Su construcción era tan reciente que no existía allí unos días antes, cuando algunos indígenas, entre los cuales se encontraba el *máma* kogi Inocencio Zaragata, habían pasado por el lugar recogiendo conchas.



Fotografía 19. Pagamento frustrado.
(Fotografía: El Espectador, Bogotá. Semana del 24 al 30 de septiembre de 2006).

La barrera resultaba infranqueable. Los indígenas, por indicación de Juan Mamatacán, decidieron, muy a su pesar, que no podía hacerse más por ahora, y

que el intento de pago necesario quedaba, momentáneamente, inconcluso. Como única aunque ineficiente alternativa realizaron un pequeño pago a orillas de la laguna. En silencio observaron durante un rato, mientras se fueron alejando, lentamente (Fotografía 19). En el lugar permanecieron, reclamando su victoria, las autoridades y el almuerzo y la cerveza gratis ofrecidos por ellos a los habitantes.

Varios meses después, en una crónica aparecida en el mismo semanario el día 29 de abril de 2007, Alfredo Molano, testigo presencial, relataba lo sucedido en una concurrida reunión indígena celebrada ese mismo mes, la cual se había pactado como consecuencia necesaria de lo sucedido en septiembre. En esta ocasión, como lo describe Molano, un número importante y representativo de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se dirigieron hacia *Jukulwa* con un doble objetivo: terminar el pago inconcluso y presentar, públicamente, un manifiesto.

La decisión de ir hasta el sitio para realizar el pago no estuvo libre de temores. Efectivamente, y como había ocurrido antes, el insistente rumor de represalias violentas alteró la intención pacífica de cumplir con los ritos tradicionales. El día de la marcha, la población de Dibulla fue recorrida por hombres que, con megáfonos, advertían a la población mestiza de la localidad, a plena luz del día y ante los ojos de las autoridades, sobre una supuesta invasión indígena, incitando a repelarla valiéndose de cualquier medio disponible. Cerca de quinientos indígenas se dispusieron a emprender la marcha final hasta el sitio de

pagamento, el cerro *Jukulwa*. Llegaron hasta la playa siguiendo la carretera de acceso a la planta de Termoguajira, sometidos a los comentarios, no siempre amables, de los obreros que a esa hora pasaban en buses rumbo a su lugar de trabajo.

En la última incursión de pagamento su paso había sido imposibilitado en el río Santa Clara y, como en la ocasión anterior, un grupo de hombres armados, mestizos con corte militar, les esperaban cargando en sus hombros algo de lo cual siempre se sospechó eran armas. Para fortuna de los indígenas, se formó un barullo cuando la compañera de un periodista de la cadena televisiva CNN presente allí fue empujada por alguien, situación aprovechada de inmediato por los indígenas para filtrarse con rapidez, y en silencio, hasta lograr atravesar el río. Cuando el grupo de hombres desconocidos intentó reaccionar, ya era tarde, y sólo alcanzaron a vociferar, acusando de invasores y guerrilleros a los indígenas que los habían, así, burlado. Estos, a su vez, siguieron su camino, en silencio, evitando agravar las cosas. Tras una hora de camino llegaron al borde del cerro *Jukulwa*, en el mismo sitio donde, a través de un boquete realizado con retroexcavadora, se habían drenado hacia el mar las aguas de las lagunas sagradas ubicadas allí.

Se trataba de la misma zanja que pocos meses antes había impedido el paso a los encargados del pagamento. A pesar de las protestas de algún directivo de la empresa, quien exigía la actuación de la autoridad para protegerlos de este supuesto atropello al que los sometían los indígenas, éstos treparon en silencio

hasta la cima del cerro y allí se ubicaron, mientras los *mámas* procedían a realizar los pagos encomendados (Fotografía 20).

Crónica de un pago

RECHAZO A TRES PROYECTOS DE LA PÁGINA 14A



Fotografía 20. Carretera que partió en dos el Cerro *Jukulwa*, uno de los 39 hitos sagrados de la Línea Negra.
(Fotografía: El Espectador, Bogotá. Semana del 24 al 30 de septiembre de 2006).

Los movimientos de tierra para la construcción del puerto de Dibulla, suspendido por el Gobierno, en territorios considerados sagrados.



Fotografía 21. Indígenas ubicados al borde de la carretera que partió en dos el Cerro *Jukulwa*.
(Fotografía: El Espectador, Bogotá. Semana del 24 al 30 de septiembre de 2006).

En Jukulwa, sitio de pago a los dioses, se reúnen miembros de los cuatro pueblos indígenas: Kogi, Arhuaco, Witoto y Guadalupe.

Una vez efectuados, descendieron en silencio. Al mediodía, aparecieron en el lugar las autoridades civiles no indígenas, escoltadas fuertemente por policías y personal privado. Entre ellos estaban el Procurador Regional, el Defensor del Pueblo y los concejales de Dibulla. Ante ellos, las autoridades indígenas iniciaron la lectura del manifiesto que portaban (Fotografía 21).



Fotografía 22. No hubo consulta sobre el Puerto Multipropósito de Brisa S.A. (Fotografía: El Espectador, Bogotá. Semana del 10 al 16 de septiembre de 2006).

Rato después, en medio de la impaciencia de los asistentes a la improvisada reunión, alguien, al parecer uno de los concejales, a gritos afirmó lo que constituye, en esencia, el problema: que la *Línea Negra*, el límite del territorio

sagrado, es la carretera. De acuerdo con esta concepción, sólo las tierras ubicadas montaña arriba eran de los indígenas, pero de ahí para abajo, incluidas las playas, las lagunas sagradas y las desembocaduras de los ríos, no. Así, sobre el Proyecto de Puerto Multipropósito de Brisas no tendrían ninguna injerencia los intereses indígenas, y por tanto, no era obligatoria la consulta de estos proyectos.

5.1.5. Las “Talanqueras”

Por tratarse de una región de gran importancia geoestratégica para todos los actores del conflicto interno colombiano, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han sido presionados a ceder en su compromiso cultural y esencial. El Gobierno nacional ha optado, para lograr sus objetivos de desarrollar megaproyectos portuarios e hidroeléctricos allí, por ofrecer a cambio la implantación de una serie de poblados que solucionarían algunas de las deficiencias básicas de la población indígena. Efectivamente, bajo la responsabilidad de la Agenda Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional, el gobierno implementó un sistema fundacional de poblados denominados “Talanqueras”, que conformarían una especie de anillo circundante de la Sierra para que sirvieran como núcleos de recuperación de tierras para los indígenas. Con la ayuda de especialistas, se han fundado 10 de estos poblados para ser entregados a las comunidades, y se ha presentado ante la comunidad

nacional como la demostración del interés estatal por defender los derechos de estas minorías étnicas.

La realidad es otra. Cada una de estas fundaciones ha sido planificada con criterios que nada tienen que ver con las configuraciones rituales y astronómicas de los poblados verdaderamente indígenas, y hasta los procesos constructivos tradicionales que servían para explicar su cosmogénesis han sido reemplazados por diseños más propios de las ciudades, destinados a otro tipo de habitantes y contextos culturales. Como ejemplo, vale la pena anotar que en la construcción indígena tradicional sólo se usan materiales vegetales que se degradan con el tiempo, pues parte de su esencia es precisamente la de tener una vida limitada: la construcción debe ser re-creada secuencialmente como parte de su ser. Al suplantarse estos métodos por otro tipo de construcción en ladrillo, la vitalidad de la construcción se altera y se rompe el vínculo esencial religioso que se expresa a través de la arquitectura. Adicionalmente a las implicaciones culturales, deberán ser consideradas las consecuencias medioambientales de estos cambios.

Con este objetivo algunas investigaciones han analizado comparativamente tres tipos de poblados, definiendo en cada uno las características indígenas de poblamiento y concepción urbano-arquitectónica.²²⁵ A través de su comparación, se han establecido las graves consecuencias de esta equivocada política de inserción poblacional, pues las nuevas fundaciones carecen de muchas de las

²²⁵ MARULANDA, Juan David. Casa Sagrada (Arak Azuna). Una crítica a las estrategias de poblamiento de la periferia de la Sierra Nevada de Santa Marta. Trabajo de Grado (Arquitecto). Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

características esenciales que deben observarse de acuerdo con la Ley de Origen. Como parte de un programa de gobierno liderado por la Oficina de Acción Social de la Presidencia de la República, aparece *Gunmaku*. Éste es uno de los 10 poblados construidos alrededor de la Sierra Nevada de Santa Marta en una estrategia estatal que se presentó como mecanismo facilitador para la recuperación de tierras en las zonas medias de la Sierra, lugares que habían quedado al vaivén de las estrategias delincuenciales para la producción de sustancias ilícitas. Producto de esta situación de descontrol, en la cual las comunidades indígenas fueron sometidas a todo tipo de vejámenes, desplazamientos forzados, desapariciones y asesinatos, los intereses gubernamentales en el desarrollo de ciertos megaproyectos estratégicos en la región coincidieron con la necesidad de los pueblos indígenas de recuperar sus territorios sagrados, enmarcados por la ya mencionada *Línea Negra*. En esta coyuntura, y ante la imposición constitucional establecida desde 1991 que obliga al Estado a concertar con las autoridades tradicionales acerca de cualquier proyecto que afectara territorios tradicionales, el gobierno nacional procedió a negociar acciones que, supuestamente, beneficiarían a las comunidades a cambio de aceptar el desarrollo de los megaproyectos. Así, en el año 2006 se iniciaron los diálogos entre las entidades estatales y los Cabildos Gobernadores de las diferentes etnias de la Sierra Nevada, con la idea de crear unos núcleos poblacionales que se denominarían “talanqueras”. Como argumento adicional el gobierno expuso que con la implementación de este anillo de poblaciones en las

tierras medias, alrededor de la Sierra, se contendría el ingreso de población ajena, proceso que se había iniciado hacía ya muchas décadas como resultado de los flujos de colonización campesina.

Sin embargo, el resultado puede ser considerado como catastrófico. Recurriendo a esquemas que en nada tuvieron en cuenta las implicaciones simbólico-religiosas indígenas, estos poblados se diseñaron con la idea de solucionar problemáticas de salubridad y perennidad que, a la postre, ninguna relación tenían con lo esencial. En efecto, estos poblados se diseñaron observando trazas perfectamente reticuladas, de ordenación estricta y perfecta de acuerdo con criterios de racionalidad “de los occidentales”. El orden geométrico sustituyó la dinámica simbólica de lo tradicional. En las casas se resolvió el retardatario y antiprogresista problema de la construcción original, hecha de materiales vegetales y por tanto de corta vida, con estructuras de hormigón y adobe, de columna y viga, como en cualquier asentamiento urbano. Sobre este basamento “civilizado” y eternizado simplemente se montaron techos de paja con la intención de que, a pesar de no serlo, parecieran tecnologías autóctonas. Los espacios de actividad comunal, los abiertos y los cerrados, adquirieron el matíz del progreso, y aparecieron edificios extraños, pequeños hospitales y centros colectivos que no tardaron en estar deshabitados. ¿Qué se ganó? Probablemente poco. Los poblados siguen allí y permanecerán mucho tiempo, pero cargando con el peso de no ser lo que aparentan. Están ubicados en sitios sagrados, pero su conformación está lejos de obedecer las normas ancestrales. Su tecnología ya no

tiene los rasgos patrimoniales propios. Su necesario renacer, plasmado en el recambio secuencial y esporádico de techos y paredes, se obstruyó gracias a que su materialidad fue reemplazada por componentes que, aunque perennes, terminan afectando las condiciones bioclimáticas y condenando toda simbología esencial. Los daños están aún por valorar, tanto los culturales y patrimoniales como los medioambientales. En este sentido, no es difícil demostrar que, en Colombia, dentro de las estrategias gubernamentales desarrolladas en los últimos años, se ha optado también por falsear esquemas tradicionales, entregando poblados que, pese a una precaria semejanza “aparente” con las construcciones tradicionales, no ostentan ningún valor cultural en su materialidad, alterando las condiciones medioambientales de su arquitectura y afectando la conservación de las creencias ancestrales por las cuales luchan las autoridades tradicionales bajo el amparo de los derechos humanos, y poniendo en grave riesgo de desaparición a algunos de los más valiosos ejemplos del patrimonio latinoamericano y mundial.



Fotografía 23. *Gunmaku*, “Talanquera”. Sierra Nevada de Santa Marta.
(Fotografía cedida por Juan David Marulanda).

Para ello queda en evidencia el por qué las talanqueras no constituyen poblados indígenas culturalmente definidos como tales, y, por tanto atentan contra la supervivencia de las tradiciones culturales indígenas que el Gobierno afirma proteger. Por más que se pretenda, al observar estos poblados no puede alejarse la sensación de tener ante sí los mismos esquemas barriales que caracterizan la condena de nuestras malhadadas ciudades latinoamericanas. Eso sí, con techo de paja.

5.1.6. “Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósito de Puerto Brisa en Dibulla y represas en Besotes y Ranchería: afectación a nuestras culturas”: la respuesta oficial indígena.²²⁶

El manifiesto redactado por las autoridades indígenas, y expuesto en medio de la acalorada situación, presentaba los antecedentes de las relaciones entre el Gobierno nacional y la sociedad en general, y las posiciones de las comunidades indígenas acerca del reconocimiento de sus territorios, para luego referirse a las afectaciones concretas que acarrearía la construcción del Puerto Multipropósito de Brisas, en Dibulla, por atentar contra un sitio sagrado, el cerro *Jukulwa*.

²²⁶ Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósito de Puerto Brisa en Dibulla y represas en Besotes y Ranchería: afectación a nuestras culturas. Etnias de Colombia. [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2007]. Disponible en: <www.etniasdecolombia.org/pdf/posicion_sierra_megaproyectos_2007.pdf>

Introducían el documento ratificando la tradición dialogante de las comunidades con el Estado a través del respeto de las visiones del otro, disposición que se había ratificado históricamente mediante múltiples comunicados en los que los indígenas expresaban su forma de vivir a través de su visión tradicional del territorio, la cultura y el universo. Sobre estos documentos, ratificados una y otra vez, se fundamentaban las propuestas de sus comunidades para exigir el respeto por sus concepciones y por sus derechos territoriales. Así, se insistía nuevamente en establecer como principio fundamental de sus culturas el que su universo es una sola entidad, realidad física y espiritual, regido desde el origen por las relaciones entre los hombres y la naturaleza de la que hacen parte.

En consecuencia, una visión que sólo abarcara los códigos legales o mandatos morales establecidos bajo una óptica distinta, aunque fuesen importantes porque constituían herramientas útiles para el reconocimiento, la defensa y la protección del territorio y las identidades culturales, resultaba, por sí sola, insuficiente. Se recordaba, también, que la *Línea Negra* y sus componentes, como concepto original de su territorio sagrado, habían sido ya reconocidos por el Gobierno nacional, con lo cual se establecía la necesidad de que el ordenamiento territorial respondiera a esa interpretación, a partir de la cual se requería un sistema de gobierno propio, basado en las estructuras de linajes, y en la que cada uno de los elementos espaciales –cerros, ríos, montañas, playas– desempeñan un papel esencial en la conservación de la Sierra Nevada, en beneficio no sólo propio, sino de la humanidad.

Por tanto, no se comprendía por qué, si entre el Estado y los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada, regidos por un mandato tradicional mayor, se habían establecido unos criterios de mutuo respeto y reconocimiento, a la hora de llevarlos a la práctica, prevalecían y sólo se concretaban intereses diferentes a los esperados. Advertían que, para evitar interpretaciones equívocas de los argumentos que exponían, lo que se buscaba no era generar conflictos innecesarios con respecto a la solicitud expresa de que se respetara su derecho territorial, sino, por el contrario, que se establecieran criterios de mutuo entendimiento a través de los cuales se garantizara la supervivencia de las comunidades indígenas, habitantes tradicionales de este territorio, mediante la voluntad política que permitiera establecer puentes de comprensión y respeto acerca de propósitos considerados comunes.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, a las comunidades indígenas les resultaba inadmisible aceptar la realización del Puerto de Brisas en Dibulla, no sólo porque contrariaba la tradición de mutuo respeto que prevalecía, en alguna medida, hasta ese momento, sino porque la decisión inconsulta del gobierno para su aprobación obedecía a sustentaciones justificadas sólo desde una óptica técnico-racional ajena a los intereses indígenas. Recordaba el documento que el territorio ancestral indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta había sido declarado Reserva Natural por la Ley 2 de 1959, y que su objetivo era el de proteger las riquezas naturales del país. Con esta ley se había logrado evitar, de alguna manera, que las tierras de estas regiones siguieran cayendo en manos

ajenas, particulares que llegaban hasta allí en cantidades inquietantes para adoptar diferentes estrategias de explotación que no garantizaban la recuperación de los recursos. La reserva indígena fue reconocida y ampliada con posterioridad, para dar paso a la creación de los resguardos indígenas para las cuatro etnias, reconocimiento lento que, además, nunca estuvo libre de abusos.

A pesar de que el Gobierno nacional reconoció los límites de la reserva simbólica de la *Línea Negra*, como se ha anotado ya hasta la saciedad, a través de la Resolución 0002 del 3 de enero de 1973, del Ministerio de Gobierno, que aseguró legalmente el derecho de las autoridades religiosas indígenas para que accedieran a los sitios sagrados, y a que, inclusive, algunos de los mojones definitorios recuperaron sus nombres originales por el Decreto 837 del 28 de agosto de 1995, en la práctica estos derechos habían tenido toda clase de obstáculos.

Recordando los preceptos de la Constitución de 1991, insistía el documento en el establecimiento del efectivo ejercicio de autoridad indígena, de acuerdo con sus usos y costumbres, en el ámbito de sus territorios. Siendo Colombia un Estado Social de Derecho con responsabilidades sobre la garantía de los derechos implícitos en el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural, y habiendo firmado el Gobierno nacional acuerdos internacionales, referidos al respeto y aplicación de los Derechos Humanos y la protección de derechos colectivos de las minorías y del medio ambiente, el manifiesto recordaba la necesidad y

obligatoriedad de su cumplimiento en el caso específico de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El proceso de concertación, en este caso, presentaba antecedentes desde el año 1997, cuando las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta iniciaron un largo proceso de discusión con el gobierno sobre los aspectos más delicados del Plan de Desarrollo Sostenible que buscaba imponer el Gobierno central. Fue en este escenario en el que terminó por evidenciarse la profunda diferencia entre las dos concepciones de la relación entre el territorio, el entorno natural y el hombre. El sistema tradicional indígena se sustenta en la Ley de Origen, con un territorio sagrado demarcado por hitos tradicionales, un patrimonio oral que garantizaría la supervivencia de su historia, y un sistema tradicional de gobierno cuyas características culturales debían ser aceptadas y protegidas de acuerdo con la constitución política vigente. Este sistema de desarrollo tradicional no se corresponde con la mirada estatal del territorio como una riqueza explotable.

La búsqueda del entendimiento necesario tuvo en un principio el marco del Consejo Ambiental Regional, CAR, ente cuyo objetivo inicial era, precisamente, garantizar el espacio de concertación para que, de alguna forma, pudiesen coincidir los intereses de las dos partes, especialmente en lo referido a la protección de las fuentes hídricas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Apenas en el año 2001 pudo ver la luz una política ambiental que, al menos en la teoría, buscase preservar la conservación del equilibrio ambiental del sistema montañoso, respetando y apoyándose en la forma tradicional de gobierno indígena.

La responsabilidad de la planificación del proceso le fue entregada a las entidades ambientales con jurisdicción regional, las tres Corporaciones Autónomas Regionales (CORPOCESAR, CORPOMAG Y CORPOGUAJIRA), a la Unidad de Parques, el Departamento Nacional de Planeación y los Ministerios del Interior y del Medio Ambiente, de acuerdo con lo señalado en la Resolución 0621 de julio de 2002 del Ministerio del Medio Ambiente. Sólo hasta el mes de diciembre de 2003 se pudo establecer un acuerdo político para determinar la ruta de confluencia de los intereses públicos y privados en la región.

En este acuerdo político urgía garantizar el ordenamiento territorial tradicional indígena y la autonomía que implicaba, identificando y corrigiendo las debilidades del proceso de conformación y consolidación del territorio indígena, específicamente recuperando la conexión entre los lugares de origen y los sitios sagrados. Como producto directo de este compromiso, en el año 2004 se suscribió un convenio entre el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial con el Consejo Territorial de Cabildos para la recuperación ambiental y socio-cultural de los sitios sagrados, entre los cuales se identificaron cuatro por cada grupo indígena. La importancia de estos sitios no radicaba sólo en aspectos simbólicos, sino que el gobierno enfatizó, a través del Viceministerio del Medio Ambiente, la trascendencia socio-cultural y biológica de aquellos para la regulación de las microcuencas y sus zonas de influencia, en un trabajo mutuo con las autoridades tradicionales indígenas. Este acuerdo entre el Consejo Territorial de Cabildos y el Gobierno nacional fue, además, posteriormente avalado por las autoridades

departamentales, como consecuencia de cuya ratificación se efectuaron, en el año 2005, tres talleres departamentales con el objetivo de socializar lo pactado, al final de los cuales se desarrolló una Mesa Regional a través de la cual se estableció que lo acordado sería definido oficialmente en un documento que contuviese los acuerdos y compromisos, así como el cronograma para la ejecución y la construcción del Modelo de Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta, modelo que se fundamentaría, en esencia, en los criterios de ordenamiento ancestral de los pueblos indígenas habitantes de la región.

La trascendencia de estos acuerdos consistió en que en ellos se ratificaba el compromiso entre las partes, esto es el Gobierno nacional, los gobiernos departamentales, los gobiernos municipales y las autoridades indígenas, para, de mutua conveniencia, implementar la Resolución 0621 que permitiera llevar a la realidad práctica la gobernabilidad indígena, la consolidación del territorio cultural indígena y la conservación de su equilibrio medioambiental de acuerdo con sus concepciones tradicionales, todo esto sin dejar de lado el desarrollo sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta. Como producto de este compromiso, las instituciones comprometidas solicitaron al Consejo Territorial de Cabildos la redacción de un documento en el cual se estableciera la visión ancestral que estos pueblos sobre el ordenamiento territorial.

Con estos antecedentes, citados en el manifiesto, los indígenas buscaron exponer de manera urgente, en el contexto puntual de su oposición al proyecto del Puerto de Brisas, que este tipo de iniciativas inconsultas no sólo lograban

resquebrajar la confianza demostrada por las partes en el proceso descrito, sino que también, de plano, violaba la Ley de Origen, norma rectora de las actuaciones de los indígenas, y la Constitución Política vigente en lo relacionado con los derechos fundamentales de las minorías étnicas y culturales. Enfatizaban las consideraciones culturales del cerro *Jukulwa*, sitio afectado por el proyecto, como componente esencial de la integralidad territorial y la conservación de su equilibrio. Dentro de las principales características que reseñaban, se indica que *Jukulwa*, específicamente, representa, de acuerdo con sus concepciones tradicionales, un lugar especial de pago relacionado con el control de enfermedades humanas y animales, así como de los componentes bióticos en general de la Sierra Nevada de Santa Marta, cuya función básica es la de impedir el acceso de males y su desarrollo, protegiendo las comunidades habitantes en su territorio. Esta característica cultural del lugar ha trascendido de la transmisión oral conocida dentro de estas comunidades hasta hacer parte explícita del Modelo de Salud de la IPS indígena *Gonawindúa Ette Ennaka*, radicada ante el Ministerio de Protección Social.

Jukulwa, según la visión del Ordenamiento Territorial de los indígenas, es un escenario materno de las cuatro comunidades, y, estando unido a esta concepción de origen, desde allí se orienta el principio de autoridad y el ejercicio de gobernabilidad. En consecuencia, el cerro *Jukulwa* es, en sí, una representación de la autoridad primigenia, *Makú*, y es su función garantizar el cumplimiento de la Ley de Origen. Es la Madre de la Olla de Barro que contiene el

saber sobre el gobierno del territorio, determina las jurisdicciones de los linajes para su control y el desarrollo que éstos observen en los procesos de curación de las tierras y la expansión agrícola y pecuaria. Así, *Jukulwa* propicia la búsqueda y alcance de la madurez de su propio desarrollo. En el mismo sentido, allí se encuentra la norma que regula el equilibrio medioambiental de los bosques secos mediante su comunicación permanente con las lagunas de las tierras altas (*Dumena, Muchuwa, A'kunzhiwa*) para la correcta relación entre el invierno y el verano. En *Jukulwa*, por el pago, se asegura la existencia de las plantas en su sitio específico en todos los pisos térmicos de la Sierra, evitando el desequilibrio y la catástrofe. En las playas del cerro *Jukulwa*, y sólo allí, se recolectan los *sewá* contenedores del conocimiento, caracoles de todos los tamaños y formas que representan diversas entidades sagradas. Su uso está dictaminado por la tradición, y son empleados para el cumplimiento de normas sociales de carácter trascendental como el bautizo, el matrimonio y los ritos mortuorios, cohesionando, a través de estos símbolos, su cultura.

Bajo todas estas consideraciones, las autoridades tradicionales indígenas argumentaban la inaceptabilidad de que el proyecto del Puerto Multipropósito en *Jukulwa* se llevara a cabo, no sólo porque se trataba de la intervención en un sitio específico de trascendencia cultural para ellos, sino porque el cerro hace parte fundamental de un todo territorial en el cual cada punto mantiene una comunicación permanente con los demás sitios sagrados, y además porque la

fluidez de esa comunicación está condicionada por la realización secuencial, pero permanente, de rituales de pago cada cierto tiempo.

Quizás la más grave acusación que lanzaron en el manifiesto está dirigida contra la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior, a la cual acusaron de desconocer los principios constitucionales que la fundamentan y que ponen sobre sus hombros la responsabilidad de implementar las debidas acciones que garanticen el reconocimiento y protección de la diversidad étnica del país. Se le endilga a esta oficina, en el documento, desconocer el libre ejercicio de la jurisdicción territorial indígena de acuerdo con sus usos y costumbres tradicionales, enfatizando que su control sobre el territorio no estaba condicionado, de manera alguna, por la permanencia física constante en un lugar. Esta acusación, firmemente lanzada, buscaba desvirtuar el grave error en el que habría incurrido la Dirección de Etnias en el momento en que certificó la supuesta inexistencia de indígenas asentados en el cerro *Jukulwa*, respaldo oficial sobre el cual se defendían los intereses del proyecto del Puerto, y se desconocían los de las comunidades.

Esta posición representaba un claro desconocimiento de la complejidad de las relaciones entre el Estado central y las comunidades indígenas, diálogo largo y difícil que, en apariencia, ya había dejado algunos frutos positivos para las partes, pero cuyos avances eran borrados, de plano, por estas incongruencias. El manifiesto culminaba con una serie de interrogantes donde se cuestionaba el por qué se pretendía, con las decisiones de desarrollar estos proyectos, disociar el

derecho fundamental al reconocimiento y protección de la diversidad étnica, y el derecho a la jurisdicción sobre su territorio, de acuerdo con las tradiciones y creencias que, supuestamente, se pretendía proteger y preservar.

Criticaba, también, que se mostrara el proyecto del Puerto Multipropósito de Brisa sólo según los beneficios que acarrearía a una de las partes, ocultando o ignorando los irremediables daños culturales y medioambientales que afectarían, en forma directa, al pueblo kogi que habita la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Precisamente, por no medir las consecuencias sociales de este proyecto en las comunidades indígenas, éste ya presentaba graves inconsistencias que justificaban su detención inmediata y posterior anulación. Siendo así, se debería advertir que estas fallas habrían podido ser el simple producto de la ignorancia sobre el tema relacionado con los derechos constitucionales que todos los ciudadanos tienen obligación de cumplir. No obstante, al parecer se trataba de un desconocimiento franco que pretendía dejar de lado los preceptos constitucionales, en beneficio de intereses que, públicos o no, terminarían afectando los intereses y la supervivencia cultural de las comunidades indígenas minoritarias. Insistían éstos en manifestar su desazón, pues no se entendía, tampoco, por qué, si le cabía la responsabilidad al Ministerio del Medio Ambiente de garantizar los intereses allí involucrados, éste parecía evadirse al propiciar que fuese la empresa BRISA S.A., promotora del proyecto, la que concertara directamente con las comunidades indígenas, desconociendo los aspectos legales y constitucionales de su competencia.

En síntesis, el manifiesto se presentó, de acuerdo con una estructura que se iniciaba con un recorrido por los antecedentes del difícil proceso que significó establecer los acuerdos pactados entre el Gobierno nacional, los gobiernos locales y los indígenas representados por el Consejo Territorial de Cabildos, cuya intención era la de consolidar la recuperación ambiental de la Sierra Nevada de Santa Marta de manera coincidente con el impulso del ordenamiento territorial indígena.

Para agravar la situación, en el mes de septiembre de 2006 se hizo pública una denuncia de las autoridades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes afirmaron que las firmas que aparecían en la documentación que avalaba la construcción del Puerto de Dibulla eran falsificadas. Esta afirmación atizaba la polémica sobre la licencia ambiental que el Ministerio del Medio Ambiente le otorgó a la compañía Brisa S.A. El presidente de esta compañía, Arturo Blanco, defendió a la empresa de estas acusaciones diciendo que en la zona de afectación no existían comunidades indígenas. Al respecto Juan Mamatacan Moscote, una de las autoridades indígenas de la organización Gonawindua Tayrona, insistió que *Jukulwa* era uno de los puntos componentes de la *Línea Negra*, y que en él no existen asentamientos indígenas permanentes precisamente por esta razón, por ser un lugar ceremonial para las cuatro etnias de la Sierra. Sostuvo que años atrás ya se había hecho un pronunciamiento de las autoridades indígenas, cuando la firma Prodeco S.A. solicitó una licencia para la construcción de un puerto allí. Debido a las graves consecuencias culturales y ambientales que

ya se habían expuesto ante el gobierno de turno, el Ministerio del Medio Ambiente negó la licencia ambiental en este caso, como quedó consignado en la Resolución 0621 de 1998.²²⁷

No obstante, y a pesar de que las consecuencias negativas seguían siendo las mismas, la Empresa Brisa S.A. solicitó, el 11 de julio de 2001, la licencia ambiental para el inicio de la Fase 1 del proyecto portuario apoyándose en dos oficios del Ministerio del Interior en los que se afirmaba que en el cerro *Jukulwa* y sus alrededores no se evidenciaba presencia de comunidades indígenas ni existía superposición de lugares sagrados para la realización de ritos.²²⁸

En diciembre de 2005 se expidió la Resolución Aprobatoria 551, mediante la cual se otorgaba la licencia para la construcción al proyecto, sustentada en la ratificación que había hecho la Dirección de Etnias en agosto de 2004, en el sentido en que en el sitio del proyecto no se afectaba ningún lugar sagrado para las comunidades indígenas, posición en la que esta dependencia insistió en otro oficio del 30 de octubre de 2005. El otorgamiento de la licencia causó sorpresa debido a que el 27 de septiembre de ese mismo año la misma Dirección de Licencias y Trámites del Ministerio de Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial había enviado a la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de

²²⁷ En efecto, las inconsistencias del Proyecto de Brisa no eran recientes. Existían antecedentes que se obviaron en el proceso, como el hecho de que antes ya se habían solicitado otras licencias ambientales para iniciar proyectos semejantes en el mismo lugar, presentadas por Prodeco S.A. (como se ha anotado) en 1998, y por Puerto Cerrejón S.A. y Carbones del Cerrejón, S.A., en 1999. En los tres casos la correspondiente solicitud fue negada, a pesar de que en ellos de alguna manera sí se cumplió con procesos de consulta previa, pues de éstos quedó precisamente la constancia de que sí existía allí un sitio sagrado.

²²⁸ Oficios 3435 del 3 de octubre y 3820 del 23 de octubre de 2001, del Ministerio del Interior.

Justicia los actos administrativos en los que constaban las razones por las cuales en los casos anteriores sí se habían negado las licencias solicitadas, y que contrariaba la afirmación de que allí no existía relación alguna con lo indígena.

Sin embargo, y como consecuencia de esta contradicción, el Ministerio de Medio Ambiente se vio obligado a ordenar a la Empresa Brisa S.A., mediante Auto N° 80 del 20 de enero de 2006, emprender un proceso de concertación con los indígenas para superar el impase jurídico, a lo cual respondió la citada empresa interponiendo un recurso de reposición el 1 de febrero, pues consideraba que a quien se atropellaba era a ésta por vulnerar su derecho al debido proceso. La respuesta del Ministerio de Medio Ambiente a dicho recurso se efectuó el 22 de mayo, con la convocatoria a las dos partes para que concertaran sobre la necesidad de las comunidades indígenas de seguir visitando el lugar de pago y realizar sus prácticas culturales. Creyendo superado el impase, el Ministerio del Medio Ambiente otorgó Licencia Ambiental al proyecto mediante Resolución 1298 del 30 de junio de 2006, pues consideraba que lo dispuesto en el Artículo 2° sobre el proceso de concertación, se había cumplido. El otorgamiento de esta licencia le fue notificado al presidente de la empresa solicitante, Arturo Blanco Ordóñez, el 6 de julio de 2006, fecha en la cual se hizo pública en la Gaceta Ambiental del Ministerio, y quedó ejecutoriada el 14 de julio.

Pero todo estuvo rodeado de un halo de engaño que acabó evidenciándose cuando las representantes de las comunidades indígenas denunciaron que, en el mes de marzo de 2006, funcionarios del Ministerio del Interior y del Ministerio del

Medio Ambiente llegaron hasta las autoridades indígenas llevando un documento que, decían, certificaba que el proyecto y las actividades relacionadas con su construcción y su funcionamiento no intervenían en absoluto en la vida de las comunidades indígenas ni en sus sitios sagrados. Con el supuesto respaldo de 113 firmas, este documento se exhibía como aprobación incuestionable de los habitantes de las zonas influenciadas por el proyecto. Sin embargo, según el líder indígena Juan Mamatacan Moscote, cuando se revisaron las copias del documento con las firmas mencionadas, las autoridades indígenas encontraron que éstas correspondían a una reunión realizada por indígenas wiwa en las que se discutieron aspectos internos de la comunidad, y que no estaban relacionadas con algún tipo de aval a la realización del Puerto, como se quería hacer creer. Por el contrario, los papeles con las firmas parecían haber sido extractados y fotocopiados indebidamente, y anexados a la mencionada certificación. Como prueba de esto, Mamatacan preguntaba por qué, si se trataba de un documento oficial, las firmas que al parecer lo respaldaban legalmente no eran originales sino fotocopiadas, con lo cual no se podría establecer verazmente si el documento y las firmas que los respaldaban estaban en verdad relacionadas con el mismo fin (Fotografía 22). La empresa Brisa S.A. ya había insistido en que se habían hecho los trámites y consultas de ley, y que el cabildo gobernador había nombrado un apoderado para que acudiera, en su representación, a las reuniones de consulta, a lo cual el propio Mamatacan respondió que nunca se hicieron tales

acercamientos ni consultas, y que lo que se pretendía era dividir la cohesión interna de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada.²²⁹

Si así era, no se comprendía por qué el Gobierno nacional, a pesar de las preocupantes evidencias sobre la inconsistencias en los trámites, y con el antecedente de que sobre el mismo tema ya existían pronunciamientos jurídicos negando la viabilidad de proyectos como éste, las políticas del gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, a través de sus Ministerios, desconocían tales circunstancias y aprobaban la construcción de la obra. ¿Por qué no convalidó el concepto anterior, si los efectos negativos seguían siendo los mismos? ¿Por qué el gobernador de la Guajira delegó a un tercero para que, junto con el representante legal de la empresa Brisa S.A., negociara un asunto tan delicado como éste sin consultar directamente con las autoridades indígenas, según lo obliga la Constitución Política de 1991?

5.1.7. Los tropiezos del Puerto Multipropósito de Brisa S.A.

El 4 de octubre de 2006 el Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial ordenó suspender los trabajos de construcción del Puerto Multipropósito de Brisa, y derogó la licencia ambiental que había concedido previamente de acuerdo con la Resolución 1298 de 2006.

²²⁹ No hubo consulta. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 10 al 16 de sept. de 2006); p. 10-A.

Mediante Resolución 1969, “Por la cual se impone una medida preventiva y se toman otras decisiones”, el Ministerio de Medio Ambiente presentó, como antecedente, la solicitud de Licencia Ambiental para la construcción y operación de un puerto en el municipio de Dibulla, Guajira, que había sido requerida por la empresa Brisa S.A. el día 7 de noviembre de 2001,²³⁰ para obtener la correspondiente licencia a la Empresa Brisa S.A. para la ejecución del Proyecto “Construcción y Operación de la Fase 1 del Puerto Multipropósito de Brisa”.

A partir del otorgamiento de la licencia ambiental, y como parte de las funciones del Ministerio, el 22 de septiembre de 2006 se realizó una visita de inspección a la obra, fruto de la cual se emitió el concepto técnico N° 1797 del 3 de octubre, y en el cual quedó consignado que en la primera visita se había observado el levantamiento de un muro perimetral con casetas de control y vigilancia, y el desarrollo de trabajos de descapote y explanación para la construcción de las instalaciones portuarias. Se observó, también, un corte al cerro costero –el cerro *Jukulwa*–. Cuando los comisionados del Ministerio del Medio Ambiente intentaron ingresar al sitio de los trabajos, el acceso les fue impedido, con el argumento de que el encargado del proyecto no se encontraba allí en el momento. De acuerdo con las normativas, los funcionarios del Ministerio realizaron un “Acta de Inspección”, copia de la cual fue entregada a los vigilantes como constancia. En la segunda visita, el día 29, la empresa permitió el acceso de los comisionados, quienes evidenciaron que las obras de las instalaciones

²³⁰ Solicitud radicada bajo el N° 3111-1-14321 en el 2001.

portuarias incluían el muro perimetral de casi dos metros de altura ya mencionado sobre la vía principal que va desde Riohacha hasta Santa Marta. Tras este muro se encontraba la explanación que configuraba la bahía de acceso a las instalaciones portuarias, con una extensión de cien metros por doscientos metros. Se describieron, en el informe, otras obras civiles menores de apoyo. Para la realización de las obras de la explanada se retiró, definitivamente, toda vegetación y la capa orgánica del suelo, sin que se pudiera establecer la cantidad de lo evacuado ni el sitio en el que se depositó. A partir de esta bahía de acceso se encontraba la vía de comunicación hasta las instalaciones del Puerto, para cuya construcción se había afectado, mediante relleno, el “humedal” ubicado allí, sin la construcción de las obras de desagüe pertinentes, con lo cual se afectaba la estructura, funcionalidad, productividad y diversidad del ecosistema.

El cerro costero –el cerro *Jukulwa*– fue afectado por actividades de desmonte, descapote, movimientos de tierra, etc. La intervención más dramática sobre él fue el gran corte. En el informe, los comisionados advertían que cualquier intervención sobre el cerro debía ser concertada con las autoridades indígenas. De acuerdo con lo observado en estas visitas, se determinó que la empresa Brisa S.A. había incumplido lo estipulado en la Resolución 1298 de 2006, mediante la cual se le concedía licencia ambiental al proyecto.²³¹ Se recomendó, como medida preventiva, la suspensión inmediata de los trabajos de construcción, y se instaba a

²³¹ Los apartes de la Resolución de Licencia Ambiental N° 1298/06 que la empresa BRISA S.A. había desconocido eran los numerales 2 y 3 del artículo 2º, el numeral 6 del artículo 3º, los numerales 3, 4 y 6 del artículo 4º, y los artículos 9º y 12º.

que, tras la intervención sobre un humedal considerado de importancia ecológica, la empresa Brisa S.A. debía retirar los trabajos del terraplén afectante y restituir la vegetación con especies nativas, con el objetivo de restaurar la dinámica hídrica, biológica y ecológica del lugar.

Tras este concepto técnico, el Ministerio de Medio Ambiente presentó las consideraciones legales de acuerdo con las cuales era obligación del Estado y de los particulares proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación. La Licencia Ambiental, como documento resultante de una evaluación ambiental, establecía las condiciones y obligaciones para la ejecución de un proyecto como éste, así como las acciones que se deberían efectuar para prevenir, mitigar, corregir o compensar cualquier impacto negativo causado por el desarrollo del proyecto. En estas condiciones, y de acuerdo con lo establecido en la Ley 99 de 1993, las autoridades ambientales tenían atribuciones de tipo policivo para aplicar las sanciones y multas establecidas legalmente.²³²

La empresa Brisa S.A. había desconocido lo estipulado en el mencionado artículo 2º de la Resolución 1298 de 2006, el cual condicionaba el desarrollo del proyecto del a la previa concertación con las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, con el objetivo de garantizar la preservación de sus prácticas culturales en el lugar de las obras. La misma resolución estipulaba, en su párrafo primero, la obligatoria coordinación que la empresa Brisa S.A. debía establecer, con la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, la

²³² Ley 99 de 1993, “De las sanciones y medidas de policía”.

identificación de los interlocutores legítimos que representaran a las comunidades indígenas. Esta concertación debía ser avalada por el Ministerio del Interior y de Justicia, para que actuara como garante del proceso. Además, el artículo 4º de la resolución 1298 de 2006 estipulaba, expresamente, que quedaban excluidas de cualquier intervención constructiva u operativa las zonas de pantano, las zonas de manglar, las zonas de bosques secundarios, las lagunas costeras y zonas de marismas, los cuerpos de agua y sus rondas de 30 metros, y la zona conocida como el humedal del “bajo”. Como quedó evidenciado en las visitas que la empresa había ignorado esta instrucción, se declaró el incumplimiento de la Resolución, con el agravante primario de no haberse efectuado la concertación con las comunidades. Tampoco había cumplido con el aviso previo sobre la iniciación de obras que la empresa debía hacer a la Dirección de Licencias, Permisos y Trámites Ambientales del Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, notificación que tampoco realizó ante la Corporación Autónoma Regional de la Guajira. Esto pudo comprobarlo la comisión, cuando encontró que en el momento de las visitas referidas ya se había construido el muro perimetral de cerramiento, la vía de acceso interno, el viaducto, y el corte que partía en dos el cerro costero.

El Ministerio del Medio Ambiente tomó, entonces, la decisión de suspender preventivamente las obras de construcción hasta que se realizara el proceso de concertación obligatorio, refiriendo en su decisión algunos criterios de la Corte Constitucional en materia de conservación y protección. Quedó así señalado que,

en tanto no se cumpliera con lo establecido, no podrían reiniciarse las obras, y para constancia se envió copia del acto administrativo sancionatorio a la Corporación Autónoma Regional de la Guajira, a la Gobernación de la Guajira, a la Alcaldía Municipal de Dibulla, a la Dirección General Marítima y Portuaria (DIMAR), a la Procuraduría Delegada para Asuntos Ambientales y Agrarios, al Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta y a la Organización Gonawindúa Tayrona. Con este dictamen se esperaba que terminara, al menos en forma momentánea, una lucha que se había iniciado en 1996, año en el cual se había presentado un primer proyecto de puerto en el sitio, pero que, como hemos visto, había sido rechazado por tratarse de una zona de pago indígena. No fue así.

Desde el principio de este proceso de otorgamiento de la licencia ambiental, las autoridades indígenas estuvieron alertas, apoyados, además, por los conceptos técnicos emitidos en el año 2004 por el Instituto Humboldt y el Instituto de Investigaciones Marinas (INVEMAR), entidades que determinaron inviable el proyecto debido a que, en la zona de afectación, se encontraban especies consideradas en peligro de extinción. En el 2005 se pronunció la comunidad kogui-malayo-arhuaca denunciando ante las autoridades estatales que el proyecto de la empresa Brisa S.A. no fue concertado con ellos, a pesar de lo cual, en diciembre del mismo año, la ministra de Medio Ambiente, Sandra Suárez Pérez, aprobó la concesión portuaria mediante la citada Resolución 551.

El 4 de octubre de 2006 se estableció la medida preventiva que suspendía la licencia para adelantar obras del puerto hasta que no se diera el proceso de concertación. Ante esta presión, y sólo un año después, el 1 de octubre de 2007, se citó a una reunión en el poblado kogi *Domingueka*, cerca de Mingeo, convocada por la Dirección de Etnias, pero ésta no fue considerada válida por los representantes indígenas debido a que el objetivo de ésta estaba erróneamente planteado, pues sólo buscaba que se asegurara el derecho a seguir visitando el sitio sagrado en *Jukulwa*, cuando lo que reclamaban los indígenas era que todo el proceso carecía de validez porque había incumplido lo pactado en la Resolución 169 de la OIT y la Ley 21 de 1991, que establecían la obligatoriedad de realizar una consulta previa, y no cuando los daños eran ya irreparables y su opinión nunca había sido considerada seriamente.

Conscientes de la equívoca concepción que sobre el tema demostraban los Ministerios del Interior y del Medio Ambiente, pues la discusión no se centraba en lo esencial, las autoridades indígenas decidieron no acudir a las reuniones de concertación programadas posteriormente.²³³ Su inasistencia a estas citaciones fue interpretada por la Dirección de Etnias como una renuncia de los indígenas a sus reclamaciones, y, por tanto, determinó la finalización del desafortunado proceso de concertación el 10 de marzo de 2008, a favor de la Empresa Brisa S.A.

²³³ BECERRA BECERRA, Carmen Andrea. La violación de los derechos de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, a la consulta previa y al territorio. El caso de Puerto Brisa. Desde abajo Año XVIII – N° 147 Junio 20 – julio 20 de 2009. [Fecha de consulta: 10 de noviembre de 2009]. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/17590359/informeddhcodhes>

y su proyecto portuario, oficialización efectuada mediante la Resolución 0697 del 30 de abril de 2008 por la cual se levantaba la medida preventiva que había detenido el desarrollo de las obras del proyecto. Esta Resolución basaba sus argumentos que se habían corregido los errores de la construcción que afectaban el lugar en lo medioambiental y a que la Dirección de Etnias certificaba²³⁴ que las autoridades indígenas no se habían presentado a las reuniones de concertación. ¿Se olvidó tan rápidamente que las lagunas sagradas fueron drenadas y que el cerro *Jukulwa* fue desmembrado?

Todo ocurrió aun después de que los representantes indígenas habían expresado, en comunicación enviada a la Dirección de Etnias el 14 de enero de 2008, que no asistieron como contraparte a las reuniones porque éstas habían sido erróneamente convocadas en sus términos, pues se referían sólo a un proceso de concertación para el acceso al sitio sagrado, y no a un tardío y por tanto ilegal llamado a concertar cuando la ley es específica al señalar que éste debe darse previo a toda posible aprobación, además de que se desconocía en esta supuesta concertación que toda el área del proyecto es sagrada y que el atropellado cerro *Jukulwa* hace parte del territorio ancestral, como había reconocido la Sala de Consulta y Servicio Civil del Consejo de Estado cuando concluyó que no hay duda de que el proyecto se encuentra en áreas de

²³⁴ Oficio OF108-6621-DET-1000 del 7 de marzo de 2008 de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia.

pagamento.²³⁵ En este sentido mucho tendrán que explicar los representantes gubernamentales.

Por estas razones, el 8 de julio de 2008, los abogados del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA, en representación de los Cabildos Gobernadores de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada, interpusieron una Acción de Tutela en contra del Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, y de la Empresa Puerto Brisa S.A., demandando la protección de los derechos fundamentales de estos pueblos a la consulta previa, entre otros.²³⁶

Como consecuencia de todo esto, septiembre de 2006 quedará marcado como la fecha en la cual, resultado de las políticas gubernamentales y sus representantes locales y nacionales, por primera vez, las autoridades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no pudieron efectuar los rituales de pagamento en *Jukulwa* (Fotografías 23-25).

²³⁵ Concepto radicado N° 11001-03-06-000-2007-00026-00(1817) el 17 de mayo de 2007, sustentado en el Oficio 2400-E2-88804 del 27 de septiembre de 2005 de la Dirección de Licencias, Permisos y Trámites Ambientales del Ministerio de Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial, enviado a la Dirección de Etnias.

²³⁶ En el mismo sentido, expertos de la Universidad de Los Andes presentaron ante el magistrado Nilson Pinilla, presidente de la Corte Constitucional, apoyo al proceso T-2018100 en el que se demandaba al Ministerio del Interior y de Justicia, al Ministerio de Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial, al INCODER y a CORPOGUAJIRA, acción presentada por autoridades indígenas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada, en la que se insistía en el derecho a la consulta previa que debía garantizarse de acuerdo con tratados internacionales y el bloque de constitucionalidad, y a los fundamentos del derecho que les asistía a los demandantes para ser reparados, en el caso de los embalses del Ranchería y de El Cercado.



Fotografía 24. Carretera que dividió en dos el Cerro *Jukulwa*.
(Fotografía cedida por Jesús Ortiz).



Fotografía 25. Carretera que dividió en dos el Cerro *Jukulwa*.
(Fotografía cedida por Jesús Ortiz).



Fotografía 26. Carretera que dividió en dos el Cerro *Jukulwa*.
(Fotografía cedida por Jesús Ortiz).

¿Volvería a suceder una situación como ésta? Todo es posible, más aun cuando representantes políticos regionales hicieron eco de los intereses detenidos. Amargamente, la infortunada situación se repitió (y posiblemente se repetirá) mientras el Gobierno nacional no acepte su responsabilidad y obligación legal de respetar los derechos de los indígenas.²³⁷

²³⁷ Un problema adicional se ha presentado con el sistema de poblados perimetrales desarrollados por la Oficina de Acción Social de la Presidencia de la República. Estos pueblos, llamados Talanqueras han sido implementados bajo la engañosa figura de ser fundaciones indígenas, a pesar de que estudios profundos han demostrado que de ninguna manera cumplen con las determinantes culturales indígenas ni sociales, ni arquitectónicas ni urbanas, y que, en esencia, están más cerca de ser barrios de interés social con cubiertas de paja. Para mayor información consultar la investigación: MARULANDA, Juan David. Casa Sagrada (Arak Azuna). Una crítica a las estrategias de poblamiento de la periferia de la Sierra Nevada de Santa Marta. Trabajo de Grado (Arquitecto). Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

Prueba de que todo ha sido posible en pos de ejecutar estos proyectos, en junio de 2007 el Representante a la Cámara por la Guajira, Wilmer González, advirtió al ministro de Medio Ambiente, Juan Lozano, que la suspensión de las obras de construcción del proyecto del Puerto Multipropósito de Brisa, como consecuencia de la sanción impuesta en ese momento por este Ministerio, había generado un fuerte inconformismo entre los habitantes no indígenas de la región, lo cual podría desembocar en manifestaciones civiles que afectarían la dinámica de la troncal del Caribe.²³⁸ La advertencia quedaba. No obstante, el representante González pareció desconocer, con tal aviso, que no eran sólo cuestiones de orden técnico-ambiental, sino también constitucionales, las que terminaron demostrando las graves irregularidades que ha presentado el proyecto desde sus inicios. Para la historia quedará el análisis de estas irregularidades y para la ley juzgarlas, porque éstas no se detuvieron allí, pues el proyecto, sin embargo, continuó.

El conflicto se agudizó con posiciones como ésta, a pesar de las declaraciones permanentes de las autoridades indígenas. Un largo proceso de diálogo y trabajo intercultural, desarrollado a partir de la confianza y el entendimiento entre las comunidades indígenas y el Estado, se ve socavado cuando se lesiona la integridad natural de su territorio, la cual es, en esencia, la

²³⁸ Representante Wilmer González advierte sobre malestar por suspensión de obras en Puerto Brisa, Guajira. Página web de la Cámara de Representantes de la República de Colombia. [Fecha de consulta: 14 de junio de 2007]. Disponible en: <<http://abc.camara.gov.co/camara/site/artic/20070614/pags/20070614103743.html>>

estructura argumental de sus peticiones. En este sentido, la concepción de su territorio ancestral se ha puesto en riesgo.

Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada han manifestado su preocupación por el futuro medioambiental de la Sierra Nevada, y es tanto una declaración cultural como una exigencia legal para que se respete su territorio tradicional y su autonomía. Han dejado explícita la insistencia en que, aunque no se oponen a la visión del desarrollo de la sociedad regional y nacional, debe quedar clara su intención de definir lo que se debe hacer o no en su territorio, amparados por las leyes colombianas y los tratados internacionales. Y es este aspecto, el legal, el que pretenden hacer respetar mediante el ejercicio de sus derechos constitucionales, con una visión cultural a la cual, advierten, no tienen intención de renunciar.²³⁹

5.2. LA LEY FORESTAL

En diciembre de 2005 fue publicado, en la página oficial de la Presidencia de la República de Colombia, un documento firmado por Andrés Felipe Arias Leiva, ministro de Agricultura y Desarrollo Rural. Con el título de “Ley Forestal: Urgente necesidad”, el ministro Arias expuso en él las consideraciones según las cuales resultaba, más que altamente conveniente, imprescindible la aprobación de

²³⁹ MÚNERA, Liliانا. A palabras sabias...oídos sordos. En: Página web de Actualidad Colombiana. Edición N° 452, [Fecha de consulta: 19 de junio de 2007]. Disponible en: <<http://www.actualidadcolombiana.org/boletin.shtml?x=2273>>

un estatuto forestal que corrigiese una serie de problemas que especificaba en el documento.²⁴⁰ Incluyó una serie de datos con los cuales pretendió aclarar por qué el sector forestal se encontraba en un estado de postración preocupante, inquietud que se acrecentaba, según su apreciación, por el hecho de que, efectivamente, sí existían mercados para los productos maderables que se produjesen en el país.

Esta situación resultaba incomprensible, de acuerdo con sus consideraciones, en una nación que, como la colombiana, presentaba un alto potencial de desarrollo, creación de riqueza y generación de empleo en el agro. Los datos aportados por el ministro Arias incluían las cifras sobre los suelos con aptitud forestal en Colombia, que alcanzaban los 67 millones de hectáreas. De éstas, unas 25 millones, cerca del 37,3%, eran aptas para la reforestación comercial altamente productiva, sin contar los bosques de conservación. La preocupación del ministro Arias radicaba esencialmente en que, de todas estas tierras, sólo 189.000 hectáreas (un 0,28%) correspondían a plantaciones forestales comerciales.

Para respaldar su intranquilidad, comparó estos resultados con los de Chile, país al cual presentó como un paradigma digno de considerar por haber exportado, en el 2004, productos maderables por un monto que alcanzó los 2.400'000.000 de dólares, pese a que su superficie maderable era solamente de 5'000.000 de hectáreas, frente a los exiguos 61'000.000 de dólares producidos

²⁴⁰ Página web de la Presidencia de la República de Colombia. [Fecha de consulta: 18 de diciembre de 2005].
Disponible en: <<http://www.presidencia.gov.co/columnas/columnas134.htm>>.

por el comercio de especies forestales en el caso colombiano. La preocupación del ministro, que representaba la inquietud general del gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, podría expresarse así: ¿Por qué si, según los datos suministrados por la FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations), el mundo requerirá de unos 140 millones de metros cúbicos de madera en el año 2010, Colombia estaba desaprovechando una oportunidad comercial que, como ésta, podría generar considerables riquezas adicionales, a pesar de su privilegiada ubicación geográfica y la apreciable diversidad de especies de alto valor comercial? ¿A qué se debían los bajos resultados producidos hasta entonces?

Como el problema no era una cuestión de mercado, pues éste ya existía y demandaba altas producciones, debían buscarse las causas de tal desidia hacia el interior. El gobierno de Uribe Vélez ya había aprobado, en los años 2002 y 2003, los artículos 18° de la Ley 788, y 31° de la Ley 812, respectivamente, por medio de los cuales estableció exenciones tributarias para impulsar el sector maderero. Creó también un fondo de capital de riesgo en FINAGRO (Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario), para que fueran invertidos cerca de treinta mil millones de pesos en el comercio del sector forestal y propuso un incremento del cien por ciento en los recursos para este programa en el 2006.²⁴¹

²⁴¹ El 8 de noviembre de 2003 el gobierno colombiano anunció la creación del Fondo de Capital de Riesgo Agrario, administrado por el Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario (FINAGRO), el cual iniciaría sus funciones en el 2004 con una serie de proyectos de reforestación en el Cesar y de palma de aceite en el sur de Bolívar. El ministro de Agricultura y Desarrollo Rural

El propio ministro Arias expuso estos datos en un intento por encontrar el fondo real del problema. Si la cuestión no era debida ni a la inexistencia de un mercado externo ni a la de los incentivos internos, entonces ¿dónde se encontraba el elemento a atacar? Para el ministro, eran dos los problemas. El primero, un conflicto de competencias entre las diferentes entidades públicas involucradas en el manejo del sector forestal. El segundo, una preocupante inestabilidad jurídica, sin reglas ni garantías claras para los inversionistas.²⁴²

Al ser identificados los dos elementos críticos, estos se presentaron en el texto como los factores que justificarían, según Arias, el impulso a un proyecto de Ley que el gobierno consideraba la solución más adecuada al respecto. Se trataba de una propuesta de Estatuto Forestal que, consecuente con los puntos claves a corregir, lograría, por un lado, reunir todas las disposiciones relacionadas con el sector bajo la tutela del Ministerio de Ambiente, como único ente rector de la política de protección forestal. Por otro lado, lo que a la postre podría resultar más seductor para la inversión en el sector, es que garantizaría el derecho a cosechar las plantaciones y los productos obtenidos. Pero también planteaba una ventaja

de ese entonces, Carlos Gustavo Cano, afirmó que el objetivo de este Fondo era el de estimular la integración de los productores, especialmente los más débiles y pequeños, para acompañarlos en el proceso de producción. Igualmente, que el gobierno consideraba que no se debía seguir impulsando una agricultura primaria de pequeños agricultores porque así estos permanecían aislados de posibles recursos y del mercado de capitales. Página web de la Presidencia de la República de Colombia. [Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2008]

Disponible en: <<http://www.presidencia.gov.co/cne/noviembre/08/11112002.htm>>

²⁴² Cita el ministro Arias en el mismo documento, como ejemplo, el caso del inversionista de una plantación forestal que, tras diez años de haber sido sembrada, no puede explotarla comercialmente porque una CAR (Corporación Autónoma Regional) decide declarar esa plantación como bosque de conservación, en un proceso que es llamado en otros países expropiación, y que constituye un factor de riesgo para la inversión económica.

adicional para la inversión, que consistía en que los volúmenes aprovechables de bosque podrían presentarse como garantía real en las operaciones de financiamiento del sector forestal.

Finalizaba el documento del ministro Arias con un llamado urgente para que esta Ley fuese aprobada, en bien de la economía colombiana y, específicamente, del sector forestal. Remataba enfatizando la conveniencia que su pronta aplicación traería al campo colombiano ocupado lícita y pacíficamente, pero sobre todo, en beneficio de los habitantes de las zonas forestales, aquellos que dependían de los bosques para subsistir, y ante quienes no se presentaba una fuente estable de ingresos lícitos. El citado texto fue percibido por muchos de los afectados por la probable Ley como una serie de consideraciones personales del funcionario, para justificar su insistencia en el proceso de aprobación de la Ley dentro del período legislativo del 2005. Pero, para algunos sectores, se evidenciaba en él un mensaje directo del Gobierno nacional que pretendía mostrar esta Ley como la única salida posible al problema de gran parte del sector colombiano, esto es, el campesino.

Sin embargo, detrás de estos insistentes llamados finales, pueden entreverse otras lecturas. Sostenía implícitamente el documento que, para la mayor parte de la población que habita las zonas forestales, la función e importancia del territorio radicaba, de manera prioritaria, en que de éste pudiese sacarse provecho económico. Es más, asumía que la función del territorio estaba inevitablemente ligada al usufructo económico, por encima de cualquier otra consideración. También podía interpretarse la idea de que el gobierno del

presidente Uribe Vélez consideraba que la razón fundamental del bajo nivel de la calidad de vida de los habitantes de estos sectores campesinos se debía a la imposibilidad de atraer fuertes inversiones, y a que el bosque, en sí, no constituía una garantía jurídica real. En consecuencia, se argumentaba que estos pobladores, en la situación de ese momento, no encontraban una opción distinta, para sobrevivir o aumentar sus precarios recursos, que la de recurrir a la estructura de los negocios ubicados por fuera de la Ley.

Pero hay otra cuestión contenida en el comunicado que podría resultar más inquietante aun. En uno de los apartes, poco antes de sintetizar las conclusiones, el ministro Arias afirmó que no existían argumentos válidos entre las críticas provenientes de varios sectores sociales y analistas especializados en el tema, quienes citaban recurrentes contradicciones entre lo propuesto desde el Ministerio de Agricultura con una serie de leyes concernientes a los derechos fundamentales del pueblo, en general, y de las minorías indígenas y afrocolombianas, en particular. Se remitió a afirmar, escuetamente y sin detalles aclaratorios, que ninguno de los apartes de la Ley contrariaba los intereses que, según sus críticos, eran ignorados en la propuesta.

Efectivamente, como el ministro Arias señaló, al menos dos leyes promulgadas recientemente contenían ciertas exenciones para incentivar la participación de capitales en el sector forestal. Sin embargo, como también indicó el funcionario, estas no surtieron el efecto deseado por el gobierno Uribe Vélez. En el caso de la Ley 788, expedida el 27 de diciembre de 2002, se estableció una

serie de normas de exención, en materia tributaria y penal, del orden nacional y territorial. El artículo 18° de esta Ley adicionó al Estatuto Tributario una serie de nuevas rentas exentas que incluían, en el numeral 6, lo siguiente:

“Aprovechamiento de nuevas plantaciones forestales, incluida la guadua, según la calificación que para el efecto expida la corporación autónoma regional o la entidad competente.

En las mismas condiciones, gozarán de la exención los contribuyentes que a partir de la fecha de entrada en vigencia de la presente Ley realicen inversiones en nuevos aserríos vinculados directamente al aprovechamiento a que se refiere este numeral.

También gozarán de la exención de que trata este numeral, los contribuyentes que a la fecha de entrada en vigencia de la presente ley, posean plantaciones de árboles maderables debidamente registrados ante la autoridad competente. La exención queda sujeta a la renovación técnica de los cultivos”.

Por otro lado, la Ley 812 de 2003, sancionada el 26 de junio,²⁴³ aprobó el Plan de Desarrollo 2003-2006 Hacia un Estado Comunitario, con cuatro objetivos específicos sintetizados así: primero, brindar la seguridad democrática que haga

²⁴³ El Plan de Desarrollo 2003-2006 fue publicado en el DIARIO OFICIAL, AÑO CXXXIX, N. 45231, 27. JUNIO. 2003. p. 19.

viable la democracia y afiance la legitimidad del Estado; segundo, impulsar el crecimiento económico sostenible y la generación de empleo; tercero, construir equidad social, mejorando la distribución del ingreso y el crecimiento económico; cuarto, incrementar la transparencia y eficacia del Estado. Para ejecutar el Plan, el capítulo IV estipuló, entre los mecanismos de ejecución para el sector de la agricultura y el desarrollo rural, lo siguiente:

“Artículo 31°. Incentivo forestal. Los contribuyentes del impuesto sobre la renta obligados a presentar declaración de renta dentro del país, que establezcan nuevos cultivos forestales tienen derecho a descontar del monto del impuesto sobre la renta hasta el 30 por ciento (30%) de la inversión certificada por las Corporaciones Autónomas Regionales o la Autoridad Ambiental competente, siempre que no exceda del veinte por ciento (20%) del impuesto básico de renta determinada por el respectivo año o período gravable”.

Ambas leyes entraron a apoyar las condiciones bajo las cuales se intentaría fomentar el desarrollo del sector forestal, específicamente, luego de que en 1990 se creó el Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario, FINAGRO, a través de la Ley 16, para sustituir el Fondo Financiero Agropecuario. La nueva entidad, gestada por el entonces Ministro de Agricultura Gabriel Rosas Vega, fue fundada ante la necesidad de establecer un ente autónomo que manejara los

recursos de crédito del sector rural que, hasta entonces, se encontraban dispersos en otros organismos que los concebían y asignaban simplemente como una variante complementaria de la política macro económica del gobierno a través del Banco de la República. Las nuevas funciones del organismo se enfocaron en el suministro de recursos crediticios especiales para la agricultura, la ganadería y el sector forestal, y se sintetizaron en una reformulación de la política de crédito para el sector agropecuario, así como la consecuente coordinación y racionalización de los recursos.²⁴⁴ Posteriormente, en 1993, se sancionó la Ley 101, que incluía un artículo modificadorio sobre el objetivo de FINAGRO. Éste, el artículo 26°, estableció:

“El objetivo de FINAGRO será la financiación de las actividades de producción en sus distintas fases y comercialización del sector agropecuario, a través del redescuento de las operaciones que hagan las entidades pertenecientes al Sistema Nacional de Crédito Agropecuario u otras instituciones bancarias, financieras, fiduciarias y cooperativas,

²⁴⁴ El decreto 312 del 1° de febrero de 1991 especificó que, para efectos de la Ley 16 de 1990, se entendería por pequeño productor a la persona natural que, con su cónyuge, poseyera activos totales no superiores a seis millones de pesos, dato que sería comprobado por un balance comercial elaborado con una antelación no mayor a los 90 días de la solicitud del crédito. Para los usuarios de la Reforma Agraria no se computaría el valor de la tierra dentro de los activos totales, y condicionó la calificación como pequeño productor agropecuario a que la persona mantuviese no menos del 75% de sus activos invertidos en el sector agropecuario. También precisó que los posibles beneficiarios del crédito a los pequeños productores, las Empresas Comunitarias, las Asociaciones de Usuarios de Reforma Agraria, del Plan Nacional de Rehabilitación, del Programa DRI, y de otras modalidades de asociación en la cuales sus miembros clasificaran individualmente como pequeños productores.

debidamente autorizadas por la Superintendencia Bancaria, o mediante la celebración de convenios con tales instituciones, en los cuales se podrá pactar que el riesgo sea compartido entre FINAGRO y la entidad que accede al redescuento”.²⁴⁵

En 1995, por medio del Decreto 892, fueron reformados los estatutos de FINAGRO, con modificaciones que habían sido aprobadas en la asamblea general de accionistas que se celebró el 29 de marzo de ese mismo año.²⁴⁶ En términos generales, el artículo 5° de este Decreto amplió lo consignado en el artículo 26° de la Ley 101 –que a su vez había modificado el artículo 8° de la Ley 16 de 1990–, al concederle atribuciones que, se asumió, se correspondían con su objeto social. Estas operaciones y funciones fueron:

1. Captar ahorro interno, mediante la emisión de cualquier clase de títulos, previa autorización de la Junta Directiva del Banco de la República, para lo cual podrá administrar directamente las emisiones de títulos o celebrar para este fin los contratos de fideicomiso, garantía, agencia o pago a que hubiere lugar.

²⁴⁵ Así quedó el texto consignado en el artículo 8° del Capítulo II, Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario, de la Ley 16 del 22 de enero de 1990, por la cual se constituyó el Sistema Nacional de Crédito Agropecuario y se creó el Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario.

²⁴⁶ Entre las modificaciones se incluyó un artículo que consideraba la duración de la entidad. Se especificó que ésta sería de 100 años a partir de su fundación, contemplando la posibilidad de su prorrogación, según los términos legales y estatutarios. Decreto 892 de 1995, Artículo 6°.

2. Celebrar operaciones de crédito externo con sujeción a las disposiciones que reglamenten ese endeudamiento para las entidades financieras.
3. Redescotar las operaciones que efectúen las entidades que integran el Sistema Nacional de Crédito Agropecuario y las demás entidades bancarias, financieras, fiduciarias y cooperativas debidamente autorizadas por la Superintendencia Bancaria.
4. Celebrar convenios con las entidades debidamente autorizadas por la Superintendencia Bancaria, con el fin de destinar recursos a programas específicos de fomento y desarrollo agropecuario, previamente aprobados por la Comisión Nacional de Crédito Agropecuario.
5. Adquirir los bienes que sean necesarios para el desarrollo de sus operaciones, negocios y la prestación de servicios.
6. Realizar los actos, contratos y operaciones civiles, laborales, comerciales y, en general, cualquier actuación indispensable para ejercer los derechos y adquirir las obligaciones que legal y contractualmente se deriven de su existencia y funcionamiento o que legalmente se le atribuyan.
7. Administrar el Fondo Agropecuario de Garantías creado por la Ley 21 de 1985.
8. Previo concepto favorable de la Comisión Nacional de Crédito Agropecuario, otorgar financiación directa a los Fondos de Estabilización de Precios de Productos Agropecuarios y Pesqueros, siempre y cuando respalden sus obligaciones crediticias correspondientes mediante aval o

garantía expedidos a favor de FINAGRO por entidades financieras autorizadas para tal efecto por la Superintendencia Bancaria.

9. Otorgar el Incentivo a la Capitalización Rural a través de los intermediarios financieros, instituciones fiduciarias o cooperativas.
10. Administrar los recursos que se asignen para atender el otorgamiento de los Certificados de Incentivo Forestal.
11. Excepcionalmente y previo concepto de la Comisión Nacional de Crédito Agropecuario, otorgar financiación directa a los fondos ganaderos siempre y cuando respalden las obligaciones crediticias correspondientes mediante aval o garantía expedidos a favor de FINAGRO por entidades financieras autorizadas para tal efecto por la Superintendencia Bancaria.

Junto con la creación de FINAGRO aparecieron otras disposiciones cuya función era la de ampliar y definir, aún más, las posibilidades de financiación del sector agrario. La Ley 69 de 1993, que creó el Fondo Nacional de Riesgos Agropecuarios, estableció el seguro agropecuario como herramienta para incentivar y proteger la producción de alimentos y mejorar las condiciones del sector rural.²⁴⁷ El seguro se estableció para cumplir con una labor específica, la de proteger las inversiones financiadas con créditos provenientes del Sistema

²⁴⁷ Ley 69 del 24 de agosto de 1993. Por la cual se establece el seguro agropecuario en Colombia, se crea el Fondo Nacional de Riesgos Agropecuarios y se dictan otras disposiciones en materia de crédito agropecuario. Esta Ley fue sancionada por el presidente César Gaviria Trujillo y por los ministros de Hacienda y Crédito Público, Rudolf Hommes Rodríguez, y de Agricultura, José Antonio Ocampo Gaviria.

Nacional de Crédito Agropecuario y la inversión del mismo productor. La estrategia era la de prever las necesidades del producto y garantizar el nexo nacional e internacional para su comercialización. La misma Ley facultó a una serie de entidades, públicas y privadas, para la expedición de las respectivas pólizas y para que asumieran los riesgos del seguro, siguiendo las normativas trazadas por el gobierno. A su vez, al Fondo Agropecuario de Garantías le fue permitido nutrirse de fuentes públicas y privadas, especificando que los recursos provenientes de la Nación, según lo dispuesto en el artículo 9° de la Ley 16 de 1990, no podrían ser menores al 51% del capital pagado a FINAGRO.

En 1994 se sancionó la Ley 139, que creó el Certificado de Incentivo Forestal, CIF, con la cual el Estado pretendió reconocer las ventajas de promover inversiones directas en nuevas plantaciones forestales de carácter protector-productor en terrenos considerados de aptitud forestal. Estos certificados podían ser utilizados por personas naturales o jurídicas de carácter privado, así como entidades descentralizadas municipales o distritales, que se comprometieran con el cumplimiento de un Plan de Establecimiento y Manejo Forestal, según los términos señalados por esta Ley, y bajo la coordinación del Comité Asesor de la Política Forestal.²⁴⁸ Los recursos para la adjudicación de estos certificados serían

²⁴⁸ La creación del Comité Asesor de Política Forestal está especificada en el Artículo 16 de la Ley 139 de 1994, y señala, como su función principal, la coordinación de la ejecución de las políticas relacionadas con el subsector forestal. El Comité estaría conformado por el Ministro del Medio Ambiente –quien sería reemplazado por el Ministro de Agricultura hasta la formación del Ministerio del Medio Ambiente–, el ministro de Agricultura o su delegado, el gerente del Instituto Colombiano Agropecuario o su delegado, el jefe de la Unidad de Desarrollo Agrario del Departamento Nacional de Planeación, un representante de las corporaciones autónomas regionales, el Presidente de la

manejados por FINAGRO, pero el artículo 7° de la Ley abrió la puerta para que la administración y captación de los recursos pudiera ser delegada a otras entidades no especificadas en el texto.

Sin embargo, fue el decreto 1824 de 1994 el que, al entrar a reglamentar la Ley 139, definió los conceptos centrales que ésta contemplaba, especificó la distribución de los recursos, planteó la determinación de los costos del Proyecto de Reforestación y cuantía del Certificado de Incentivo Forestal según lo establecido por el Ministerio de Agricultura, y especificó las funciones del Consejo Directivo de Incentivo Forestal, así como la proveniencia de los recursos del Fondo y sus costos operativos. Determinó también las reglas para la adjudicación de los proyectos beneficiarios, y la información necesaria para el desarrollo y aprobación de los proyectos de reforestación dentro del Plan de Establecimiento y Manejo Forestal. Mientras que en el capítulo primero, sobre las definiciones, programación y administración del Incentivo Forestal, el decreto estableció la interpretación que el gobierno daba con respecto a los componentes sobre los cuales tendría efecto el Certificado, en el capítulo IV buscó especificar lo que ella entendía como las áreas de aptitud forestal y las especies forestales. Así, el artículo 1° presentó las siguientes definiciones:

Asociación Colombiana de Reforestadores, Acofore, el Presidente de la Corporación Nacional de Investigación y Fomento Forestal, el Director del Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional, el Presidente de la Asociación Colombiana de Estudios Vegetales "in vitro", un representante de las Organizaciones No Gubernamentales de Carácter Ambiental y un representante de la Asociación de Secretarios de Agricultura.

ESPECIE FORESTAL:

Vegetal leñoso, compuesto por raíces, tallo, ramas y hojas, cuyo objetivo principal es producir madera apta para estructuras, tableros, chapas, carbón, leña celulosa u otros productos tales como aceites esenciales, resinas y taninos.

ESPECIE FORESTAL AUTOCTONA:

Es aquella especie que por su distribución natural y origen, ha sido reportada dentro de los límites geográficos del territorio nacional.

ESPECIE FORESTAL INTRODUCIDA:

Es aquella especie cuyo origen proviene de un área de distribución natural diferente a los límites del territorio nacional.

PLANTACION FORESTAL PROTECTORA-PRODUCTORA:

Es aquella establecida en un terreno con una o más especies arbóreas, para producir madera u otros productos.

PLAN DE ESTABLECIMIENTO Y MANEJO FORESTAL -PEMF-:

Estudio elaborado con el conjunto de normas técnicas que regulan las acciones a ejecutar en una plantación forestal, con el fin de establecer, desarrollar, mejorar, conservar y cosechar bosques cultivados de acuerdo con los principios de utilización racional y rendimiento sostenible de los recursos naturales renovables y del medio ambiente.

ELEGIBILIDAD:

Es la etapa que tiene como finalidad determinar si un proyecto de reforestación y la persona natural o jurídica que lo desarrolle son susceptibles de obtener el incentivo forestal.

OTORGAMIENTO:

Es el reconocimiento del derecho al Incentivo Forestal en favor de una persona natural o jurídica que haya evidenciado el cumplimiento de los términos y condiciones definidos en la Ley 139 de 1994 y el presente Decreto reglamentario.

PAGO:

Es la entrega al beneficiario de los recursos monetarios derivados del incentivo forestal una vez cumplidas las obligaciones originadas por el otorgamiento del mismo.

En los artículos correspondientes al capítulo IV quedaron consignadas, como criterios de delimitación de las Áreas de Aptitud Forestal y las Especies Forestales:

“Artículo 24°. Zonificación de suelos de aptitud forestal. La entidad encargada del manejo y administración de los recursos naturales renovables y del medio ambiente, deberá realizar la zonificación de los suelos de aptitud forestal para su respectiva jurisdicción, en un plazo no mayor de doce (12) meses contados

a partir de la publicación en el DIARIO OFICIAL del presente Decreto Reglamentario.²⁴⁹

No obstante lo anterior y mientras se realiza dicha zonificación, se tendrá como base el mapa indicativo de zonificación de áreas forestales de Colombia elaborado por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

Artículo 25°. Modificación de la zonificación. Las personas naturales o jurídicas que deseen obtener la calificación de terrenos de aptitud forestal, cuyo predio no esté comprendido dentro de la zonificación establecida deberán presentar una solicitud acompañada del correspondiente PEMF ante la entidad encargada del manejo y administración de los recursos naturales renovables y del medio ambiente competente, según la ubicación del predio, la cual tendrá un plazo de 30 días calendario para pronunciarse, contados desde la fecha de recepción de la solicitud respectiva, sobre la modificación de la zonificación. El costo de la visita será con cargo al solicitante.

Artículo 26°. Especies aptas para proyectos de reforestación. Las plantaciones de un proyecto de reforestación se harán con especies arbóreas

²⁴⁹ El decreto 1824 fue sancionado el 3 de agosto de 1994 por el presidente César Gaviria Trujillo, el Viceministro de Hacienda y Crédito Público encargado de las funciones del Despacho del Ministro de Hacienda y Crédito Público, Héctor José Cadena Clavijo, el Ministro de Agricultura y Desarrollo Rural, José Antonio Ocampo Gaviria, y el Ministro del Medio Ambiente, Manuel Rodríguez Becerra.

autóctonas o introducidas que produzcan principalmente, aunque no exclusivamente, material maderable.

El Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, mediante resolución elaborará el listado de las principales especies maderables utilizables en proyectos de reforestación, indicando cuáles de ellas son autóctonas y cuáles introducidas. Así mismo, será competencia del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural determinar cuáles de las especies arbóreas que no figuren en el listado, son apropiadas para dichos proyectos, señalando su condición de autóctonas o introducidas.

Artículo 27°. Calificación de especies introducidas como autóctonas. Para que un proyecto de reforestación con especies forestales introducidas pueda beneficiarse con un incentivo similar al establecido para las especies forestales autóctonas conforme al artículo 4º de la Ley 139 de 1994 será necesario que se demuestre como resultado de estudios científicos o de investigación aplicada que la especie presenta calidades excepcionales para poblar y conservar suelos y de regular aguas”.

El otorgamiento de subsidios para la compra de tierra, como crédito no reembolsable, fue cargado al presupuesto del INCORA, como lo estipuló la Ley 160 de 1994.

5.2.1. Primeras críticas

Fueron muchos los debates académicos que se lanzaron a la tarea de analizar las implicaciones de este cuestionable proyecto de Ley que había emprendido el gobierno del presidente Uribe Vélez, no sólo en los ámbitos de las organizaciones étnicas sino también en los medioambientales y jurídicos. Importante como los demás, por la profundidad de sus análisis, fue el Foro Nacional Ambiental desarrollado a mediados del 2005.²⁵⁰ En esta ocasión, el Foro fue convocado por el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, con el apoyo de la WWF y el Programa Colombia Forestal de la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (USAID). Esta discusión debía abrirse para cumplir con lo establecido por la legislación colombiana, y para tal efecto se intentó establecer una comunicación entre las entidades del Gobierno nacional, el Congreso de la República, las comunidades indígenas y afrocolombianas, las organizaciones ciudadanas no gubernamentales del sector ambiental y la comunidad en general. Sin embargo, los resultados parecieron desalentadores.

En la Gaceta del Congreso del 13 de junio de 2005, fue publicado el texto definitivo a partir del cual se desarrollaría el segundo debate del Proyecto de la

²⁵⁰ El Foro Nacional Ambiental se inició en 1997 con la intención de crear un espacio de carácter permanente para la reflexión en torno a la integración de la dimensión ambiental a las políticas de desarrollo en Colombia. Es una alianza de la que hacen parte Ecofondo, la Fundación Alejandro Ángel Escobar, la Friedrich Erbert Stiftung en Colombia –FESCOL–, la Fundación Natura, GTZ–Cooperación Alemana al Desarrollo Programa Ambiental, Tropenbos Internacional Colombia, y la Facultad de Administración de la Universidad de Los Andes.

Ley Forestal. Unas semanas después, en agosto de 2005, fue dado a conocer públicamente un documento en el cual se exponían una serie de consideraciones críticas al proyecto que cursaba en el Congreso de la República. Con el título *"Comentarios al texto definitivo para Segundo Debate al Proyecto de Ley Numero 264 –Cámara de Representantes–, por medio del cual se expide la Ley General Forestal"*, los firmantes expresaron su preocupación ante las inconsistencias que el proyecto presentaba en el marco de la legislación ambiental vigente en ese momento.²⁵¹ Este documento no era otra cosa que las conclusiones críticas de las evaluaciones recogidas en el marco de un debate que acabó siendo una estrategia donde la discusión, en la que harían parte todos los interesados, fue sustituida por una estratagema informativa que al final desconocería todas las advertencias que se hicieron con respecto a las graves fallas del proyecto de Ley Forestal.

La crítica del documento se dividía en dos partes, una de carácter sustantivo y otra procedimental. Como deficiencias sustantivas apreciaron doce puntos específicos que empezaban desde el título mismo del proyecto, pues no

²⁵¹ Este texto fue la base para la publicación posterior, en septiembre de 2005, del Policy Paper 9 del Foro Nacional Ambiental, que se analizará más adelante. El documento original fue firmado por Manuel Rodríguez Becerra, Juan Mayr, Martha Cárdenas, Francisco González, Alberto Galán, y por las siguientes organizaciones: ASDES, la Asociación Red Colombiana de Reservas Naturales de la Sociedad Civil, CECOIN, el Centro de Investigaciones Etnobiológicas, la Corporación Apoyo, ECOFONDO, la Fundación Alejandro Ángel Escobar, la Fundación GAIA Amazonas, la Fundación Horizonte Verde, la Fundación Natura, el Grupo de Trabajo para la Certificación Forestal Voluntaria (CTCFV), el Grupo Semillas, ILSA, el Proceso de Comunidades Negras (PCN), el Programa Pacífico/Swissaid y WWF Colombia. Página web de la Organización Semillas. [Fecha de consulta: 3 de marzo de 2006]. Disponible en: www.semillas.org.co/aa/img_upload/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/comentarios_ley_forestal_agosto_25.pdf

podía pensarse en una Ley General si en ésta faltaban desarrollos mínimos en temas claves como la conservación, la protección, la restauración del ecosistema forestal y los bienes y servicios ambientales ligados a éste. En consecuencia, una Ley que priorizaría, evidentemente, la producción de la madera y su aprovechamiento no podía ser considerada como una legislación de carácter general.

El proyecto, según exponían los firmantes, citaba al Plan Nacional de Desarrollo Forestal reconociendo su función orientadora de la política forestal del país. Pero la propuesta legislativa enfatizaba, casi exclusivamente, la importancia de los sistemas agrosilvopastoriles, generando la confusión de si el Plan Nacional de Desarrollo Forestal (PNDF) también le otorgaba la misma trascendencia o no. Esto resultaba ser un error, debido a que el Plan aprobado por el Conpes 3125 del 27 de junio de 2001 consideraba de manera integral los diferentes tópicos relacionados con la conservación, manejo, aprovechamiento y ordenación de los ecosistemas forestales. De esta manera, el proyecto inicialmente citaba al PNDP, pero al final terminaba ignorándolo, o al menos aplicándolo cortamente, especialmente en lo concerniente con la conservación *in situ* y *ex situ* de la biodiversidad y la restauración y rehabilitación de ecosistemas forestales.

Continuaba el texto recordando a la Convención de Diversidad Biológica, aprobada por el Estado colombiano mediante la Ley 165 de 1994, según la cual "el ecosistema es un complejo dinámico de comunidades vegetales, animales y microorganismos, y su medio no viviente que interactúan como una comunidad

funcional" (Artículo 2º), definición que era muy distinta a la presentada en el Proyecto, el cual entendía al bosque natural como "un ecosistema compuesto por árboles y arbustos con predominio de especies autóctonas, en un espacio determinado y generado por sucesión natural" (Artículo 15). Siendo así, y teniendo en cuenta el compromiso de Colombia con la mencionada Convención, de índole internacional, no resultaría coherente que dicha Ley no adoptara ni el mismo lenguaje ni los mismos conceptos, y que, menos aun, ignorase el enfoque ecosistémico del Convenio.

Sostenía también el documento crítico que, según lo que especifica el Código de Recursos Naturales Renovables (CNRNR), sobre el manejo de suelos forestales, el suelo y el bosque son concebidos como una unidad indisoluble, lo cual resultaba muy distinto al reconocimiento del suelo forestal del Proyecto de Ley. Este suelo forestal se constituiría, de acuerdo con el texto de la propuesta legislativa, en un derecho real autónomo con respecto del suelo, cuyo propósito se reduciría a instituirlo como prenda de garantía comercial del endeudamiento. Se trataría de un retroceso a la concepción del Código Civil de 1887, que había sido sustituida en 1974 por la legislación ambiental que había creado el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente, mediante el Decreto 2811 del 18 de diciembre, debido a que no resultaba ni conveniente ni convincente reemplazar un código de protección y regulación ambiental que se presentaba claro y coherente.

Con esto se estaría configurando una sustracción del marco regulatorio ambiental general y de la concepción del manejo integral de los ecosistemas forestales, la cual considera al bosque un sistema complejo, al desconocer las políticas ambientales aprobadas a partir de la Ley 99 de 1993, legislación que, a su vez, retomaba las consideraciones de la Conferencia de Río de Janeiro de 1992. Las políticas ignoradas serían las de Biodiversidad, de Bosques, el Plan Verde y el Plan de Desarrollo Forestal, y produciría vacíos jurídicos en la legislación sobre la diversidad biológica y étnica, la cual implica una regulación integrada y no descompuesta de los bosques. Esta descomposición de criterios era evidente, según los opositores de la propuesta, en la ausencia o diversa interpretación de términos, expresiones y conceptos básicos, que diferían de los utilizados en el marco de la legislación para la protección ambiental en Colombia y en el exterior.²⁵²

Fallaba también el Proyecto de Ley en la falta de precisión sobre los criterios para la aplicación de las tasas de aprovechamiento forestal, si es que así lo especificaba el artículo 338° de la Constitución de 1991. No fijaba ni el sistema, ni el método, ni su reparto. Tampoco concebía un régimen de sanciones a quien infringiera las normas sobre protección, manejo, aprovechamiento, movilización y

²⁵² El PNDF aprobado por el Conpes 3125 de 2001 habla del ecosistema y no de un recurso forestal en particular. El Plan Verde o Plan Estratégico para la Restauración y el Establecimiento de Boques, buscaba promover la restauración de ecosistemas degradados. La Declaración No vinculante de Principios sobre Ordenación, Conservación y Desarrollo Sostenible de todo tipo de Bosques, suscrita en Río de Janeiro en 1992, reconoce la importancia de los bosques en la protección de ecosistemas frágiles, así como de cuencas hidrográficas y el agua dulce. El Convenio de Diversidad Biológica observa la aplicación del enfoque ecosistémico en la ordenación de los bosques.

las otras actividades vinculadas con los bosques naturales y plantados, dejando en manos de otra instancia una función que, como lo es la determinación de sistemas de multas y decomisos, debe ser fijada por el legislador.²⁵³

Ante el proceso de descentralización institucional propiciado por la Constitución Política de 1991, el Proyecto de Ley daría un paso hacia atrás al generar una posible inconsistencia entre las regiones, las comunidades étnicas y el nivel central. Por ejemplo, el autogobierno reconocido constitucionalmente de las comunidades indígenas, de acuerdo con sus tradiciones y costumbres, y el establecimiento de las Entidades Territoriales Indígenas, perderían el espíritu legal bajo el cual fueron concebidas. Sucedería lo mismo con el derecho a la propiedad colectiva de las comunidades negras que han ocupado tierras baldías, en la cuenca del Pacífico. El documento de los críticos sostenía que, ante todo esto, el establecimiento de un Régimen Forestal Nacional desvirtuaría los desarrollos normativos a los que se había llegado en un proceso que denostaba importantes avances en lo relacionado con la descentralización y la autonomía de las regiones, al desconocer las particularidades ambientales, sociales, culturales y económicas referidas en el Decreto 1791.

El proyecto también le permitiría al Estado eludir su responsabilidad como garante del desarrollo sostenible del país, así como la conservación y restauración de ecosistemas frágiles, al entregar su papel a agentes privados más estimulados

²⁵³ Sentencia C-710 de 2001, bajo la ponencia del magistrado Jaime Córdoba Treviño, relacionada con el título de Sanciones, parágrafo 3° del artículo 85 de la Ley 99 de 1993.

por la rentabilidad económica que por otra cuestión. No se entendía por qué se debilitaba, en la propuesta legislativa, al Ministerio del Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT), para ceder buena parte de sus funciones al Consejo Nacional Forestal, ya que consideraban que éste no estaría apto para realizar el papel que se le asignaría, como también porque con ello se atomizaría la autoridad ambiental nacional.

A pesar de lo numeroso de las consideraciones críticas hacia el proyecto, es necesario observar con mayor detenimiento el análisis del llamado vuelo forestal. Más allá de lo que se ha mencionado, la concepción de vuelo forestal como un supuesto componente independiente del suelo, que rompe la esencia de la complejidad ecosistémica, terminaría vulnerando los derechos alcanzados por las comunidades étnicas sobre los territorios que habitan y sus recursos naturales. Entendiendo que estos territorios gozan constitucionalmente de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad, es decir, que no se pueden establecer tratos comerciales con ellos, no resultaba aceptable que el proyecto, al consagrar el vuelo forestal, desarrollara una apología de la explotación comercial del patrimonio. Porque no sólo se trataba de responder congruentemente a las disposiciones de la Carta Política o de las sentencias de la Corte Constitucional,²⁵⁴

²⁵⁴ La Sentencia T-188 de 1993, cuyo ponente fue el magistrado Eduardo Cifuentes Muñóz, vinculó el concepto de territorio con la subsistencia y el desarrollo del grupo étnico, al afirmar que el derecho de la propiedad colectiva sobre los territorios indígenas es esencial para la conservación de las culturas y los valores espirituales de las comunidades, que incluyen el elemento integrante de la cosmovisión y la religiosidad.

sino también de asumir los compromisos internacionales que el Estado colombiano había ratificado, como el Convenio 169 de la OIT.²⁵⁵

Este mismo Convenio indicaba la obligación de consultar a los pueblos afectados por toda disposición, a través de procedimientos apropiados y mecanismos representativos, con la garantía de que sus apreciaciones tendrían el mismo valor, y con la intención de alcanzar acuerdos que permitieran la implementación de las medidas propuestas, sin desmedro de los derechos ratificados.²⁵⁶ También insistía en que con estas actividades no se trataba de cumplir con una función informativa sino participativa, basada en la buena fe de los actores. No podría considerarse como consulta válida, por tanto, una simple notificación o información, sino sólo la concertación a través de los representantes autorizados por las comunidades.²⁵⁷ Como estas actividades de consulta, cuyo cumplimiento está insistente y debidamente reglamentado por las leyes nacionales e internacionales, no se desarrollaron de manera coherente antes de la radicación del Proyecto de Ley Forestal ante el Congreso de la República, es que el

²⁵⁵ La aceptación del Convenio 169 de la OIT implica la cooperación, entre los pueblos interesados, para la protección de los territorios que habitan, como también el reconocimiento de la diversidad cultural de las partes con respecto a sus concepciones sobre el territorio. También obliga al respeto por los derechos de propiedad y uso tradicional, y la protección de los recursos naturales existentes. En consecuencia, el convenio indica el derecho a participar en la utilización, administración y conservación de los recursos naturales de los territorios.

²⁵⁶ Como se cita en el texto, la sentencia C-891 de 2002 estableció la necesidad de consultar formalmente, y con antelación, los proyectos de ley antes de que fuesen radicados en el Congreso de la República, para que las comunidades afectadas no sólo conozcan detenidamente y en profundidad el proyecto, sino para que participen activamente en toda posible modificación o, incluso, en su eliminación.

²⁵⁷ Una ampliación de estos conceptos se desarrolló en la sentencia SU-383 de 2003, con ponencia del magistrado Álvaro Tafur Galvis, cuando una medida administrativa o legislativa pudiese afectar los derechos de las comunidades negras y/o indígenas.

documento crítico consideró que existían vacíos procedimentales que hacían inconstitucional el Proyecto de Ley.

Todas las consideraciones citadas se sustentaban en el debate crítico que se había realizado en el marco del Foro Nacional Ambiental. Pero cuando, meses atrás, aún se pensaba en que sus recomendaciones serían atendidas, se publicó una serie de textos de gran valor explicativo que es conveniente revisar, por su valor en el debate jurídico sobre el proyecto de Ley Forestal. El primero de ellos fue redactado por Eugenia Ponce de León,²⁵⁸ con la intención de presentar, más que comentarios a cada artículo, un llamado de atención sobre algunos aspectos básicos para la interpretación del texto, y sus implicaciones jurídicas en el marco de la legislación vigente en Colombia. Dividió estas apreciaciones en 6 puntos esenciales: 1. ¿Ley General Forestal o régimen de aprovechamiento forestal?; 2. Cambio de visión; 3. Fraccionamiento de las competencias vinculadas al recurso; 4. Falta de condiciones para el aprovechamiento de áreas forestales protectoras y aislamiento de las reservas forestales frente a las categorías de manejo de áreas protegidas y el ordenamiento territorial; 5. ¿Aprovechamiento de cuáles bosques naturales?; 6. Ausencias y conclusiones.

El primer punto indicaba la incongruencia existente entre el título de la Ley y lo desarrollado en el texto, ya que dejaba de lado aspectos trascendentales como la conservación, la protección, la restauración y los servicios ambientales.

²⁵⁸ PONCE DE LEÓN, Eugenia. Algunos comentarios al Proyecto de Ley General Forestal. Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 1. Bogotá: abril de 2005.

Dejándolos a un lado, la Ley terminaba priorizando sólo uno de los bienes y servicios ligados al bosque, esto es la madera, con lo cual se hace evidente el interés exclusivo por el aprovechamiento de este recurso. Anotaba, además, la delicada situación de incluir el verbo “conservar” sin prever las consecuencias jurídicas de trasladar a esta Ley, sin desarrollarlo adecuadamente, el marco regulatorio que le correspondía al Código de Recursos Naturales Renovables y Protección al Medio Ambiente. También resultaba inconsistente el que el texto hablara del respeto por los valores sociales, culturales y económicos de las regiones cuando es esto, precisamente, lo que no reflejaba el articulado.

El cambio de visión señalado en el segundo punto se refería a la utilización arbitraria de conceptos y términos que no eran definidos en el texto, sin ningún referente interpretativo. Como apenas un ejemplo, no era claro si al hablar de uso sostenible se hacía referencia a lo que entendía para ello la Convención de Diversidad Biológica. La importancia de estas aclaraciones era fundamental para la visión total del proyecto. Al no tenerlas, éste terminaba abandonando las visiones de los enfoques establecidos por el Plan de Desarrollo Forestal, del Plan Estratégico de Restauración y el Establecimiento de Bosques –Plan Verde–, de la Declaración No Vinculante de Principios sobre Ordenación, Conservación y Desarrollo Sostenible de todo tipo de Bosques suscrita en Río de Janeiro en 1992, de la Política de Bosques del Conpes 2834 de 1996, y del régimen de Aprovechamiento Forestal establecido en el Decreto 1791 de 1996, entre otros.

Se percibía un retroceso en la política ambiental colombiana, como lo anotó Ponce de León en el punto tercero. La atomización de competencias políticas y reglamentarias en varias instituciones sólo podía representar una vuelta atrás frente a lo que, ya en 1993, había alcanzado a plantear la Ley 99. Efectivamente, con la creación de nuevos entes reguladores sólo se lograrían debilitar las atribuciones del Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, en tanto que lo indicado sería insistir en la unificación de los mecanismos de coordinación y articulación con otras políticas ambientales y sectoriales. Es decir, que debería evitarse disgregar las políticas reglamentarias en varios entes, porque con esta distribución de competencias, al final, terminarían éstas entrando en contradicción. Ejemplos de esta atomización son: el traslado al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Territorial de todo lo relacionado con el bosque natural para promover el manejo y aprovechamiento de las áreas productoras del mismo; el que la reglamentación para el desarrollo del plan de ordenación forestal, inicialmente función de las Corporaciones Autónomas Regionales, estuviera planteada en conjunto por los dos ministerios mencionados, con lo cual se trasladaba lo referido con las reservas forestales al Ministerio de Agricultura; el que se crearan nuevos organismos como el Consejo Nacional Forestal, que sustituiría las funciones del Consejo Nacional Ambiental, con el agravante de que en éste último tenían mayor participación otros representantes que desaparecían en el sustituto; el que se creara PROCOLBOSQUES, entidad de economía mixta organizada como sociedad vinculada al Ministerio de Agricultura, a la que se le

asignaban cada vez más funciones, desde la administración, promoción del establecimiento, manejo y aprovechamiento de plantaciones forestales con fines comerciales y la industrialización y comercio de los bienes obtenidos a través de ellas, hasta la investigación para el desarrollo de la silvicultura y la industria forestal, y la realización de estudios y acciones para la promoción del negocio de certificados de reducción y emisiones, titularización de bosques naturales y plantaciones, etc.

El siguiente punto hizo evidentes los vacíos en los que caía el proyecto con respecto a la definición de las áreas protectoras. ¿Son los fines de éstas la conservación o el aprovechamiento? ¿Hacen parte las reservas forestales protectoras del Sistema de Áreas Protegidas, de acuerdo con el CNRNR y el Decreto 1791 de 1996? Para considerar las reservas forestales protectoras como parte del sistema señalado se debían definir los objetivos específicos de la conservación, respondiendo a un ejercicio de ordenación y zonificación forestal concordante con los demás procesos de ordenamiento ambiental del territorio. Pero también debería observar los procesos de ordenamiento territorial contemplados por la Ley 188 de 1997, como se especificó en el Subprograma de Ordenación y Zonificación Forestal del Plan Nacional de Desarrollo Forestal.

En el quinto punto se revisó brevemente la normatividad relacionada con las minorías étnicas afectadas por el proyecto, y se señaló el insuficiente desarrollo de nuevos modos de aprovechamiento forestal y los procedimientos a seguir.

Finalmente, a manera de conclusión, Ponce de León se preguntó si tendría sentido especular sobre una Ley Forestal en el contexto del proyecto que se pretendía aprobar, con todas sus preocupantes ausencias e insuficiencias, o si se debería elaborar un nuevo texto e iniciar un nuevo proceso de aprobación. Con esto reconoció la importancia de que el Gobierno y el Congreso de la República se interesasen por desarrollar un estatuto general que solucionara muchos de los problemas jurídicos actuales, pero finalizó advirtiéndole que, presentada así, la Ley aprobada terminaría convirtiéndose en un factor de confusión aun mayor.

En otro documento de las discusiones en el marco del Foro Nacional Ambiental, con el título “La Ley Forestal y su relación con los acuerdos internacionales”, Ángela Andrade resumió la situación actual de las convenciones y acuerdos internacionales que, por estar ratificados por el Estado colombiano, debían ser observados en el proyecto de Ley.²⁵⁹ Recordó cómo, en los modelos económicos predominantes, los recursos forestales eran asumidos sin responsabilidad ambiental alguna, con lo cual se había generado la desastrosa sustitución de los bosques por otras formas de uso de la tierra. No obstante, señaló que existía una nueva visión, más consciente de la importancia de los bienes y servicios ambientales relacionados con los ecosistemas forestales. En esa nueva óptica se hacía referencia constante al concepto de Manejo Forestal Sostenible, considerando permanentemente el uso múltiple de los bosques y los

²⁵⁹ ANDRADE, Ángela. La Ley Forestal y su relación con los acuerdos internacionales. Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 3. Bogotá: abril de 2005.

ecosistemas donde se ubicaban las unidades para su manejo. Se entendía que, en lo social tanto como en lo ambiental, se presentaba un impacto que debía ser evaluado con la adopción de ciertos indicadores trazados por las políticas públicas, dentro de un marco legal adecuado. Además, resultaba trascendental incorporar todos los aspectos relacionados con el reconocimiento y la promoción de la diversidad étnica y cultural, según lo había establecido la Constitución de 1991. De no hacerse, no podría entenderse la importancia de la propiedad comunal y los territorios colectivos para las comunidades étnicas que ocupan una considerable proporción de los territorios que se afectarían por una propuesta como la de la Ley Forestal.

De acuerdo con estas precisiones, el Manejo Forestal Sostenible se ligaba estrechamente al reconocimiento de los ecosistemas forestales como sistemas complejos que comprenden procesos biológicos, sociales, económicos y también culturales. En la práctica, sólo sería posible con la participación activa de los sectores interesados en considerar, como igualmente prioritarios, los aspectos relacionados con la gobernabilidad, la descentralización y la fiscalización. Teniendo en cuenta que existe una cada vez mayor preocupación por la conservación y el manejo sostenible de los bosques, en el ámbito internacional ya han sido múltiples los intentos por reglamentar su protección. El Foro Intergubernamental de Bosques y el Foro de Bosques de las Naciones Unidas ha adoptado, en consenso, una política de manejo forestal que establece la ruta para los países en los próximos años. Como citó Andrade, Colombia presentó, en el

año 2000, su correspondiente plan de trabajo ante el Foro de las Naciones Unidas, por medio del cual se viabilizarían las acciones estratégicas ceñidas a la legislación vigente. Para hacerlo, Colombia ratificó los acuerdos internacionales relacionados con los bosques. Por la conveniencia de su análisis, éstos son:

ACUERDO INTERNACIONAL DE MADERAS TROPICALES (ITTA). Creó la Organización Internacional de Maderas Tropicales (OIMT) con la intención de garantizar el mercado mundial de las maderas provenientes de los trópicos. Incorporó la visión holística de los bosques relacionada con el Manejo Forestal Sostenible, estableciendo los respectivos criterios e indicadores para las certificaciones forestales. Como objetivo para el año 2000 propuso que, a partir de ese año, toda la madera que se comercializara debería provenir de bosques manejados de forma sostenible. Posteriormente amplió su interés hacia la planificación del paisaje y la articulación con corredores de bosques o de conservación, así como a los ecosistemas del manglar y los bosques secundarios.

CONVENIO DE DIVERSIDAD BIOLÓGICA (CDB). Adoptó el Programa de Trabajo de Biodiversidad y Bosques en 1998, y el Programa de Trabajo Ampliado en el 2002, estableciendo criterios para la conservación, utilización sostenible y distribución de beneficios, el entorno institucional y socioeconómico, el conocimiento, la evaluación y el seguimiento de la

biodiversidad. En el año 2004 adoptó el Programa de Trabajo de Áreas Restringidas, para implementarse coordinadamente con el Programa de Biodiversidad y Bosques, e insistió en la visión ecosistémica que ve, como un todo inseparable, el bosque y la biodiversidad. El convenio recomienda adoptar el programa de trabajo de bosques y biodiversidad; incorporar los objetivos del programa en las políticas, programas y normas de los países vinculantes; evaluar la eficacia de las leyes forestales relacionadas con los bosques y el papel de las comunidades y pueblos indígenas; y reconocer los criterios e indicadores para el Manejo Forestal Sostenible, incluyendo la diversidad biológica forestal.

CONVENCIÓN DE LUCHA CONTRA LA DESERTIFICACIÓN Y SEQUÍA. Recomendación articular las políticas forestales con el ordenamiento territorial y con el ordenamiento de cuencas hidrográficas, reconociendo así el papel de los bosques en la protección del suelo y del agua.

CONVENCIÓN MARCO DE CAMBIO CLIMÁTICO. Recomendación evitar los cambios en los usos de la tierra, adaptarse al cambio climático y promover los mercados de servicios ambientales, especialmente en lo referido al carbono.

CONVENCIÓN DE HUMEDALES RAMSAR. Adopta el enfoque ecosistémico como eje central de sus propuestas. Recomendando su articulación con planes de ordenamiento de cuencas y con políticas de uso de tierras. Insiste en relacionar la conservación y el uso del bosque en la gestión integral del recurso hídrico, así como la adopción de un programa de manglares.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). No está relacionado directamente con los temas medioambientales, pero sí establece la consulta a pueblos indígenas sobre las acciones legales o administrativas que los afecten.

Esta revisión, efectuada por Andrade, estableció que existían vacíos en el proyecto de Ley Forestal, manifestados en un extendido desconocimiento de los avances del diálogo internacional en todo lo relacionado con los bosques, a pesar de que éstos ya habían sido ratificados por el Estado colombiano. No contemplaba, por ejemplo, el concepto de Manejo Forestal Sostenible ni la adopción de sus respectivos criterios e indicadores. El proyecto de ley contrariaba los principios de la Política de Bosques de 1997, el Plan Nacional de Desarrollo Forestal, la Ley 99 de 1993, o la Ley 70 de 1994; tampoco consideraba el Plan de Trabajo de Bosques y Biodiversidad ni el enfoque ecosistémico prevaleciente desde el año 2000, ni se refería a los temas relacionados con la biodiversidad

forestal, como el conocimiento tradicional ni los derechos de las comunidades a su autonomía, según está consagrado en la Constitución de 1991. Para ir más allá de las recomendaciones de Andrade, valdría la pena considerar si, dada la magnitud de las falencias, del proyecto había algo que se pudiera considerar viable.

Muy preocupante resulta el retroceso que una Ley con las características de esta propuesta impondría en el manejo de los recursos del país. Antes de que fuera evidente que el gobierno del presidente Uribe Vélez, y los responsables del curso del proyecto de Ley en el Congreso de la República, harían caso omiso de los cuestionamientos y recomendaciones de los especialistas, el Foro Nacional Ambiental cumplió con su cometido de exponer y debatir las verdaderas condiciones de la propuesta legislativa. Mientras que Roque Roldán presentó un profundo análisis sobre la amenaza que representaba el proyecto de Ley Forestal para los derechos tan duramente adquiridos por las minorías indígenas y afrocolombianas, Francisco Alberto Galán, consultor participante en el Foro, elaboró unas conclusiones finales donde se sintetizaban las verdaderas implicaciones de lo analizado en el texto.²⁶⁰ Estas conclusiones fueron presentadas siguiendo cinco espacios argumentativos que iban desde el examen de la conveniencia de una Ley Forestal, pasando por los alcances de la Ley y su rigor jurídico, hasta el establecimiento de unas consideraciones básicas del contenido y unas recomendaciones finales. Como apreciación general se aceptó

²⁶⁰ GALÁN, Francisco Alberto. ¿Avance o retroceso respecto de la legislación ambiental y de los pueblos indígenas y comunidades afro-americanas? Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 4. Bogotá: abril de 2005.

que sí era necesario implementar una norma que estableciera reglas claras frente a todo lo relacionado con el manejo de las plantaciones y el aprovechamiento de los bosques, ya que, a pesar de la proliferación de normativas, los vacíos seguían existiendo.

Pero donde hubo diversidad de opiniones fue en si el proyecto que analizaron podía responder a las expectativas que se habían creado en torno a su necesidad. Porque si bien se trataba de una oportunidad para obtener la atención del gobierno y del Congreso en un tema prioritario, también era cierto que el sesgo hacia el sector maderero acabó desnudando las insuficiencias de un supuesto manejo integral de los asuntos forestales. Tampoco resultaba comprensible el que se desconocieran los tratados internacionales que incorporaban los nuevos enfoques ecosistémicos. Con respecto al rigor jurídico, el proyecto de Ley, al sustraerse de contextos normativos de mayor elaboración y precisión, sólo podría generar un retroceso en la legislación vigente. Igualmente preocupante, al comprometer temáticas tan delicadas como la legislación sobre la propiedad de los territorios de las comunidades indígenas y afro-colombianas, debía considerar, en el proceso de su concepción, la interlocución activa con los afectados. Como agravante, son muchas las definiciones del proyecto donde se presentaban vacíos, con manejos parciales de los temas y desconocimiento de los avances internacionales al respecto. Por otro lado, el texto pareció pasar por alto el que una gran parte de los bosques naturales en Colombia son propiedad colectiva de las comunidades indígenas y de las afrocolombianas. Por tanto, resultaba

necesario interpretar la naturaleza, el significado y las atribuciones de los derechos de estas comunidades, así como la trascendencia de su relación cultural con su hábitat tradicional.

A pesar de todos estos vacíos, el Gobierno nacional manifestó permanentemente su intención indeclinable de sacar adelante este proyecto de Ley. Ante esta situación sólo quedó la posibilidad de proponer profundos ajustes sobre él, dada su falta de visión integral, su sesgo hacia el sector productivo maderero y la complejidad institucional que terminaría configurando. Uno de los ajustes propuestos fue el que, más que una Ley General, debería recomendarse una Ley de Fomento Forestal, inspirada en el concepto del manejo forestal sostenible, y con una visión que fuera más allá de la división maderas-bosque. Esto sería posible atendiendo las normas ambientales, las convenciones internacionales y el Plan Nacional de Desarrollo Forestal. Pero sobre todo, respetando las particularidades de los derechos de propiedad de la tierra de las comunidades étnicas minoritarias, dentro de la diversidad cultural atendida y aceptada constitucionalmente.

5.2.2. La Ley Forestal y los derechos de las minorías étnicas

Una de las facetas del proyecto de Ley Forestal que más controversia causó fue la relacionada, como ya se ha planteado, con la afectación de los territorios de las comunidades indígenas y afrocolombianas. Luego de que en la

historia de Colombia ya se habían intentado superar muchos de los prejuicios que caracterizaron la construcción de la idea de la nación colombiana, a partir de un proyecto que incluía el pasado indígena pero que fallaba al forzar su integración cultural, la legislación colombiana reconoció la rica diversidad cultural del país a través de la carta política de 1991 y de la ratificación de lo planteado en el Convenio 169 de la OIT, de 1989. Este reconocimiento implicó la aceptación de que las comunidades étnicas podían proteger y desarrollar su patrimonio cultural, esencia de su identidad particular; también reconoció su derecho a ejercer un grado de autonomía política en lo concerniente a sus asuntos internos y sus formas de autoridad y gobierno. Lo mismo ocurrió con el asentimiento de su derecho de propiedad y uso de la tierra colectivo en los hábitats que tradicionalmente han ocupado, y que están estrechamente ligados a sus creencias y ritos ancestrales. Pero aceptó también la necesidad de que las agrupaciones étnicas participaran como protagonistas de la vida política y administrativa del país. Este último derecho fue el que más directamente se desconoció durante el curso del trámite legislativo que buscó la aprobación de la propuesta.

Roque Roldán presentó, ante el Foro Nacional Ambiental, una ponencia en la que apuntaba cómo, a pesar de las garantías que otorgaban a las comunidades indígenas y afrocolombianas los ordenamientos constitucionales y legales vigentes sobre los recursos naturales de sus territorios, el proyecto de Ley Forestal contrariaba el marco institucional y desoía intencionalmente los derechos de estas

minorías.²⁶¹ Partiendo de una breve revisión de la situación actual de los derechos de las agrupaciones étnicas, Roldán aceptó la necesidad de que en Colombia se estableciera un régimen legislador actualizado que respetara el ordenamiento constitucional vigente y las ratificaciones jurídicas de los convenios internacionales, en un momento en que se hacía incluso urgente la concentración en el tema para evitar las ambigüedades que no podían ser superadas por las contradicciones de las leyes mismas.

Como buena parte de los territorios en los cuales existen bosques en Colombia se encuentran en las tierras que ocupan estas comunidades, la legislación pertinente impone la consulta a ellas sobre todo asunto que incida, de alguna manera, sobre la intensa relación cultural existente entre las comunidades y su entorno. Roldán señaló cuatro puntos esenciales en los cuales se resumirían las razones del por qué toda iniciativa para regular el manejo de los bosques debe ser consultada con las comunidades indígenas y afrocolombianas, todos ellos, a la postre, propietarios de la mayoría de las tierras donde existen los bosques que la propuesta de Ley afectaría con sus decisiones. Los puntos anotados por Roldán fueron:

1. Los instrumentos internacionales, como la Agenda 21 y el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB), coinciden en enfatizar la importancia de los

²⁶¹ ROLDÁN, Roque. Proyecto de Ley Forestal y derechos territoriales de indígenas y afrocolombianos. Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 2. Bogotá: abril de 2005.

conocimientos sobre el manejo del medio ambiente y los recursos naturales que han practicado, tradicionalmente, los indígenas.

2. Gran parte de las tierras cubiertas por bosques naturales se encuentran bajo la titularidad de las comunidades indígenas y afrocolombianas.
3. El Estado colombiano ha asumido constitucionalmente una política de aceptación y respeto hacia la diversidad étnica y cultural de la sociedad colombiana.
4. Si estos derechos adquiridos por los pueblos indígenas y las comunidades afrocolombianas no son respetados en la práctica, resultará imposible contribuir con coherencia a la defensa del medio ambiente ni en la superación del conflicto que hoy atraviesa el país.

El proyecto de Ley Forestal afectaba cada uno de los puntos. Roldán se preguntó si esta propuesta armonizaba con el reconocimiento de los derechos y garantías de los indígenas y afrocolombianos. De acuerdo con sus conclusiones, las incongruencias eran notables y evidentes. Aunque valía la pena resaltar que el proyecto mencionara a estas comunidades en algunos de sus apartes, tales menciones quedaban inmersas en la confusión que generaban. En el artículo 2° sostenía que el Estado aseguraría la participación de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas cuando se debieran tomar decisiones, de acuerdo con la Ley 21 de 1991, la Ley 70 de 1993, y la Ley 160 de 1994, o sus correspondientes sustitutivas. Para Roldán era obvio que, como estaba redactado

el artículo, quedaba en evidencia la intención estatal de apropiarse del dominio de los recursos naturales renovables. En el artículo 20° aparecía nuevamente lo anotado sobre las tres leyes enumeradas en el artículo 2°. En consecuencia, si la primera mención era improcedente, la segunda también porque, sostenía Roldán, si se pudiese hablar de alguna reglamentación, ésta sería sobre las normas sustantivas presentes en las leyes citadas en lo referido a los derechos de propiedad de los indígenas y los afrocolombianos sobre los bosques de sus territorios y la capacidad de su uso.

Indicó Roldán que, de darse la reglamentación, ésta debía ser una iniciativa proveniente de las comunidades propietarias más que del Estado. Otra referencia sobre las tierras comunales estaba en el artículo 26°, acerca del dominio de las plantaciones forestales, entendidas allí como el cultivo de especies forestales cuyo origen está en la intervención del hombre. Si el artículo intentaba aclarar la propiedad de los recursos forestales, al final no lo lograba, porque no hablaba de la propiedad colectiva como una forma de propiedad privada.

Quedaba la sensación de que, cuando diferenciaba entre las plantaciones forestales de propiedad privada y las propiedades colectivas de los grupos étnicos, se refería a estas últimas como una forma de propiedad pública, lo cual era una concepción que no se ajustaba ni a la verdad ni a la legislación vigente.

En otro aparte del proyecto de ley, en el artículo 9°, donde señalaba la creación del Consejo Nacional Forestal, lo planteó como un organismo de asesoría, seguimiento, evaluación y concertación de la política forestal nacional.

Pero en él, bajo el manto de la concertación, proponía agrupar tantas entidades, y de tan distinta naturaleza y jerarquía, que los indígenas, afrocolombianos y campesinos, propietarios mayoritarios de las tierras en mención, aparecían en una reducida proporción cuantitativa. Roldán sostuvo, al respecto, que el proyecto de Ley Forestal parecía ignorar o desconocer, de forma intencional, que el mayor porcentaje de los bosques naturales se encuentran en los diferentes territorios indígenas y afrocolombianos, y que sus recursos son de su exclusivo dominio en la forma de propiedad colectiva. Vale la pena recalcar, como lo hizo Roldán, que esta propiedad no era válida legalmente sólo para las áreas reconocidas con títulos escritos, sino también para muchas que no ostentaban validaciones escritas, de acuerdo con las condiciones de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad establecida en el artículo 63° de la Constitución Política de 1991.

¿Cómo entender que la propuesta legislativa asumiera que los territorios indígenas son legalmente asimilables con la propiedad pública bajo la responsabilidad directa del Estado, y no como propiedades privadas cuyos titulares son las comunidades?

La propuesta olvidó que las comunidades étnicas, con respaldo constitucional, no sólo tienen poder de participación sino también de decisión sobre lo que ocurra en sus territorios. En otras palabras, son ellas las que ostentan el derecho a la determinación de lo que suceda allí. También pasó por alto el que los estamentos comunales, los cabildos, las autoridades tradicionales, los consejos de entidades territoriales indígenas y todas las manifestaciones de

organización de las minorías étnicas, son los encargados de decidir y velar por el correcto cumplimiento de las decisiones que se adopten sobre la administración y uso de los bosques y los recursos naturales no renovables.

Quedó evidenciada, así, una propuesta legislativa altamente criticada y criticable, carente de exámenes serios sobre los datos que exponía, especialmente en lo relacionado con los propietarios de los bosques y el carácter jurídico de estas propiedades, pero también sobre las estadísticas acerca del estado de conservación de los bosques. Tampoco era justificable su proposición para que la máxima función rectora se le adjudicara a una entidad de carácter mixto y no a un organismo central que garantizara su operación y los derechos de los tan diversos componentes de la sociedad.²⁶²

Finalizó Roldán sus comentarios ponderando la necesidad de una Ley, pero no bajo la presión de las políticas económicas que sólo lograrían forzar la adopción de instrumentos legales pletóricos de vacíos conceptuales. Una legislación fabricada así, endeble en lo jurídico y amañada en lo político y lo económico, no podría ser, en ningún caso, la solución.

²⁶² Por ejemplo, señala Roldán el artículo 41 hablaba de estímulos tributarios para retribuir la conservación o el manejo sostenible de los bosques naturales, pero no menciona las condiciones de tal retribución en el caso de las comunidades indígenas y las afrocolombianas, las cuales, amparadas legalmente, no pagan impuestos sobre sus bienes patrimoniales ni sobre sus actividades productivas. Ibid., p. 9.

5.2.3. Más oposiciones: el Foro Nacional Ambiental

El 2 de septiembre de 2005 fue radicado en el Congreso de la República otro documento, esta vez firmado por una serie de personalidades que, de una u otra manera, habían tenido relación con el desarrollo de las políticas medioambientales del país.²⁶³ En ella solicitaron la no aprobación de los artículos que, directa o indirectamente, se relacionaban con el bosque natural dentro del Proyecto de Ley Forestal. Las razones indicadas eran los grandes vacíos que, en lo conceptual y en lo jurídico, presentaban muchos apartes de la propuesta de Ley. Citaron en ella, además, dos eventos que se habían realizado los días 25 y 26 de agosto en el Congreso de la República.

Al primero, un foro sobre el Proyecto de Ley Forestal convocado por el Ministerio de Agricultura y el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, y coordinado por la Corporación Nacional de Investigación y Fomento Forestal (CONIF), fueron convocadas las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas. Lo mismo ocurrió en el segundo foro, esta vez citado, además de la CONIF, por la Comisión Quinta de la Cámara de Representantes y la Asociación Colombiana de Ingenieros Forestales (ACIF). En uno como en otro, las comunidades expresaron su abierto desacuerdo con el Proyecto de Ley Forestal y notificaron su posición ante la mesa coordinadora del

²⁶³ La carta fue firmada por Manuel Rodríguez Becerra, José Vicente Mogollón Vélez, Juan Mayr Maldonado, Ernesto Guhl Nannetti, Cecilia López Montaña, Eduardo Verano De La Rosa, Julio Carrizosa Umaña. Eduardo Uribe Botero, y otros.

evento. Indicaron en ella su exigencia, como partes activas, de retirar y archivar el Proyecto, debido a que no había cumplido con la realización de una consulta previa con ellos, como lo exigían la Ley 21 de 1991 y la Ley 70 de 1993. Eran serias sus falencias procedimentales, pero también las grandes diferencias existentes entre sus concepciones culturales y la del proyecto en lo relacionado con el manejo de los bosques naturales. Terminaron señalando que estos foros no constituían, de manera alguna, un espacio que pudiera entenderse como de consulta en todo el sentido jurídico, ya que no cumplían con lo expuesto en las normas vigentes.²⁶⁴

La carta presentó este argumento (la negativa de las comunidades a aceptar estos foros como espacios de consulta legales y su desacuerdo con el espíritu de la propuesta) para solicitar su retiro y archivo. Se insistió en ella, además, en lo improcedente de un proyecto de Ley que reducía la discusión a la conveniencia económica de explotar los bosques plantados.

Para apoyarse documentalmente, anexó el documento una serie de pronunciamientos que incluyó el texto con los comentarios antes revisados,²⁶⁵

²⁶⁴ Estas normas incluían el artículo 76 de la Ley 99 de 1993, el Decreto 1320 de 1997, el Decreto 1397 de 1996, la Ley 70 de 1993, la Ley 21 de 1991, la Sentencia C-891 de 2002 de la Corte Constitucional, así como los tratados y convenios internacionales ratificados por Colombia.

²⁶⁵ Se adjuntaron los documentos: “Pronunciamiento de Los Consejos Comunitarios, Organizaciones Étnico Territoriales de Comunidades Negras, Pueblos Indígenas, Organizaciones de Mujeres y Organizaciones Ambientalistas, al interior del Foro Discusión y Análisis del Proyecto de Ley General Forestal, con fecha agosto 26 de 2005”; “Pueblos Indígenas de Colombia frente al Proyecto de Ley Forestal, Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC –, del 25 de agosto de 2005; y “Comentarios al texto definitivo para Segundo Debate al Proyecto de Ley Número 264 de 2004 –Cámara de Representantes–, por medio de la cual se expide la Ley General Forestal. Gaceta del Congreso Año XIV – N°. 353, lunes 13 de junio de 2005”, del 25 de agosto de 2005.

pero también cuatro derechos de petición, uno dirigido al Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial presentado el 7 de junio de 2005, y tres recibidos en la Cámara de representantes con fechas 9 de junio, y 5 y 8 de agosto de 2005. El primero de ellos fue instaurado por César Asprilla Mosquera ante la Ministra de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Sandra Suárez Pérez; el segundo, por José Santos Caicedo ante las Comisión Quinta de la Cámara; el tercero, por los integrantes de la Comisión Consultiva Departamental del Valle del Cauca y los Consultivos de Alto Nivel de los Departamentos del Chocó y de Risaralda ante los ministros del Interior y de Justicia, Sabas Pretelt de la Vega, de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Sandra Suárez Pérez, la Presidenta del Senado de la República, Claudia Blum, y el Procurador General de la Nación, Edgardo Maya Villazón; el cuarto, que remitía nuevamente César Asprilla Mosquera, fue dirigido a la Presidenta del Senado de la República, Claudia Blum, y al Presidente de la Cámara de Representantes, Julio Gallardo Archibold.

Copias de la carta fueron enviadas directamente al presidente de la República, Álvaro Uribe Vélez, a Claudia Blum, Presidenta del Senado, a Sandra Suárez Pérez, Ministra de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, a Andrés Felipe Arias Leiva, Ministro de Agricultura y Desarrollo Rural, a Sabas Pretelt de la Vega, Ministro del Interior y de Justicia, a Luz Helena Izquierdo Torres, de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, a Edgardo Maya Villazón, Procurador General de la Nación y a Volmar Pérez Ortiz, de la

Defensoría del Pueblo. Al hacer llegar directamente el texto, garantizaron el conocimiento de los vacíos e incongruencias del proyecto de Ley por parte de los principales actores responsables de él en las altas instancias del Gobierno directamente involucradas, y quienes tenían el deber de supervisar el proceso.

No fueron estos los primeros casos peticionarios para que se detuviera o se revisara el proyecto de marras. Tres meses antes, el 17 de mayo de 2005, se convocó un debate en la Comisión Quinta del Senado sobre políticas ambientales, fauna silvestre y fumigación en parques naturales. A éste estaban citados los ministros del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, y de Agricultura y Desarrollo Rural. El senador Jorge Enrique Robledo, uno de los citantes, lamentó la ausencia del ministro Andrés Felipe Arias y la no transmisión en directo del debate por la televisión pública, por decisión de la Presidencia del Senado. En uno de los apartes de su intervención informó que el proyecto de Ley Forestal ya había hecho su curso por la Comisión Quinta, e hizo algunas advertencias sobre la gravedad de su aprobación citando un informe de Manuel Rodríguez, ex ministro de Medio Ambiente, y quien se desempeñaba en ese momento como presidente del Foro de las Naciones Unidas sobre Bosques. El ex ministro advertía que gran parte del arrasamiento de la selva tropical del sudeste asiático había sido generado por leyes muy similares a la que se proponía en nuestro país, y que las mismas industrias de explotación maderera que allí habían tenido responsabilidad eran las que ahora se mostraban interesadas en la explotación de los recursos madereros de la Nación. Con estos riesgos, resultaba aun más inquietante el que

en el proyecto de Ley no aparecieran condiciones de conservación, uso y aprovechamiento del bosque natural y todas las herramientas adicionales necesarias para proteger los recursos naturales colombianos.²⁶⁶

Meses después, el 10 de diciembre de 2005, cuando ya era casi inminente la aprobación de la Ley Forestal, el senador Robledo declaró que el Gobierno nacional no había podido explicar la razón por la cual presentó dos leyes separadas, una para los bosques y otra para el agua, cuando se había venido insistiendo en la conveniencia de considerar los ecosistemas integralmente. La Ley Forestal, así planteada, no aspiraba a otra cosa que a entregar la administración de las reservas forestales y de los bosques naturales a las multinacionales madereras. Para hacerlo, introducía elementos extraños a la legislación colombiana, como la concesión y la asociación para el manejo de las áreas boscosas. También sostuvo que, con el establecimiento de un simple permiso, se estarían dejando las puertas abiertas para la biopiratería. Con esta declaración buscó recurrir a la sensatez de los representantes a la Cámara que se encontraban en el proceso de votación definitiva para la aprobación de esta ley.

²⁶⁶ “Caen por tierra astucias de OEA y Embajada estadounidense en su presión para que se fumiguen los parques naturales”. Intervención en el debate de la Comisión Quinta del Senado sobre políticas ambientales, fauna silvestre y fumigación en parques naturales. Jorge Enrique Robledo Castillo. Bogotá, mayo 17 de 2005. A pesar de que el debate fue citado para discutir la fumigación en los parques naturales, en su intervención, el senador Robledo Castillo también criticó duramente el proyecto al que llamó de privatización del agua, el de las cotas para definir el páramo y el de la Ley Forestal. [Fecha de consulta: 5 de julio de 2005]. Disponible en: <www.ajpl.nu/cutenews/show_news.php?>

Sin embargo, la suerte pareció echada ante la posición del Gobierno nacional, que se mostró radicalmente inmodificable.²⁶⁷

5.2.4. La posición indígena

Pero las inexactitudes y fallas del Proyecto no sólo eran señaladas por las reflexiones de los citados documentos. El 5 de abril de 2005 se hicieron públicos, a través de la redacción de informativo Actualidad Étnica, de las Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), algunos de los puntos contemplados en la “Carta abierta al Congreso de la República” contra la formulada política gubernamental con respecto a los recursos naturales del país y su intención de aprobar la Ley Forestal en el Congreso.²⁶⁸ Se trataba de una invocación con la que se iniciaba la insistencia para que las voces de los indígenas fueran tenidas en cuenta en el desarrollo de la política forestal que había emprendido el gobierno.

Llamaba la atención sobre la obligación a la que estaban sometidos los parlamentarios responsables de adelantar su trámite, de tener en cuenta la opinión y la realidad de las comunidades en el momento del desarrollo de este tipo de actuaciones legislativas. Indicaba el texto: “Iniciativas que contemplan la privatización de los bosques y del patrimonio natural, a través de la venta de

²⁶⁷ Ley Forestal acarreará graves perjuicios ambientales. Declaración del senador Jorge Enrique Robledo. Página web del MOIR. 10 de diciembre de 2005. [Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2005]. Disponible en: <<http://www.moir.org.co>>

²⁶⁸ “Política Forestal: Contravía al patrimonio natural nacional”. Actualidad Étnica. Página web de Etnias de Colombia. Bogotá, 5 de abril de 2005. [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2005]. Disponible en: <www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=2522>

servicios ambientales, el desmonte de derechos colectivos ya reconocidos a comunidades negras e indígenas, la enajenación del territorio tradicional por el desplazamiento forzado, la entrega en concesión al sector privado de los servicios turísticos de los parques naturales, entre otras, configuran un grave riesgo para el país y para la integridad y vida de millones de personas”. Ya desde ese momento se veía con inquietud el que el proceso de aprobación se estuviese adelantando prácticamente a sus espaldas, pero sí en estrecha consulta con ciertos sectores empresariales relacionados con la explotación maderera. La carta exponía las siguientes consideraciones como base de su exigencia para que se formulara un nuevo proyecto en el cual las comunidades indígenas y afrocolombianas tuvieran la participación a la que por ley tenían derecho:

1. “Los dueños de los bosques son las comunidades negras, indígenas y campesinas, y ellas no han sido consultadas en este proceso. Hoy se encuentran en situación de desventaja, pues ya se presentan impactos catastróficos y presiones para intensificar la explotación del bosque y cambiar abruptamente el uso del suelo. Vale mencionar la situación del Bajo Atrato donde grupos armados anuncian la entrada de 200 motosierras para explotar la madera de las selvas nativas.
2. Los empresarios, propietarios de 140.000 hectáreas de bosque, direccionan el esfuerzo financiero del Estado y se benefician de mecanismos para la apropiación del bosque natural (cerca de 60’000.000 de hectáreas). La

titulación de baldíos a los empresarios forestales, en detrimento de los campesinos, desplazados y comunidades étnicas impone la enajenación, como también la pérdida del carácter integral de los grupos étnicos y sus territorios colectivos, al incorporar conceptos como derecho a vuelo y derecho a suelo, en donde se contradice el carácter inalienable e imprescriptible de la propiedad colectiva sobre los territorios de comunidades indígenas y negras, la cual incluye integralmente el suelo, los bosques, y todos los recursos allí existentes, teniendo en cuenta que se trata de derechos fundamentales para su supervivencia.

3. La puesta en marcha de los encadenamientos productivos (Cadena Productiva Forestal) que de hecho se están promoviendo por el Programa Colombia Forestal (administrado por Chemonics) y que es un eje del Plan Nacional de Desarrollo Forestal, están colocando en condición de desequilibrio y pérdida de sus recursos, a las comunidades locales que se han asociado con los empresarios de la industria forestal y de los muebles. Esto no se ha reglamentado debidamente y constituye una práctica que se fomentará fuertemente con la nueva ley.
4. La creación de una nueva empresa llamada PROCOLBOSQUES (Empresa Colombiana Promotora de Bosques) que además de marchitar la institucionalidad pública, transfiere a una empresa de economía mixta el timón de la política pública de bosques, borrando de hecho el papel del Ministerio del Ambiente y creando una figura de apertura de créditos

externos con organismos internacionales, para el fomento de la agroindustria forestal y la negociación en las bolsas de valores de los servicios ambientales.

5. El proyecto de Ley Forestal desconoce el sentido y la dimensión integral del bosque como ecosistemas estratégicos para el país y para los habitantes del bosque. Se valora el bosque exclusivamente en términos económicos de la madera y de los servicios ambientales.
6. Esta iniciativa no guarda consonancia con los acuerdos internacionales que Colombia ha adoptado, como el Convenio de Diversidad Biológica, el Plan Intergubernamental de Bosques de Naciones Unidas y el Convenio 169 de la OIT. Abandona los logros en materia de conservación y usos sostenibles acordados en el Convenio de Diversidad Biológica, que fueron incorporados en la legislación colombiana a través de la Ley 99 de 1993".²⁶⁹

Una segunda versión ampliada de este documento seguía advirtiendo sobre la inconveniencia del proyecto porque resultaba contrario a los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades negras, pero también lesivo para todos los pobladores de los territorios afectados por la iniciativa legislativa. Además de citar

²⁶⁹ CARTA ABIERTA AL CONGRESO DE LA REPÚBLICA. PROTESTA SOCIAL ANTE LEY FORESTAL (Texto original). Proceso de Comunidades Negras, Conferencia Nacional Afrocolombiana, Palenque Regional del Congal, Valle, Palenque Regional del KUZU-TO Caribe, palenque del Alto Cauca AFROLIDER, Consejo Comunitario de Cupica, Consejo Comunitario del Naya, Consejo Comunitario de Cabeceras, malaguita y Cuellar, Cabildo Embera Katío del Alto San Jorge, ILSA, CENSAT AGUA VIVA, Grupo Semillas, Cencoin, Coordinadora Nacional Campesina, negra e indígena. Página web de Etnias de Colombia. Bogotá, 18 de mayo de 2005. [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2005].

Disponible en: <www.etniasdecolombia.org/medioambiente.asp>

las leyes que ya se han mencionado, recordaba los documentos emanados del Panel Intergubernamental de Bosques de las Naciones Unidas, la decisión 391 sobre acceso a recursos genéticos de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), la Comisión Ramsar, el Convenio de Lucha Contra la Desertificación y Sequía, y otros. Ponía en evidencia que eran múltiples los tratados internacionales que se violaban en materia de bosques, biodiversidad y medio ambiente, y que, en el fondo, la cuestión esencial era la sustitución de la protección ambiental por su explotación comercial. Además de los datos que aportaba, el documento expuso directamente sus críticas formulando las inquietudes más notorias. Éstas eran:

- ¿El proyecto de Ley Forestal está en concordancia con otros acuerdos y tratados internacionales de los cuales Colombia hace parte?
- ¿El Proyecto de Ley Forestal está orientado a fomentar la entrada de las transnacionales madereras, con una visión netamente extractivista?
- ¿El Proyecto nace como una necesidad de darles seguridad y garantía a los inversionistas para establecer plantaciones forestales y la extracción de los bosques naturales?
- ¿Este proyecto sirve para erradicar la pobreza y la marginación de las poblaciones rurales y para lograr la equidad?
- ¿Contribuye a la conservación y protección de los resguardos indígenas y los territorios legalmente constituidos de comunidades afrocolombianas?

- ¿Considera la relación entre ecosistemas de bosques y la diversidad étnica y cultural?
- ¿El proyecto de Ley Forestal está orientado a disminuir la deforestación y contribuye a la restauración y conservación de los ecosistemas de bosques degradados?
- ¿El proyecto considera los servicios del bosque de forma integral, que incluya la conservación de las culturas y de la biodiversidad, los servicios ambientales, los aspectos socioeconómicos, y otros usos y valores del bosque que vayan más allá del valor netamente comercial?
- ¿Las “áreas forestales de protección” son parte del sistema de áreas protegidas nacionales?
- ¿En este sistema de clasificación de tierras se debería incluir la definición de territorios tradicionales de las comunidades indígenas y afrocolombianas?
- En la definición de “áreas forestales de producción”, ¿a cuáles bosques naturales se está haciendo referencia para el aprovechamiento forestal?
- ¿En esta definición se incluyen los territorios tradicionales de comunidades?
- ¿El proyecto fortalece la institucionalidad en materia de política y legislación forestal en Colombia?
- ¿Quién es la autoridad nacional competente en materia de bioseguridad para árboles forestales transgénicos y bajo cuáles normas se realiza?

En sus conclusiones, el texto reconoció una intención positiva del proyecto en su pretensión de buscar establecer nuevas reglas sobre el desorden existente en el sector dedicado al aprovechamiento de los recursos forestales, pero indicó que, como estaba planteado, este propósito lo único que generaría sería un caos jurídico mayor, dejando vacíos insalvables para la aplicación de las leyes, tanto las anteriores como las propuestas. Recomendó que, más que archivar, debía someterse a revisión el proyecto de ley, para formular uno nuevo o el mismo modificado, que verdaderamente reflejara una política forestal integral y que sí observara los componentes ambientales, sociales, económicos y culturales de los habitantes de los territorios sobre los cuales sería aplicable la Ley.

Luis Evelis Andrade Casama, representante legal de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), había presentado, el 17 de mayo de 2005, un Derecho de petición ante Humberto Gómez Gallo y Zulema Jattin Corrales, en ese entonces presidentes del Senado de la República y de la Cámara de Representantes. En él, Andrade solicitó que, por separado o en conjunto, se le suministrase a la organización que representaba copia de toda la actuación y los resultados de la consulta a los pueblos indígenas adelantada desde el Congreso o el Gobierno con relación al Proyecto de Ley Forestal. Instó posteriormente a que, si por algún motivo el Gobierno no había allegado la documentación pertinente, se le hiciese llegar esta petición directamente al presidente Uribe Vélez, con el fin de garantizar la respuesta de todas las instancias legales comprometidas con el derecho que se estaba ejerciendo. La petición se sustentó en una serie de

numerales a través de los cuales se expuso la justificación del procedimiento. Hizo una referencia explícita al proyecto de Ley Forestal como una iniciativa que se tramitaba en el Congreso sobre la cual, a pesar de afectar directa y profundamente los intereses de las comunidades indígenas, éstas sólo tenían conocimiento a través de los medios de comunicación. Por tanto, se trataba de un proyecto con profundas incidencias no sólo económicas sino culturales, que desconocía a los pueblos indígenas como sujetos del derecho a la autodeterminación en sus territorios. La urgencia de la solicitud se debía a que en ese momento ya habían cursado tres debates, dos en el Senado y uno en la Cámara de Representantes, con lo cual sólo se dependía de un debate final reglamentario para que el proyecto fuese aprobado, en un trámite que fallaba al compromiso legalmente adquirido de consultar a los sectores sociales afectados. Citó, para sustentar este argumento, el Convenio 169 de la OIT y registró literalmente los artículos 6° y 7° de la Ley 21 de 1991.²⁷⁰ La solicitud dejaba en claro que, hasta la fecha, no había sido enviada ninguna convocatoria para la discusión directamente a la ONIC, y que por tanto, dada su condición de Representante Nacional de los Pueblos Indígenas del país, reclamaba ante la no validez del curso que tenía hasta el momento el proyecto de Ley en el Congreso.

²⁷⁰ La Ley 21 de 1991 ratificó el Convenio 169 de la OIT. El artículo 6° de esta Ley dispone la obligatoria consulta a los pueblos interesados mediante procedimientos apropiados, y a través de sus instituciones representativas, cuando se prevean medidas legislativas que los afecten; también la garantía de su participación en las discusiones en las que se someta a discusión la propuesta y la buena fe de tales convocatorias. El artículo 7° hace prevalecer el derecho de los pueblos interesados a decidir sus prioridades cuando se afecten sus vidas, sus creencias, sus instituciones y su bienestar espiritual, así como las tierras que ocupan. El mismo artículo especifica el derecho de los pueblos a controlar, en lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.

Siendo así, y considerando que una Ley como ésta afectaba sus derechos, la petición tenía la intención de señalar, públicamente, los apartes de las leyes nacionales y los convenios internacionales que desconocía el proyecto, al ignorar el papel de la Organización como representante de los pueblo indígenas colombianos.

El día siguiente se pronunció la ONIC expresando nuevamente su rechazo a las iniciativas gubernamentales sobre Ley Forestal, y la Ley de Aguas y de Páramos, conclusión a la que habían llegado tras la celebración del Taller Nacional de Seguimiento Territorial de los días 16 y 17 de mayo de 2005. Allí se reunieron los representantes de la Comisión Nacional de Territorios y Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y de la ONIC, para analizar la situación de los pueblos indígenas en materia territorial, y el seguimiento hecho a las iniciativas legislativas que afectaban, de forma sectorial y fragmentada, el ordenamiento territorial del país. Las conclusiones del análisis fueron:

1. Que el proyecto de ley buscaba preparar los escenarios jurídicos para la introducción de megaproyectos forestales en el Tratado de Libre Comercio, así fuera desconociendo a las autoridades representativas de los sectores afectados, con la clara intención de incluir los recursos naturales colombianos en los procesos de globalización, más que protegerlos.
2. Que desconocía lo pactado en el Convenio 169 de la OIT y la Ley 21 de 1991, acerca de los derechos de las minorías étnicas a participar en la discusión de propuestas que los afectasen.

3. Que anulaba las facultades de las Corporaciones Autónomas Regionales y las autoridades indígenas para certificar las explotaciones forestales.
4. Que el proyecto de Ley Forestal se había desarrollado como una forma inconsulta de ordenamiento sectorial del territorio, poniendo incluso en peligro la misma supervivencia de los pueblos indígenas en medio de un conflicto que cada vez se presentaba más grave.²⁷¹

5.2.5. Los preámbulos de la aprobación

Pese a las críticas de todo tipo que antecedieron la votación final para el consentimiento de la Ley Forestal en el Congreso de la República, su aprobación definitiva no pudo detenerse. Las semanas previas al acto estuvieron inmersas en acusaciones de uno y otro lado. Sin importar la validez jurídica o académica de las severas observaciones que se hicieron respecto a la Ley que estaba por aprobarse, lo cierto es que desde los ministerios de Agricultura y de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial se ignoraron o rechazaron estas críticas, aunque con poca o ninguna fortaleza argumentativa congruente. Un mes antes de la aprobación, la ministra de Medio Ambiente, Sandra Suárez Pérez, concedió una entrevista al semanario El Espectador en la cual encendía aun más

²⁷¹ Pronunciamiento indígena frente al proyecto de Ley Forestal. Organización Nacional Indígena de Colombia. Página web de Etnias de Colombia. Mayo 18 de 2005. [Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2005] Disponible en: [www.etniasdecolombia.org/documentos/ Pronuc.Ley%20forestal%20onic%20mayo%202005.doc](http://www.etniasdecolombia.org/documentos/Pronuc.Ley%20forestal%20onic%20mayo%202005.doc)

el debate, intentando desvirtuar las razones de sus contradictores.²⁷² Con respecto a las críticas de los ambientalistas respondía la ministra que eran ellos, precisamente, los que trataban de mantener al país con una información sesgada, mientras que el Gobierno había encargado cerca de 15 estudios con consultores internacionales que hacían una radiografía actualizada del sector, gracias a la cual se podían tomar las decisiones por las que había optado el gobierno de Uribe Vélez. Ante las críticas de los ex ministros de Medio Ambiente Juan Mayr y Manuel Rodríguez Becerra, la ministra interpretó sus manifestaciones como inválidas porque la política medioambiental del siglo XXI era muy distinta a la del siglo XX, ya que el país se sometía a lo planteado sobre el desarrollo sostenible desde las cumbres de Río y Johannesburgo, y no al obsoleto Código de Recursos Naturales que ya tenía treinta años de antigüedad. La ministra Suárez lanzó, además, fuertes diatribas a ambos ex ministros, dejando un manto de duda sobre la actuación del Mayr en su momento por el destino de los recursos de la Sierra Nevada de Santa Marta, y porque él era quien había firmado el plan de manejo vigente, que incluía la fumigación con glifosato. Les cobró, a su vez, haber heredado en el 2002 un Ministerio desfinanciado que no había podido solucionar problemas como el de los desechos del Copey, o la declaración de los Yariríes como parque natural. Les endilgó también la situación actual del diagnóstico ambiental, en el cual apenas el 9% de las plantas de tratamiento de aguas

²⁷² Políticas sobre medio ambiente en el centro del debate. La última palabra no la tienen dos ex ministros. En: El Espectador, Bogotá. (20, noviembre, 2005); p. 6A.

residuales funcionaban, existían 700 botaderos municipales a cielo abierto, y de 1300 mataderos, 805 no cumplían con las normas ambientales. Defendió, sí, la alianza público-privada emprendida por el Gobierno Uribe Vélez a través de la concesión del servicio para la administración de los Parques Nacionales Naturales porque, según la ministra, la Unidad de Parques, bajo cuya coordinación funcionaba el Sistema de Parques Nacionales, se había mostrado ineficiente por no ser experta en el tema y por no contar con los recursos necesarios. En el nuevo esquema, a la Unidad de Parques le corresponderían las actividades de conservación, educación ambiental y trabajo con las comunidades, mientras que el sector privado desarrollaría las actividades de promoción, restaurantes, hospedajes y taquillas. Cuando se le preguntó si la Ley de Aguas intentaba mercantilizar el agua, y se le citó el ejemplo chileno, donde apareció gente con títulos de propiedad sobre ríos enteros, respondió afirmando que no entendía por qué, cada vez que el Gobierno planteaba una iniciativa legislativa con respecto al medio ambiente, éste se convertía en el blanco de tantas críticas y desinformación. Insinuó, para completar, que parecía que a algunas personas no les interesaba el progreso de la legislación ambiental. Ante el cuestionamiento sobre si la Ley Forestal debería llamarse Ley de Maderas o Bosques, sostuvo que no, pues se trataba de una ley de ordenamiento forestal, y defendió su trámite, afirmando que era una de las leyes más discutidas en el proceso. En cuanto a las críticas hechas por el Contralor General de la Nación sobre la inexistencia de una política ambiental integral, defendió la posición del Gobierno, sosteniendo que éste

sí implementaba la política ambiental dada por el enfoque del desarrollo sostenible y por la firma de convenios internacionales.

No fueron estas las únicas declaraciones dadas por la ministra de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial en las que se lanzaban críticas a los contradictores del proyecto de Ley Forestal. En una entrevista radial concedida a la emisora La W, se le preguntó a la ministra Suárez sobre los cuestionamientos lanzados por quienes sostenían que esta Ley buscaba beneficiar a multinacionales y que estaba diseñada para favorecer a grupos paramilitares. Como en sus respuestas a El Espectador, la ministra recusó a estos críticos, sindicándolos de tener intenciones oscuras y de no conocer en detalle el texto del proyecto de Ley. Afirmó, inclusive, que el debate parecía haber pasado de lo estrictamente temático a lo político, llegando ya hasta a los agravios personales. Se le inquirió acerca de las denuncias sobre viajes de personas vinculadas al Congreso de la República, cuyos desplazamientos fueron pagados por empresas interesadas en la aprobación del proyecto. Se habló de zonas de influencia paramilitar donde lo sancionado en esta Ley permitiría que se llevaran a cabo cambios fundamentales sin tener en cuenta a los habitantes de estas zonas, generando desplazamientos forzados, como había sido el caso de las plantaciones de palma. A esto respondió la ministra Suárez Pérez que era lo que precisamente la Ley quería evitar, esto es, que se cambiaran los usos del suelo, algo que en ese momento sí permitía el Código de Recursos Naturales. Se refirió a las denuncias sobre los supuestos viajes afirmando que el Representante a la Cámara Pedro Arenas mencionaba a

la multinacional Chemonics como una de las principales interesadas en el proyecto, pero, según la ministra, resultaba absurdo sugerir que ésta tuviera algo que ver con la explotación maderera, por tratarse de una ONG que hacía proyectos de desarrollo en el marco del Plan Colombia. Sostuvo, también, que ella misma había viajado a Bolivia para conocer el manejo comunitario del bosque, y a Chile para conocer la experiencia en ese país. A este viaje también asistieron los integrantes de la Comisión Quinta de la Cámara, incluido el propio Arenas. Terminó insistiendo en que el debate había pasado de lo temático a lo político y lo personal, aunque ella misma se refirió seguidamente a los críticos del proyecto de Ley en términos como “[...] esos ex ministros, que además no son sino un par de personas”.²⁷³

La polémica planteada por las declaraciones de la ministra Suárez Pérez fue atizada pocos días después, el 12 de diciembre de 2005, cuando en otra declaración, previa a la votación, afirmó que desconocía las intenciones y los intereses de los contradictores pese a la certeza técnica y jurídica de que el proyecto le convenía al país. Se limitó a insistir que quienes sostenían que los beneficiados serían las grandes multinacionales madereras estaban muy desinformados, y que lo preocupante era que se debatiera un proyecto sin discutir su articulado, los aspectos técnicos y los aspectos jurídicos. Lo más preocupante

²⁷³ ENTREVISTA concedida a los periodistas radiales de La W, el 9 de diciembre de 2005. La entrevista puede consultarse en la página web del Ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2005]
 Disponible en:
www.minambiente.gov.co/noticias_home_2005/diciembre/091205_entrevista_w/entrevista_w.htm>

de su declaración no fue sólo que, precisamente al día siguiente, el 13 de diciembre, se aprobara el proyecto en la Cámara de Representantes a través de una votación en bloque y no artículo por artículo, sino que la ministra dejara en el ambiente que lo sospechoso era que existieran quienes se oponían, hasta el final, a su aprobación.²⁷⁴ Ya la ministra Suárez Pérez había cerrado toda posibilidad de discusión cuando sentenció que el país tenía que estar tranquilo por el tratamiento responsable y cuidadoso que el Gobierno nacional tuvo con el trámite del proyecto de Ley. No había discusión posible cuando la cabeza del ministerio del Medio Ambiente afirmaba, a pesar de las evidencias, que se habían introducido en su articulado todos los aportes que se generaron en los debates y eventos en los que participaron todos los interesados en la Ley Forestal.²⁷⁵

5.2.6. Los “intereses oscuros”

Ante la insistencia de los ministros de Agricultura y Medio Ambiente en sugerir que existían algunos intereses vedados en las críticas de ciertas personas,

²⁷⁴ La ministra Sandra Suárez invitó a que sus contradictores leyera juiciosamente el articulado “Lo sospechoso es que haya intereses en que la Ley Forestal no pase”. DECLARACIÓN de la ministra Sandra Suárez Pérez. Página web del Ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Bogotá, 12 de diciembre de 2005. [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2005]. Disponible en:

http://www.minambiente.gov.co/noticias_home_2005/diciembre/121205_sospechoso_ley_forestal/sospechoso_ley_forestal.htm

²⁷⁵ “La Ley Forestal no afecta la estructura jurídica de los parques naturales”. DECLARACIÓN de la ministra Sandra Suárez Pérez. Página web del Ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Bogotá, 6 de diciembre de 2005. [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2005]. Disponible en:

http://www.minambiente.gov.co/noticias_home_2005/diciembre/061205_ley_forestal/ley_forestal.htm

los medios informativos emprendieron la tarea de descifrar el mensaje, de encontrar los mencionados intereses y a las personas que estarían tras ellos. Los periodistas Norbey Quevedo y Pablo Correa, de la unidad de Periodismo Investigativo de El Espectador, publicaron, el 24 de diciembre de 2005, a partir de los señalamientos indirectos del ministro de Agricultura hechos pocas horas antes de la aprobación de la Ley Forestal, el resultado de sus averiguaciones.²⁷⁶ Cuando el ministro Arias Leiva lanzó el 13 de diciembre, en una inesperada pero calculada declaración, sus sospechas de que existían sectores interesados en que se mantuviera la situación como estaba para seguir atentando contra el bosque y que existían personas con negocios de reforestación que no estaban dispuestos a aceptar competencia en el negocio, quedó en el ambiente la sensación de que los argumentos de todas las críticas hechas al texto que se debatía estaban viciadas por este tipo de intereses. Recordaban los periodistas la sentencia de la ministra Suárez en el mismo semanario, un mes atrás, cuando se refería, descalificándolas, a las apreciaciones de dos ex ministros.

Aunque no dijo sus nombres, El Espectador se dedicó a hacer indagaciones a partir de los cuestionamientos de los ministros, sobre todo cuando la delicada y sugerente pregunta aparecía ya en el titular de unas declaraciones en la página oficial de la Casa de Nariño: ¿Hay intereses oscuros para que no se apruebe la Ley Forestal? Aunque el propio ministro Arias Leiva dijo que no tenía mayor

²⁷⁶ Los 'intereses ocultos' de la Ley Forestal. En: El Espectador, Bogotá. (Semana del 18 al 24 de diciembre de 2005); p. 2 A.

información al respecto, lo cual resulta altamente preocupante e irresponsable dadas las implicaciones que su declaración podía tener en un tema, un lugar y un momento tan delicados como los de la aprobación de la Ley Forestal, los periodistas encontraron que las personas en mención eran los ex ministros de Medio Ambiente Manuel Rodríguez Becerra y José Vicente Mogollón Vélez. Ambos tendrían intereses personales en el tema debido a que, como corroboraron los periodistas de El Espectador, figuraban como constituyentes de una empresa anónima llamada Sociedad de Comercialización Internacional Reforestadora de Santa Rosalía de Palermo S.A. (Refopal). Como esta información no es restringida, efectivamente encontraron que esta sociedad había sido creada el 14 de abril de 2000 por escritura pública 631. En ella figuraba, como representante legal y gerente de la sociedad, el ex ministro Mogollón, quien desempeñó la cartera de Medio Ambiente durante el gobierno de Ernesto Samper Pizano. Ambos tenían intereses obvios en el tema porque la sociedad tenía como objetivo principal “la distribución, importación, exportación y comercialización en Colombia y a otros países de los residuos de productos de la silvicultura, especies maderables, maderas, residuos, materia prima para papel y carbón y similares”.²⁷⁷

Independiente de la participación que cada uno tenía en la empresa, lo cierto es que ambos ratificaron la información, ya que consideraban que de ahí no se podía desprender la sospecha acusada por los ministros Arias Leiva y Suárez

²⁷⁷ Según cita El Espectador la escritura de constitución de la empresa registrada en la Notaría Cuarta del Círculo de Cartagena. Ibid.

Pérez. Más aun, Rodríguez Becerra replicó las acusaciones calificando de miserable la declaración del ministro de Agricultura, y aprovechó para incitar a Arias Leiva a que mostrara una sola experiencia en el mundo en la cual la entrada de multinacionales madereras hubiese sido beneficiosa para los bosques.

Si había cosas oscuras, según su réplica, estaban en las plantaciones de palma que promovía el Ministerio de Agricultura en tierras indígenas en el Pacífico, porque si bien la sociedad había obtenido los beneficios establecidos por la ley vigente para los inversionistas de las plantaciones forestales, para el Gobierno parecía resultar incomprensible que ambos aparecieran como firmantes en varios de los documentos más críticos hacia el proyecto de Ley, a menos que tuviesen otros intereses.

Efectivamente, se podría afirmar que no era lógica la acusación de los actuales ministros sobre los intereses de los predecesores por dos razones. La primera es que las recomendaciones y críticas al proyecto de Ley Forestal firmadas por Rodríguez Becerra y Mogollón Vélez eran clara y abiertamente académicas, emitidas desde su posición de expertos en los asuntos específicos tratados por la propuesta legislativa, y buscaban la sujeción a las leyes nacionales e internacionales sobre la temática medioambiental y los derechos de las minorías. Es más, estas recomendaciones no habían sido firmadas sólo por ellos, sino por una amplia lista de expertos temáticos que veían, en el proyecto, los mismos vacíos conceptuales, jurídicos y procedimentales, que ellos señalaron.

La segunda razón es que había una contradicción lógica entre los intereses que sospechaban los ministros Arias Leiva y Suarez Pérez, y los argumentos de los documentos firmados por los críticos. Si la sociedad de la que hacen parte había invertido en la reforestación y, por tanto, habían gozado de los beneficios acumulados establecidos en la nueva Ley, entonces ¿qué sentido tenía impedir que la Ley Forestal se aprobara? Si, obedeciendo a esta lógica, no eran éstos los intereses a los que se refería el ministro Arias Leiva, sino que pretendía decir que lo que procuraban los dos detractores era evitar enfrentar una competencia adicional para la explotación maderera, representada en multinacionales inversionistas, los argumentos planteados en los documentos no dejaban traslucir esta supuesta intención. Sin embargo, la insinuación final del artículo periodístico, según la cual, de todas formas, quedaban en el ambiente las denuncias del ministro Arias Leiva, generó una respuesta de los ex ministros hacia la actitud de los periodistas.

Los ex ministros Rodríguez Becerra y Mogollón Vélez enviaron una carta a El Espectador protestando ante el manejo de la información que habían dado los periodistas Quevedo y Correa. Los ex ministros consideraron que, tal como se planteó, había quedado latente la insinuación de que su participación crítica en el debate sobre la Ley Forestal sí estuvo viciada por los intereses que señaló el ministro de Agricultura. Afirmaron que la creación de la empresa Refopal obedeció a un interés lógico, a partir de su convencimiento sobre la necesidad urgente de fomentar plantaciones forestales para abastecer la demanda maderera en el país,

pero sobre todo, para disminuir la presión sobre el bosque natural. Sostuvieron que el funcionamiento de la empresa no era oculto, como quedó sugerido en el artículo previo, que ocupaba un terreno de 650 hectáreas que antes era explotado por la ganadería intensiva, y que ahora tenía una plantación de 18 especies nativas y 3 exóticas. Señalaron que no le quedaba al ministro Arias Leiva otro camino que comprobar la existencia de los intereses oscuros a los que hacía mención en todos los ámbitos críticos que se opusieron a la aprobación de una Ley con tantos desaciertos: la Procuraduría General, la Contraloría Nacional, las organizaciones de las comunidades afrocolombianas e indígenas, los otros ex ministros del Medio Ambiente que también se habían pronunciado, los ecologistas y científicos colombianos y extranjeros, los congresistas, los periodistas y editorialistas, y las múltiples apreciaciones críticas de cientos de ONG's y ciudadanos. Manifestaron que era necesario enfatizar que el interés de esta ley era la extracción masiva, y a gran escala, de la madera de los bosques naturales del Pacífico y la Amazonia, con el objeto principal de generar nuevas divisas y beneficios económicos para un reducido grupo de inversionistas, sin considerar los daños ambientales y las condiciones de los habitantes de estos bosques. “La Ley Forestal aprobada por el Congreso beneficia fundamentalmente a las empresas madereras y, entre ellas, a la empresa de la cual somos socios (C.I.Refopal S.A.). Pero es nuestro parecer, y el de muchos otros colombianos, que esta Ley es lesiva para el interés nacional”.²⁷⁸

²⁷⁸ Sobre la Ley Forestal. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 8 al 14 de enero de 2006). p. 20

¿Quién gana y quién pierde con la Ley Forestal? Así tituló Eduardo Uribe Botero sus reflexiones sobre las insinuaciones de los ministros de Agricultura y Medio Ambiente. ¿Por qué le interesa tanto al ministro Arias Leiva una Ley que, según el Gobierno, lo que pretendía era garantizar la conservación de los bosques más que su explotación? ¿Por qué Arias Leiva dejó a un lado, momentáneamente, sus responsabilidades frente al TLC, para dedicarse a explicar los beneficios ambientales de la conservación de los bosques como supuestamente lo planteaba la Ley Forestal? Vale la pena preguntarlo ya que, como recordó Uribe Botero, desde el cierre del Inderena en 1993, las funciones del Ministerio de Agricultura han estado dirigidas hacia el comercio y no a la conservación.

¿Por qué, entonces, el desbalance entre la defensa radical del ministro Arias Leiva frente a la pobreza argumentativa de la ministra Suárez Pérez, quien se limitó a decir que los críticos del proyecto de ley se había dedicado a los agravios personales, que estaban desinformados y que ejercían presiones indebidas? Con esto casi pretendía afirmar que conocía mejor el tema y sus afectaciones que las comunidades afrocolombianas e indígenas, habitantes y propietarios de la mayor parte de los bosques del país, o que el Procurador, las ONG's expertas en el tema ambiental o los ex ministros de su misma cartera. Porque lo que sí no parece muy comprensible es que, siguiendo esta lógica, se afirmara que las comunidades indígenas y afrocolombianas tuvieran oscuros

intereses porque rechazaron con vehemencia el trámite y la aprobación de la Ley Forestal.

5.2.7. El caso Chemonics

Con los viajes de reconocimiento a Bolivia y Chile a los que fueron invitados los integrantes de la Comisión Quinta de la Cámara de Representantes, se hizo pública la intervención de una multinacional que se mostró interesada en el curso que seguía el debate sobre el proyecto de Ley Forestal. Chemonics figura como una empresa internacional fundada por Thurston F. Teele en Washington D.C., en 1975, con la misión de promover cambios significativos en las poblaciones, ayudándolas a vivir más saludables, más productivas y más independientes.²⁷⁹ Su influencia ha llegado hasta regiones como Afganistán y Camerún. El trabajo de Chemonics se realizaba en el contexto de los proyectos suscritos con la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), y otras organizaciones bilaterales y multilaterales de cooperación, haciendo presencia en más de cincuenta países a través de servicios administrativos, asistencia técnica, investigación y capacitación, cooperación especializada en las áreas de comunicaciones, la administración de donaciones, los servicios de adquisiciones y el monitoreo del desempeño. Como es una empresa con fines de lucro, es

²⁷⁹ Página web de Chemonics. [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2007]. Disponible en: <www.chemonics.com/>

fundamental que se generen beneficios económicos en los sectores en los que participa.

En Bolivia, Chemonics ha intervenido activamente en el sector silvicultor, e incidió en la elaboración de un conjunto de leyes forestales que, según sostiene, figuran entre las de mayor trascendencia en el mundo en desarrollo. Gracias a ello, sostiene, en ese país existen 7.500'000.000 de hectáreas de bosque sujetas a un régimen de manejo sostenible, de las cuales 2'000.000 de hectáreas han sido certificadas por el Consejo de Manejo Forestal, siendo estas cifras las más elevadas de los bosques naturales en zonas tropicales en el mundo. Por esta razón, Bolivia se habría erigido como el ejemplo ideal para la certificación forestal. El proyecto de participación de Chemonics en Bolivia es conocido como Bolfor, y tuvo como objetivos, para el 2004, presentar 2'000.000 de hectáreas de bosque certificado, cuando diez años antes el bosque boliviano estaba en la anarquía de su explotación por parte de cualquier interventor oportunista. Con la premisa de encontrar los medios para hacer que los bosques tropicales sean económicamente viables y ecológicamente sostenibles, Chemonics ha defendido su intervención en las modificaciones legislativas con respecto al sector, y la replicación de su experiencia en otros países. Citó, incluso, estudios del 2000, uno de la Universidad de Pittsburg y otro de una organización no gubernamental suiza, que demostrarían que su trabajo internacional en Bolivia ha tenido efectos positivos en la participación democrática. Sin embargo, se trata de una empresa duramente cuestionada. Fue una de las ampliamente favorecidas por el gobierno de los

Estados Unidos en el proceso de reconstrucción de Afganistán y luego de Irak, después de la intervención norteamericana, lo cual la hacía partícipe en el juego que se iniciaba con la destrucción por efecto de la guerra y continuaba con los enormes negocios de la reconstrucción.

En Colombia, sobre la relación entre Chemonics y el debate sobre la Ley Forestal, arreciaron las críticas a la ministra del Medio Ambiente, por haber afirmado, en la entrevista que concedió a La W, sobre la actuación desinteresada de la multinacional en el proceso. Resultaba imperdonable, según los críticos de la intervención de Chemonics, que la ministra Suárez Pérez ignorase los objetivos y las intenciones de esta empresa, centrados en la industria maderera, o que sus ejecutivos hubiesen tenido una relación directa con los gobiernos de Ronald Reagan y los de los George Bush, padre e hijo, o que su participación se ligara a las regiones donde se han presentado graves conflictos.²⁸⁰ En Irak, por ejemplo, participó como contratista especial con negocios por cerca de 25'000.000 de dólares, y se ha sospechado de la estrecha relación entre su entonces propietario, Scout Spangler, y George W. Bush, ya que fue funcionario de su primera administración. En el ranking de contratistas de posguerra beneficiados por el gobierno norteamericano, entre los años 1999 y 2002, Chemonics figura entre las veinticinco empresas con más beneficios obtenidos, de acuerdo con los datos

²⁸⁰ MONTOYA SUÁREZ, Aurelio. Mentiras ambientales de una ejecutiva de ventas. En: Diario La Tarde, Pereira (13 de diciembre de 2005).

recolectados por The Center of Public Integrity.²⁸¹ Según esta unidad de periodismo investigativo internacional, Chemonics había completado al menos 600 proyectos en 130 países para la USAID, entre los cuales están Armenia, Botswana, Bangladesh, Bolivia, Colombia, Ecuador, Egipto, Guatemala, Guyana, Indonesia, Jordania, Madagascar, Macedonia, México, Mozambique, Nigeria, Perú, Rumania, Filipinas, Rusia, Sudáfrica, Somalia, Uganda, Ucrania, etc. Después de fundar Chemonics, Teele desempeñó un alto cargo en el Departamento de Estado, lo cual siempre ha sido visto con sospecha. En diciembre de 2001 se reestructuró para enfocarse en su principal cliente, la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos, y ha trabajado en una amplia variedad de proyectos de cooperación, tan disímiles como los programas de mejoramiento del aire en El Cairo, la asesoría al gobierno colombiano para la erradicación de la coca, la promoción del turismo rural en Marruecos, etc.

En 1999 Chemonics participó en la adjudicación, en Montería, de la concesión por 20 años para la expansión y operación del agua y los servicios de desechos al consorcio español encabezado por la firma Fomento de Construcciones y Contratas S.A. (FCC), como un modelo de aquiescencia a iniciativas público-privadas. En el 2004 coordinó, como contratista de la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos (USAID), en colaboración

²⁸¹ Página web de The Center of Public Integrity. [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2007]. Disponible en: <www.publicintegrity.org/wow/bio.aspx?act=pro&ddIC=8>

con el Programa Colombia Forestal (PCF), la convocatoria para proyectos de enriquecimiento del sector forestal en el país.

Esta convocatoria, divulgada en espacios como los de la Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite, Fedepalma, estaba respaldada legalmente por el contrato suscrito en el marco del Acta de Asistencia Extranjera de 1961 de Estados Unidos y el Convenio de Donación del Objetivo Estratégico para Promover Alternativas Económicas Sociales a la Producción de Cultivos Ilícitos, suscrito entre los dos países. La convocatoria condicionaba a los proyectos de la cadena forestal a estar abastecidos con maderas de los bosques provenientes del Bajo Magdalena, Bajo Mira, Satinga, Sanquianga, Guapi, Medio y Bajo Atrato (Cacarica y Urabá) y el nordeste antioqueño, y buscaba fortalecer el funcionamiento y mejorar la competitividad de la cadena forestal productiva, especificando los siguientes aspectos: manejo de bosques naturales, establecimiento y manejo de plantaciones utilizando sistemas forestales y agroforestales, cosecha forestal, transporte de trozas y maderas, transformación eficiente de productos maderables (especialmente producción primaria), desarrollo de productos y mercados maderables y no maderables relacionados con el bosque, certificación del manejo, servicio y productos provenientes de bosques naturales y plantados, capacitación y entrenamiento, planeación empresarial y fuentes de financiación, incluyendo la titularización.²⁸² La estrategia del biopoder,

²⁸² Página web de la Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite, Fedepalma. [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2007]. Disponible en: <www.fedepalma.org/financiamiento.htm>

como señala Rodolfo Arango, está basada en la guerra, el desplazamiento de poblaciones, la apropiación de tierras, el manejo de los recursos naturales y el control de las vidas. Los dineros que se invierten en Colombia contra la droga y la guerrilla se revierten a través de contratistas nacionales, generando los beneficios económicos que regresan a las empresas como Chemonics. Pero a esta contraprestación debe sumarse la propiedad sobre los recursos naturales, la biodiversidad y el agua, hacia los cuales hay tanto interés en la negociación del Tratado de Libre Comercio entre Colombia y Estados Unidos. En nombre del desarrollismo se estarían entregando las riquezas naturales y culturales de nuestro país, como la iniciativa de un gobierno que ya había anunciado los deseos presidenciales de ver sembradas 5'000.000 de hectáreas de palma africana, sin tener en cuenta los derechos fundamentales violados masivamente en los casos de Curvaradó y Jiguamiandó, con desplazamientos masivos de comunidades afrocolombianas e indígenas sobre los cuales tuvieron que pronunciarse la Defensoría del Pueblo y la Procuraduría Nacional.²⁸³

5.2.8. La aprobación de la Ley Forestal

Las irregularidades del trámite del proyecto en la Comisión Quinta de la Cámara de Representantes, que terminó aprobando la polémica propuesta en su

²⁸³ ARANGO, Rodolfo. La Ley Forestal: jugando al biopoder. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 8 al 14 de enero de 2006); p. 18 A.

último debate en esa instancia el 13 de diciembre de 2005, fueron evidentes. Se presentaron presiones del gobierno a través de los ministros de Agricultura y Desarrollo Rural, el de Minas y Energía, y el de Hacienda y Crédito Público, además del gremio de la industria maderera. La discusión no fue tal, ya que la mayoría de los representantes vinculados a esta comisión rechazaron cualquier intento de modificación de lo articulado. La ministra Suárez Pérez afirmó que se habían atendido las observaciones de la Procuraduría General de la Nación, y que por tanto, todo se ajustaba a la Ley. Luego de que fue desatendida la solicitud para que la votación se desarrollara artículo por artículo es responsable preguntar qué tan ajustada a la Ley es la aprobación definitiva de un acto legislativo, cuando se hace por medio de la votación en bloque de un articulado cuyo contenido final no era conocido por los congresistas, porque asumieron, sin ninguna discusión posible, el texto que apenas venía de una subcomisión.

Ante la urgencia de su aprobación, tras once intentos fallidos, y con la presión insistente del Gobierno, finalmente fue aprobada la Ley Forestal, la 1021, con una votación de 81 votos contra 11. Al día siguiente se llevó a cabo la conciliación del texto aprobado entre la Cámara de Representantes y el Senado de la República. La mayoría de los congresistas nunca leyó la última versión del texto que se aprobó. “Ni los ministros de Medio Ambiente y Vivienda, ni el de Agricultura ni, claro está, los preclaros congresistas se han dado cabal cuenta de que, en el fondo, la Ley que acaban de sacar a empujones en el Congreso va en contravía de la otra que ya empujan, la Ley de Aguas, puesto que la primera

reducirá a muy poco la producción de aguas, que son la mercancía que quieren vender con la segunda. Sin duda no se dan cuenta, porque se trata de negociar, negociar y negociar todo, enseña este gobierno”.²⁸⁴

Resulta contradictorio que la entonces ministra de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, declarara que, en franca lid, se había logrado la aprobación de una de las leyes más debatidas públicamente de los últimos años, con más atención por los comentarios y recomendaciones, con más participación y convocatoria a la comunidad.

¿Olvidaron los ministros, tan rápidamente, que las comunidades indígenas y afrocolombianas rechazaron desde el comienzo el proceso de aprobación de esta Ley, porque sus representantes legales nunca fueron convocados, como está establecido constitucionalmente? ¿Pretendieron ignorar que se quiso dividir la opinión de las organizaciones indígenas mediante dádivas particulares? ¿Desconocieron que el mismo gobierno y el Congreso habían convocado el Foro Nacional Ambiental para después, simplemente, mirar hacia otro lado, desoyendo todas las críticas y recomendaciones expuestas en él? ¿Consideraron que las críticas hechas al proyecto de Ley Forestal, provenientes de documentos firmados por dos ex ministros y por otros especialistas en la temática medioambiental, fueron realmente desvirtuadas por la acusación de los ministros de Agricultura y de Medio Ambiente de que en tales críticas sólo había “intereses ocultos”?

²⁸⁴ MOLANO BRAVO, Alfredo. Aserrín aserrán. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 18 al 24 de diciembre de 2005); p. 18 A.

¿Estaban convencidos de que los ataques recibidos eran sólo producto de la desinformación de los contradictores, de arremetidas políticas o personales?
¿Verdaderamente creían que las acusaciones sobre los vacíos conceptuales y los gravísimos errores jurídicos que presentó el proyecto de ley, desde sus inicios, carecían de sentido?

Las insistentes y justificadas críticas, tanto las provenientes de las organizaciones indígenas y afrocolombianas como de reconocidas autoridades académicas y jurídicas de la temática medioambiental y forestal, fueron tajantemente desoídas. Pese a que los contradictores advirtieron que con la aprobación de esta Ley se legalizaba la contrarreforma que a la fuerza habían impuesto las organizaciones ilegales, que se anulaban las posibilidades de que los desplazados regresaran a sus tierras de origen, que se favorecía inequitativamente a los inversionistas a costa de la delicada situación de los habitantes, que dejaba a los recursos naturales al nivel de cualquier elemento que se compra tan fácilmente como se vende, poniendo en juego la supervivencia de las riquezas culturales, pese a todo esto y a mucho más, la Ley fue inicialmente aprobada.

5.2.9. Una ley parcialmente objetada

Un mes después, con la anuencia del presidente Álvaro Uribe Vélez, el 12 de enero de 2006 se reunieron, en el Palacio de Nariño, los ministros de Medio

Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Sandra Suárez Pérez, y de Agricultura y Desarrollo Rural, Andrés Felipe Arias Leiva, con algunos de los críticos de la Ley Forestal. Invitados por el mandatario, estos voceros llegaban a exponer por qué insistían en la inconveniencia de una ley planteada en los términos en los que había quedado la citada Ley Forestal. La reunión se presentó como un espacio de debate para que las dos partes expusieran sus argumentos ante la presencia de Uribe Vélez, quien a partir de sus propias conclusiones, se permitiría dar el apoyo final a la Ley, o al menos a parte de ella. Asistieron, como contradictores, aquellos sobre quienes, apenas un mes antes, se había dispuesto un manto de duda por sus supuestos "intereses ocultos". Concurrieron los ex-ministros Manuel Rodríguez Becerra y José Vicente Mogollón, el ex-viceministro Eduardo Uribe, un representante de las comunidades afrocolombianas y otro de organizaciones no gubernamentales, considerando ésta como la última oportunidad para detener las negativas consecuencias de la aplicación de la Ley Forestal sobre el bosque natural.

Como los ministros Suárez Pérez y Arias Leiva habían expuesto una radical defensa de las que consideraban bondades y necesidades de la implantación de esta Ley, resultó poco menos que sorprendente que el presidente Uribe Vélez aceptara, luego de la exposición de las anotaciones sobre los artículos de la Ley, que algunos de estos se presentaban con un lenguaje ambiguo que no permitía percibir con claridad las verdaderas consecuencias de esta Ley, la cual más que conservar y proteger los bosques naturales, los exponía a un serio peligro. Pese al

maquillaje lingüístico, siempre fue evidente que la Ley Forestal, así planteada, terminaría favoreciendo a las empresas explotadoras. Los ex ministros presentaron una carta de ocho páginas con las razones por las cuales la Ley Forestal incentivaba la explotación maderera a gran escala de los bosques naturales, y tras una larga discusión, el presidente tomó la determinación de objetar 11 de los 60 artículos que componían la Ley. Pese a esto, la ministra del Medio Ambiente aseguró, en una pronta rueda de prensa, que las objeciones citadas eran menores y que no tocaban el fondo de la Ley. Sin embargo, Eduardo Uribe, uno de los asistentes a la reunión, consideró que, si eso creía la ministra, era porque ella no entendió nunca lo que había parapetado en la Ley Forestal.²⁸⁵ La carta, presentada y discutida, se concentraba en las críticas a la creación de incentivos que favorecían la explotación maderera del bosque natural, con la anulación de ciertas condiciones actuales que la limitaban. Así, los puntos de la Ley en los que se contrariaban las concepciones internacionales de recuperación y conservación de ecosistemas, que eran reemplazadas por otra muy dudosa de desarrollo o manejo forestal sostenible, debían sustraerse del texto de ley. Igualmente debía ocurrir con la afirmación según la cual la estrategia fundamental de conservación del bosque era su aprovechamiento sostenible por actores regulares, o que el tan criticado vuelo forestal solo sería aplicable a las plantaciones forestales y no al bosque natural, cuando se dejaba la puerta abierta

²⁸⁵ CORREA, Pablo. Último 'round' de la Ley Forestal. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 15 al 21 de enero de 2006); p. 7 A.

para que todo esto ocurriera. También se excluían los apartes que facultaban al Ministerio de Comercio para la formulación de políticas de promoción de la inversión extranjera, y las que autorizaban a las Corporaciones de Desarrollo Sostenible a conceder permisos para proyectos madereros, facultad del Ministerio del Medio Ambiente promulgada por la Ley 99. Pero, aún así, quedaron muchos puntos preocupantes, como la conformación del Consejo Nacional Forestal, la posibilidad de que los mismos empleados de las empresas madereras actuaran como agentes forestales, o el relevo del papel del Ministerio del medio Ambiente por el Ministerio de Agricultura en el diseño de las políticas que afecten los bosques naturales.

La Ley Forestal sería así devuelta al Congreso de la República, sin la firma presidencial, porque, efectivamente, existían pruebas de varias de las inconsistencias tan duramente criticadas por meses. Sin embargo, nada se dijo de la obligación de concertar con los pueblos indígenas afectados. En el comunicado oficial de la Presidencia, el Gobierno del presidente Uribe Vélez informó sobre los resultados de esta reunión concluyendo, en cinco puntos, la esencia de lo objetado:

1. Que sí existía la necesidad de fortalecer la protección del bosque natural y estimular la reforestación comercial.
2. Que el gobierno aceptaba objetar los artículos que pudieran prestarse a una errónea interpretación del fondo de la Ley.
3. Que la Ley objetada sería consultada con la comunidad ambientalista.

4. Que la Ley era indudablemente necesaria.
5. Que la comunidad ambientalista, con los Ministerios del Medio Ambiente y de Agricultura, y el Departamento Nacional de Planeación, trabajarían en conjunto el capítulo de bosque del documento Visión Colombia: Segundo Centenario.²⁸⁶

El editorial del diario El Tiempo del domingo 15 de enero de 2006, se refirió al suceso como la revelación de una faceta hasta ahora poco conocida del presidente Uribe Vélez: la de escuchar y aceptar las opiniones contrarias. Recordó que era la primera vez que la propia cabeza de este Gobierno devolvía una Ley a la que sólo le hacía falta la sanción presidencial. No obstante, la posición editorial de El Tiempo consideró que esta actitud del jefe del Estado, al descalificar de manera implícita, o al menos parcialmente, varios de los cuestionables fundamentos de la defensa enconada y acrítica de esta Ley que habían sostenido los ministros Suárez Pérez y Arias Leiva, lo que demostraba era una actitud laudable del presidente.²⁸⁷ Pero otra cosa piensan al respecto los menos ingenuos.

Otras voces sostuvieron que lo que quedó evidenciado fue la importancia de todo proceso de participación ciudadana en temas de interés nacional. La carta

²⁸⁶ Gobierno nacional acepta objetar parcialmente la Ley Forestal. COMUNICADO. Página web de la Presidencia de la República. Bogotá, 12 de enero de 2006. [Fecha de consulta: 14 de enero de 2007]. Disponible en: www.presidencia.gov.co/sne/2006/enero/12/16122006.htm

²⁸⁷ La ley devuelta. EDITORIAL. En: El Tiempo, Bogotá (15 de enero de 2006); p. 1-20.

de Rodríguez, Mogollón, Uribe, y en la cual también había participado el ex ministro Juan Mayr, contenía el producto final de las discusiones surgidas en el debate impulsado por el Foro Nacional Ambiental, que demostraba que, a diferencia de lo expuesto en el texto de la Ley, los bosques naturales son mucho más que los recursos forestales, y que los servicios ambientales asociados, como los sistemas hídricos, la conservación de la biodiversidad, el paisaje cultural y la protección de los territorios y los lugares sagrados de las comunidades indígenas y afrocolombianas, representan un valor económico y social mayor que el de las maderas contenidas. Quedaban muchas tareas complementarias que no se consideraban en la Ley: el apoyo a la recuperación y conservación de la biodiversidad por la generación de franjas de re-vegetalización con bosque nativo y la protección de los parches de bosque primario que existan en los paisajes donde se desarrollen las plantaciones.²⁸⁸ Sin embargo, el sinsabor no disminuyó, pues el desconocimiento de la opinión de las comunidades indígenas y afrocolombianas afectadas persistió. De nada valió que se insistiera, en ese momento, en la nulidad de una ley que no había sido consultada con estas comunidades, si es que así lo estipulaba la Ley 21 de 1991 y la Ley 70 de 1993.²⁸⁹ Toda protesta pareció vana, a pesar de la insistencia en que lo que los ministerios responsables interpretaban como una debida consulta para el correcto trámite de

²⁸⁸ RUÍZ SOTO, Juan Pablo. Nación y ambientalistas. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 22 al 28 de enero de 2006); p. 19 A.

²⁸⁹ LÓPEZ, Andrea. A pesar de la oposición, aprobada Ley Forestal. Página web de Actualidad Étnica [Fecha de consulta: 14 de diciembre de 2005] Disponible en: <http://www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=3067>

la iniciativa legislativa no había sido otra cosa que dos foros informativos, más no participativos, a los cuales habían sido citados, a mediados del 2005, algunos sectores de las comunidades negras, indígenas y campesinas. Lo que sí quedó claro en dichas reuniones fue la oposición oficial e ineludible de estas comunidades a una Ley que consideraban lesiva e ilegal por no haber tenido su previa y constitucionalmente obligada participación.

A pesar de todas las críticas señaladas, y sin la participación de las comunidades, el 20 de abril de 2006 fue sancionada la Ley 1021, o Ley General Forestal, con la firma del presidente Álvaro Uribe Vélez y los ministros de Agricultura y Desarrollo Rural, Andrés Felipe Arias Leiva, y de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Rural, Sandra Suárez Pérez, quedando pendiente su reglamentación durante los doce meses siguientes. Irónicamente, en el numeral 10 del artículo 2º del texto definitivo se leía:

“El Estado garantizará el derecho de las comunidades indígenas y afrocolombianas a la libre toma de decisiones, dentro del marco de la Constitución y la ley, respecto de las actividades forestales de carácter sostenible que deseen emprender en sus territorios, conforme a la Ley 21 de 1991, la Ley 70 de 1993, y demás normas complementarias”.

En las “Memorias 2006-2007” del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, presentadas por el ministro Arias Leiva, se evidenciaron los verdaderos

intereses del gobierno para haber sacado adelante una propuesta legislativa que, desde su nacimiento, estuvo viciada por la ilegalidad.²⁹⁰ En ninguno de sus apartes se mencionó la obligatoriedad de consulta previa a las comunidades afectadas, sino que se concentró en presentar la Ley General Forestal como única y urgente forma de promover el desarrollo sostenible del sector forestal colombiano en el marco del Plan Nacional de Desarrollo Forestal, anotando que, para su cumplimiento, este Ministerio quedaba encargado de formular la política nacional de producción forestal, expedir las normas de fomento requeridas y promover las plantaciones forestales de carácter productor a través de núcleos forestales, así como la producción forestal mediante cadenas productivas, acopiando, para el efecto, una serie de incentivos tributarios.

5.2.10. El limbo jurídico

Desde su aprobación en el Congreso de la República, en diciembre de 2005, y durante los siguientes dos años, varias tácticas fueron intentadas para impedir que esta Ley Forestal fuera sancionada irreversiblemente. Se buscaron diversas estrategias legales que demostraran las falencias de tal Ley, no sólo por las debilidades e incongruencias de los aspectos ambientales que, como hemos visto, presentaban fallas protuberantes anotadas en forma recurrente por los

²⁹⁰ ARIAS LEIVA, Andrés Felipe. Memorias 2006-2007. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Página web del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2007]. Disponible en: <http://www.minagricultura.gov.co/06docypresent/06_doc.aspx>

especialistas, sino por el ilícito desdén con el cual el Gobierno nacional manejó el tema con los grupos humanos directamente afectados: las comunidades étnicas y las afrocolombianas.

El 8 de septiembre de 2007, el Procurador General de la Nación, Edgardo Maya Villazón, emitió un concepto sobre la inconstitucionalidad de la Ley Forestal, mediante el cual solicitó declarar contraria a la Carta Política de 1991 todo lo contenido en la iniciativa legislativa de la Ley Forestal. A mediados del 2006 el Grupo Derecho de Interés Público de la Facultad de Derecho de la Universidad de Los Andes, apoyado por la Asociación Interamericana por la Defensa del Ambiente (AIDA), la Organización Nacional Indígena (ONIC) y el Proceso de Comunidades Negras, construyó una estrategia tutelar para ser presentada ante la Corte Constitucional, instancia ante la cual debería ser sometida la Ley Forestal para su revisión y posterior declaración de exequibilidad o inexequibilidad.

El argumento se centraba en el rechazo legal a una Ley que, como la 1021, nunca fue consultada debidamente a las comunidades indígenas y negras antes de ser presentada a discusión y aprobación en el Congreso de la República, según los dictámenes de la Constitución colombiana.²⁹¹ Mediante tutela presentada en forma directa por los integrantes del grupo de la Universidad de Los Andes, Daniel Bonilla, Alejandra Azuero, Luis Alfredo García y Carlos Humberto García, se demandó la inconstitucionalidad de la Ley Forestal por la violación del

²⁹¹ Se trataba del mismo grupo que había logrado, en febrero de 2007, que la Corte Constitucional reconociera la existencia de derechos patrimoniales para las parejas del mismo sexo, cuestión esencial ignorada por la Ley 54 de 1990.

artículo 330° de la Constitución Política de 1991, de acuerdo con el cual se exige la consulta previa y la participación constante de estas comunidades en todo lo relacionado con la explotación de los recursos naturales existentes en sus territorios, y la configuración de Entidades Territoriales Indígenas. Esta solicitud se respaldó, de forma estructural, en el contenido del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que el Estado colombiano había ratificado a través de la Ley 21 de 1991. En el Convenio se estableció que el Gobierno nacional se comprometía a respetar y asegurar los derechos que los pueblos indígenas tenían, tradicionalmente, sobre su territorio, y a que se preservaran sus valores culturales, sociales y económicos.

Tan protuberante fue la forma en la que se ignoró a las comunidades que, mediante sentencia C-030 de 2008, la Corte Constitucional adoptó la decisión de declarar inexecutable la Ley 1021 de 2006 “Por la cual se expide la Ley General Forestal” (ver Anexo 3). Con ponencia del Magistrado Rodrigo Escobar Gil, en sesión plena de la Corte, efectuada el día 23 de enero de 2008, se especificó que, ante el problema jurídico de contrariar el ordenamiento constitucional, en particular los artículos 1°, 2°, 3°, 7°, 9°, 13°, 93° y 330° de la Constitución Política, debido a que, en su expedición, se omitió el requisito legal de consultar a las comunidades indígenas y tribales, de acuerdo con lo establecido en el artículo 6° del Convenio 169 de la OIT, esta Ley resultaba inconstitucional. La corte expuso, como razones para esta decisión, las siguientes:

“La Corte reiteró la línea jurisprudencial trazada en materia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como principio constitucional y fundamento de la nacionalidad colombiana (arts. 7 y 70 C.P.). Destacó que esa especial protección se traduce en el deber de adelantar procesos de consulta con las comunidades indígenas y tribales para la adopción y la ejecución de decisiones susceptibles de afectarlas, deber que es expresión y desarrollo del artículo 1º de la Constitución, que define a Colombia como un Estado democrático, participativo y pluralista; del artículo 2, que establece como finalidad del Estado la de facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan; del artículo 7 superior, que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural; del 40-2, que garantiza el derecho de todo ciudadano a la participación democrática y del artículo 70 que considera la cultura fundamento de la nacionalidad. En ese marco, la Corte recordó que, en cuanto hace a los pueblos indígenas y tribales, una de las formas de participación democrática previstas en la Carta, es el derecho a la consulta, previsto de manera particular en los artículos 329 y 330 de la Constitución, que disponen la participación de las comunidades para la conformación de las entidades territoriales indígenas y para la explotación de los recursos naturales en sus territorios. Este derecho tiene un reforzamiento en el Convenio número 169 de la OIT, aprobado por la Ley 21 de 1991, el cual está destinado a asegurar los derechos de los pueblos indígenas a su territorio y a la protección de sus valores culturales, sociales y económicos, como medio para asegurar su subsistencia como grupos humanos. Como lo ha señalado la jurisprudencia de manera reiterada, dicho Convenio forma parte del bloque de constitucionalidad y en su

artículo 6º, dispone que los gobiernos deberán “[...] 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”.

En el presente caso, la Corte encontró que: a) La Ley General Forestal contiene una regulación integral de la materia. b) Pese a que existían en la ley previsiones conforme a las cuales se preservaba la autonomía de las comunidades indígenas y afrocolombianas para los aprovechamientos forestales en sus territorios, lo cierto es que la ley establecía políticas generales, definiciones, pautas y criterios, que aunque no se aplicasen directamente a los territorios indígenas, si eran susceptibles de afectar las áreas en las que de manera general se encuentran asentadas las comunidades, lo cual, a su vez, podía repercutir sobre sus formas de vida y sobre la relación tan estrecha que mantienen con el bosque. c) En esa medida, y como quiera que, de acuerdo con el ordenamiento constitucional y en particular con el Convenio 169 de la OIT, que hace parte del bloque de constitucionalidad, la adopción de la ley debió haberse consultado con esas comunidades, para buscar aproximaciones sobre la manera de evitar que la misma las afectara negativamente, e incluso sobre el contenido mismo de las pautas y criterios que, aún cuando de aplicación general, pueden tener una repercusión directa sobre los territorios indígenas y tribales, o sobre sus formas de vida. d) Esa consulta, que tiene unas características especiales, no se cumplió en este caso, y la misma no puede sustituirse por el proceso participativo que de manera general se cumplió en torno al proyecto de ley. e) Para que se hubiese

cumplido con el requisito de la consulta habría sido necesario, poner en conocimiento de las comunidades el proyecto de ley; ilustrarlas sobre su alcance y sobre la manera como podría afectarlas y darles oportunidades efectivas para que se pronunciaran sobre el mismo. Ese proceso no se cumplió, razón por la cual la Corte concluyó que, dado que el proyecto versa sobre una materia que afecta profundamente la cosmovisión de esas comunidades y su relación con la tierra, no había alternativa distinta a declarar la inexequibilidad de la ley”.²⁹²

La decisión de inexequibilidad constitucional fue recibida de diversas formas. Por un lado, el nuevo ministro de Medio Ambiente, Juan Lozano, quien reemplazó a la Ministra Sandra Suárez Pérez en esta cartera, se pronunció respetuoso de la decisión de la Corte, pero insistió en la necesidad de proteger el bosque mediante la aprobación de otras normas que le permitiesen al país aprovechar, responsablemente, su potencial de reforestación. Luis Evelis Andrade, Consejero Mayor de la Organización Nacional Indígena de Colombia, aplaudió el fallo, pues para los indígenas esta Ley entregaba las tierras a las multinacionales.²⁹³ El aún ministro de Agricultura y Desarrollo Rural, Andrés Felipe Arias Leiva, no realizó un pronunciamiento oficial inmediato, pero al día siguiente de conocerse la sentencia de la Corte Constitucional, presentó un nuevo proyecto

²⁹² COMUNICADO DE PRENSA N° 1. Corte Constitucional de la República de Colombia. Enero 23 de 2008.

²⁹³ Por no consultar a indígenas y afros, tumban la Ley Forestal. En: El Tiempo, Bogotá (24 de enero de 2008); p. 1-8.

de Ley de Desarrollo Forestal para que fuera discutido en las sesiones extras del Congreso, el cual parecía tener preparado como un plan opcional.

Algunos sectores opinaron, con cierta reserva, que con la caída de esta Ley Colombia había pasado, en un solo día, “de ser uno de los diez países más ecologistas del planeta, a perder de tajo la Ley Forestal que había tomado más de diez años de discusiones”.²⁹⁴ Pero es que la Ley Forestal, de acuerdo con algunos analistas, pretendió mezclar, erróneamente, el fomento de los procesos de reforestación y el aprovechamiento de las maderas existentes en los bosques naturales, y con esto sólo logró armar una propuesta contradictoria y cuestionable. Si el 28% del territorio colombiano corresponde a tierras habitadas por comunidades indígenas y negras, y en estos territorios se encuentra una buena parte de los bosques naturales, la Ley Forestal terminaría fomentando una presión sobre estas comunidades, acrecentando su ya preocupante nivel de vulnerabilidad frente a grupos ilegales tanto como ante los intereses económicos que no hacen parte de su visión cultural. En este sentido, para las comunidades más que una ventaja, la Ley Forestal se convertiría en una de sus mayores amenazas de autonomía y supervivencia. Las organizaciones indígenas, incluidas las de la Sierra Nevada de Santa Marta, que habían luchado tanto por el reconocimiento de sus derechos afectados por esta Ley, expresaron su complacencia ante la sentencia de la Corte Constitucional e insistieron que en su trámite se había

²⁹⁴ Ley no debe quedar baldía. En: El Tiempo, Separata Domingo a Domingo, Bogotá (27 de enero de 2008); p. 8.

desconocido su pensamiento. Con lo dicho por la Corte quedaba claro que el Gobierno debía redimensionar sus procedimientos, pues en este caso sólo había logrado demostrar el sesgo radical de sus posiciones o la ignorancia, consciente o no, de su responsabilidad para la protección y preservación de la riqueza multicultural del país,²⁹⁵ y porque demostró que el gobierno del presidente Uribe Vélez estaba dispuesto a probar todas las opciones que le permitieran cumplir con sus intereses, así fuera a costa de pasar por alto las obligaciones consagradas en la Constitución de 1991.

Superado ya el trance de la declaración de inexequibilidad de la Ley Forestal, quedó la tarea de construir una política nacional que apoyara y organizara la producción de maderas, pero cultivadas en el paisaje agropecuario y no afectando los bosques naturales.²⁹⁶ Por ahora, quedaba el mal sabor de que la Ley Forestal había sido el acto legislativo ambiental con el camino más desafortunado de la historia colombiana, porque desde su nacimiento se preocupó más por la explotación comercial del bosque natural que por la defensa de sus valores ambientales y sociales.²⁹⁷

La evidencia de que para el gobierno el problema de los bosques y la reforestación seguía siendo una prioridad se constató en el 2008, cuando poco

²⁹⁵ Corte Constitucional tumba Ley Forestal por falta de consulta previa a los pueblos indígenas. Página web de la Organización Nacional Indígena de Colombia. [Fecha de consulta: 28 de enero de 2008]. Disponible en: <<http://www.onic.org.co/actualidad.shtml?x=5101>>

²⁹⁶ RUÍZ SOTO, Juan Pablo. De Ley Forestal a reforestación. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 3 al 9 de febrero de 2008); p. 18 A.

²⁹⁷ RODRÍGUEZ BECERRA, Manuel. Ley Forestal, un gran desastre. En: Revista Semana, N° 761, Bogotá (31 de enero a 6 de febrero, 2008); p. 32-33.

antes de iniciarse las sesiones plenarias del Congreso, el presidente Uribe Vélez conminó a su bancada a concentrarse en los proyectos que consideraba esenciales para sacar adelante el Tratado de Libre Comercio que se negociaba con los Estados Unidos. Ante la posibilidad del triunfo del candidato demócrata en las elecciones estadounidenses, la estrategia de negociación fue modificada, concentrándose en temas que para el partido demócrata resultaban esenciales: la búsqueda de que el Gobierno nacional no pudiera declarar una huelga como ilegal, pronunciamiento que pasaría a responsabilidad de los jueces, y la reestructuración del proyecto de Ley Forestal, pero esta vez eliminando los artículos que tenían que ver con los bosques naturales. Se pensaba que así se eliminaría el requisito que hundió constitucionalmente la primera intentona: la concertación con los indígenas y las comunidades afrocolombianas.²⁹⁸

La aprobación de la Ley Forestal, en las condiciones en que se propuso, habría perturbado significativamente, en lo medioambiental, el delicado ecosistema de la Sierra Nevada, pues las principales riquezas del macizo montañoso, sus componentes forestales y su sistema hídrico, se verían notoriamente afectadas. Con un área aproximada de 16.645 km², en ella se encuentran particularidades de tipo geoestructural, hidrológicas, oceanográficas y atmosféricas que son las que posibilitan la alta variedad de ecosistemas y

²⁹⁸ La apuesta del Gobierno en las extras será económica. La convocatoria incluyó 16 proyectos, pero Uribe pidió a su coalición concentrarse en 4, entre ellos el TLC con Chile, revivir la Ley Forestal y la Ley de Huelgas, ante la difícil coyuntura económica. En: El Tiempo, Bogotá (6 de febrero de 2008); p. 1-3.

diversidad biológica. Estas circunstancias también están dadas por la mixtura de manifestaciones agrarias de las comunidades indígenas que la habitan, que en su actuar cubren territorios que van desde las altas cumbres hasta el litoral y las llanuras bajas, configurando un ejemplo atípico en el contexto caribeño y nacional. Diversos estudios han anotado ya la progresiva degradación de los ecosistemas componentes, desde el piedemonte y la costa, enlazada a la preocupante transformación social motivada por la exclusión, evidencia del resquebrajamiento de la sociedad, enfatizada por la desobediencia de los derechos sociales, económicos y culturales, convirtiéndose en el ámbito propicio para la marginación y degradación de la tradiciones indígenas. De esta manera, plantear la utilización de recursos naturales como se pretendía por medio de esta ley, desconociendo, por un lado, que en tales áreas persisten nociones culturales que desaparecerían, y por otro, que existe un delicado equilibrio ecosistémico, habría traído consecuencias inestimables pues aceleraría el peligroso deterioro que se ha hecho evidente desde 1950, cuando la región empezó a experimentar un dramático proceso de urbanización y poblamiento no acompañado de ofertas coherentes de servicios ambientales, con procesos de tala indiscriminada causados por colonos para la conformación de sus parcelas, o para ser destinados a cultivos ilícitos.²⁹⁹ En consecuencia, la cobertura vegetal boscosa se

²⁹⁹ ARENAS GRANADOS, Pedro. Visión ambiental del desarrollo en el espacio litoral de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe Colombiano. Bogotá, 2004. Trabajo de Grado (Magíster en Medio Ambiente y Desarrollo con énfasis en Economía Ecológica). Universidad Nacional de Colombia.

ha reducido dramáticamente en un 80%, acentuando los desenlaces erosivos, y la implantación y explotación de sembrados forestales extraños sólo acentuaría el deterioro ecosistémico. Pero, sobre todo, con ello se marcaría, una vez más, un vergonzoso retroceso histórico en las temáticas de los derechos humanos que se habían alcanzado luego de reclamos centenarios, cuando se comprueba que, en la práctica, la principal amenaza para la garantía de esos derechos proviene de los intereses gubernamentales. Las autoridades tradicionales indígenas de la Sierra Nevada, conscientes del peligro, han hecho las correspondientes advertencias, no sólo porque la intromisión malintencionada ha terminado dividiendo a sus comunidades, sino porque los conceptos de autonomía y concertación defendidos por la Constitución se ven así nuevamente obstruidos. No obstante, pese al fracaso de la propuesta de Ley Forestal, muchas respuestas han quedado pendientes. El Gobierno nacional mucho tendrá que explicar a la historia del país, cuando al final queda demostrado que, a manera de advertencia, otros proyectos estatales que se desarrollaban en ese mismo momento, estarían en el mismo débil hilo de la ilegalidad constitucional, por ignorar a las comunidades indígenas y negras, pues violaban las más esenciales implicaciones legales de la multiculturalidad colombiana.

CONCLUSIONES

La Constitución Política colombiana de 1991 consagró la multiculturalidad como uno de sus fundamentos esenciales. No se trató de algo espontáneo, sino el resultado de fuertes presiones internacionales que exponían nuevas formas de ver los mismos problemas de siempre: los Derechos Humanos ampliaron su mirada, y el derecho a la igualdad fue complementado, sin excluirlo, con el derecho a la diferencia. La nueva carta política fue esquematizada, propuesta y aceptada como un correcto ejemplo de equidad social, pensando que, en una sociedad como la colombiana, la diversidad de pensamientos y costumbres alimentaría un crisol de entendimiento. Infortunadamente, cuando han pasado casi dos décadas, la Carta se defiende de ataques, cada vez más frecuentes, provenientes de todos los sectores. La amplitud de sus concepciones terminó por convertirla en la incomodidad de muchos y la esperanza de pocos. Para los pueblos indígenas colombianos, la Constitución de 1991 representó un hito histórico, pues había pasado ya mucho tiempo desde cuando, con la Ley 89 de 1890, sus tierras se libraron temporalmente, mal que bien, de ser embargadas, sin importar la inicial intención racista de dicha Ley. Cien años, nada menos, debieron pasar para que la legislación colombiana estableciera el derecho de las minorías indígenas a mantener otra noción territorial. Pero, a pesar de lo expresado en la Constitución de 1991, la realidad de estas comunidades ha cambiado poco. Si la ley les garantiza el derecho a la tierra, conservando sus formas tradicionales de posesión

comunal, y a decidir sobre todo lo que pueda afectar su relación simbólico-espacial, el Gobierno nacional se empeña en encontrar estratagemas con el fin de evadir las posibles objeciones sobre su intervención en zonas que, constitucionalmente, también están bajo la tutoría de autoridades indígenas. Si es suyo el derecho, nadie parece pretender respetar los procesos legítimos. Cada vez se hace más evidente que, en especial durante los últimos años, la actuación del Gobierno se ha caracterizado por su desinterés en el tema de los derechos territoriales de las comunidades minoritarias. Pero lo más grave es que la historia reciente ha comprobado que éste no contempla, como prioritaria, la aceptación de tales derechos constitucionales por considerar que contrarían los intereses de otros sectores sociales que le resultan más afines. Se ha llegado al punto de inducir el enfrentamiento y la división entre los habitantes no aborígenes de los territorios en cuestión, en contra de los indígenas y sus reclamaciones para que se respete su derecho a ser consultados y a participar, de manera activa, en las decisiones. Hemos visto cómo, en la historia jurídica relacionada con las temáticas indígenas en Colombia, se observan ciertos períodos en los cuales se acrecienta marcadamente el interés, siendo el más fuerte de todos el que tiene a la Constitución de 1991 como su clímax. Sin embargo, resulta lamentable que, justo después, se haya experimentado el momento más dramático de los retrocesos, pues los derechos ganados se han visto abusivamente vulnerados. Para probarlo, se han presentado, en este trabajo, el inconstitucional trámite de la propuesta de Ley General Forestal, cuyo proceso se incluye en detalle en este trabajo para

demostrar que, como ha ocurrido con los demás casos expuestos que afectan a los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, ha incurrido en gravísimas fallas de inconstitucionalidad que la detuvieron, debido al vacío jurídico presentado por las especificaciones de los procesos de consulta previa que señala la ley. Grave seguirá siendo la situación mientras no se tenga claridad en normas que ni siquiera establecen los impactos culturales de sus decisiones, ni los tiempos para su ejecución, ni las dinámicas de información relacionadas, ni la confusión conceptual entre “comunidades” y “pueblos”, con las repeticiones de referirse a lo uno o a lo otro sin hacer las correctas diferenciaciones, y peor aún, cuando la aplicación de la ley establece los derechos sobre territorios tradicionales restringiendo su aplicación no con respecto al territorio como tal sino a lo que hoy se presenta como Resguardo.

Queda la pregunta que, a manera de denuncia, se deja abierta aquí: ¿si los megaproyectos mencionados han incurrido en las mismas faltas, por qué sus procesos no se detuvieron? Alguien deberá responderle a la historia, porque los megaproyectos, propuestos y desarrollados, nunca fueron detenidos definitivamente. Son, éstas, pruebas contundentes del desprecio estatal por una legislación que se interpone en sus intereses. En ninguno de estos casos se cumplió, responsablemente, con los procesos de concertación con las comunidades indígenas exigidos por la ley. ¿Pretende el Gobierno hacernos creer que desconoce las normas que le obligan a dialogar con ese otro distinto que es el indígena? ¿O es que el Gobierno insiste en someter al indígena al menosprecio

étnico que le hace pensar que, como en toda la historia nacional, permanecen social y legalmente inmaduros? ¿Es la sociedad colombiana consciente de que el Gobierno le hace creer que protege y respeta a los pueblos indígenas a pesar de lo expuesto? ¿Cómo va a establecer un diálogo coherente cuando insiste en no interesarse por conocer el pensamiento del otro, en el cual lo sagrado es esencial y lo económico no?

Como respuesta, los reclamos indígenas han ido organizándose, estratégicamente, defendiendo lo sagrado de sus concepciones, hasta configurar una estructura interna que alcanza altos niveles de complejidad. Han decidido dar el primer paso, buscando comprender el pensamiento del *hermano menor*, pero con la intención de que éste los comprenda a ellos. En este proceso, en la Sierra Nevada de Santa Marta se han unificado los intereses de los cuatro pueblos, y los *mámas* tradicionales han decidido dar a conocer su Ley antes de que desaparezca. Su fuerza es, ahora, la que a través de una sola voz busca reunir las de todos. Es la forma de hacerse audibles, en un claro manifiesto de subalternidad emergente. Han establecido nuevas tácticas: si nadie los oye, ahora escriben. El discurso oficial escrito ha sido incorporado para asegurarse de que sus reclamos no queden en el viento. En este sentido, las Declaraciones Conjuntas aparecen no sólo como estrategia comunicativa para establecer el diálogo necesario con otros sectores socioculturales de la Nación, sino también como forma de exponer su nueva organización unificada, evitando las divisiones que, con malicia, han sido sembradas entre sus comunidades. La autonomía necesaria para ejercer su

autoridad tradicional, exigida por los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como un derecho consagrado, tiene elementos simbólico-culturales cuya complejidad no quiere aceptarse. Ha quedado demostrado que, en el caso de la *Línea Negra*, el territorio es un componente activo de la triada dimensional en la que se conjuga la cosmogonía, la arquitectura y el territorio, en una relación indisoluble en la que se replica la misma conformación estructural: el bicono espiral. En este sentido, los reclamos indígenas, históricamente dispuestos para que se cumpla la Ley de Origen, se sustentan en profundas consideraciones culturales que deben ser vistas por la sociedad colombiana como una riqueza inigualable a ser preservada y protegida. Sólo será posible si se entiende que la restitución de tierras y el derecho de ejercer su autonomía jurisdiccional son el único camino posible, que lo sagrado es un argumento legal para la determinación de su autonomía jurisdiccional, válido para la recuperación de las áreas que les permitan hacer coincidir los límites actuales de sus resguardos con la *Línea Negra*, como única forma de preservar el ordenamiento territorial tradicional.

Tal vez llegó la hora de asumir que el gran valor de su cultura es que se trata de una manifestación viva, con tradiciones que se resisten a morir, a pesar del menosprecio permanente. Es el momento de exigirle al Estado que asuma su responsabilidad, comprendiendo que este territorio no sólo es culturalmente importante para la nación colombiana sino para la humanidad. ¿Seremos conscientes de ello? Seguro que sí, pero parece no interesarnos, como ha quedado demostrado una y otra vez.

FUENTES

1. FUENTES PRIMARIAS

1.1 Legislación colombiana

1.1.1 Leyes, Decretos y Resoluciones del Estado Colombiano

- 1810: Decreto del 24 de septiembre
- 1812: Constitución de Cundinamarca del 7 de abril
- 1820: Decreto del 20 de mayo
Decreto del 5 de julio
- 1821: Constitución de Nacional de 1821
Ley del 4 de octubre
Ley del 11 de octubre
- 1822: Ley del 17 de febrero
Ley del 5 de mayo
- 1824: Ley del 30 de julio
Ley del 30 de julio (2)
Decreto del 18 de septiembre
- 1826: Decreto del 29 de abril
Decreto del 11 de julio
- 1828: Resolución del 15 de octubre
- 1832: Constitución Política del Estado de la Nueva Granada
Ley del 6 de marzo
- 1834: Ley del 2 de junio
- 1835: Decreto del 21 de noviembre
Decreto del 27 de noviembre
- 1836: Decreto del 14 de noviembre
- 1837: Decreto del 27 de diciembre
- 1838: Decreto del 7 de diciembre
- 1843: Ley del 23 de junio
- 1848: Decreto del 29 de marzo
- 1850: Ley del 22 de junio
- 1853: Constitución Política
- 1858: Constitución Política de 1858
- 1859: Ley 90 del 19 de octubre, del Estado del Cauca
- 1868: Ley 40 del 5 de junio
- 1869: Ley 283 del 6 de octubre
- 1870: Ley 45 del 4 de junio
Ley del 1° de julio
- 1873: Ley 44 del 17 de octubre, del Estado del Cauca
- 1875: Ley 47 del 23 de septiembre, del Estado del Cauca
- 1879: Ley 41 del 4 de octubre, del Estado del Cauca
- 1886: Constitución Política de 1886
- 1887: Ley 153 del 26 de julio
- 1890: Ley 89 del 25 de noviembre
- 1892: Ley 72 del 22 de noviembre
- 1903: Ley 13 del 29 de septiembre
- 1905: Ley 55 del 29 de abril

1915: Ley 45 del 10 de noviembre
 Ley 52 del 13 de noviembre
 1916: Ley 60 del 9 de diciembre
 1919: Ley 104 del 16 de diciembre
 1920: Ley 32 del 14 de octubre
 1921: Ley 38 del 19 de noviembre
 1923: Decreto 1704 del 13 de diciembre
 1925: Ley 14 del 28 de enero
 1927: Ley 19 del 23 de septiembre
 1929: Ley 38 del 15 de noviembre
 1931: Ley 111 del 28 de octubre
 1935: Ley 78 de diciembre 23
 1936: Ley 200
 1940: Decreto 1421 del 18 de julio
 1943: Ley 114 del 29 de diciembre
 1958: Ley 19
 Ley 81 del 31 de diciembre
 1959: Ley 28 del 27 de mayo
 1960: Decreto 1634 del 25 de marzo
 1961: Decreto 812 del 12 de abril
 Decreto 2413 del 2 de septiembre
 Ley 135 del 13 de diciembre
 1967: Ley 31 del 19 de julio
 1968: Ley 01 del 26 de enero
 Decreto 3159
 1969: Decreto 2117 del 6 de diciembre
 1971: Decreto 2122 del 2 de noviembre
 1973: Ley 4
 Resolución 000002 del 4 de enero
 Resolución 626 Bis del 2 de julio
 Decreto 1741 del 30 de agosto
 1974: Decreto 659
 Decreto 2811 del 8 de diciembre
 1975: Decreto 1520 del 25 de julio
 Decreto 2768 del 17 de diciembre
 1976: Decreto 088 del 22 de enero
 Decreto 126
 Decreto 585 del 26 de marzo
 Decreto 1176 del 9 de junio
 Decreto 2385 del 9 de noviembre
 Decreto 2484 del 26 de noviembre
 1977: Decreto 622 del 16 de marzo
 1978: Decreto 1142 del 19 de junio
 Decreto 1608 del 31 de julio
 1979: Ley 7 del 24 de enero
 Decreto 2388 del 29 de septiembre
 1981: Ley 56 del 1° de septiembre
 Resolución 10013 del 24 de septiembre
 Resolución 3102 del 15 de octubre
 1986: Resolución 9549 del 31 de julio
 Ley 30 de enero 31

- Decreto 2230 del 14 de julio
- 1987: Decreto 1217 del 1° de julio
- 1988: Ley 30
 - Decretos 2001 y 2655
- 1989: Decreto 2303 del 7 de octubre
- 1990: Decreto 710 del 30 de marzo
 - Decreto 1490 del 9 de junio
 - Decreto 1811 del 6 de agosto
- 1991: Ley 21 del 4 de marzo
 - Decreto 1407 del 31 de mayo
 - Constitución Política de 1991
 - Ley 21
 - Decreto 2035
 - Decreto 2388 del 21 de octubre
- 1992: Ley 24
 - Resolución 5078 del 30 de junio
- 1993: Ley 41 del 25 de enero
 - Ley 43 del 1° de febrero
 - Ley 48 del 3 de marzo
 - Decreto 1088 del 10 de junio
 - Ley 60 del 12 de agosto
 - Ley 70 del 27 de agosto
 - Decreto 1809 del 13 de septiembre
 - Ley 79 del 20 de octubre
 - Ley 99 del 22 de diciembre
 - Ley 100 del 23 de diciembre
 - Decreto 2680 del 29 de diciembre
- 1994: Ley 115 del 8 de febrero
 - Ley 141 del 23 de julio
 - Ley 145
 - Ley 152 del 15 de julio
 - Ley 160 del 3 de agosto
 - Ley 177 del 28 de diciembre
 - Decreto 1276 del 21 de junio
 - Decreto 1277 del 21 de junio
 - Decreto 1386 del 30 de junio
 - Decreto 1603 del 27 de julio
 - Decreto 1768 del 3 de agosto
 - Decreto 1867 del 3 de agosto
 - Decreto 2284 del 6 de octubre
 - Decreto 2305 del 12 de octubre
 - Decreto 2621 del 29 de noviembre
 - Decreto 2663 del 3 de diciembre
 - Decreto 2915 del 31 de diciembre
- 1995: Ley 191 del 23 de junio
 - Ley 190
 - Ley 201 del 28 de julio
 - Decreto 804 del 18 de mayo
 - Resolución 837 del 28 de agosto
 - Decreto 840
 - Decreto 2150 del 5 de diciembre

- Decreto 2164 del 7 de diciembre
- 1996: Decreto 111 del 15 de enero
- Decreto 427 del 5 de marzo
- Decreto 1396 del 6 de agosto
- Decreto 1397 del 8 de agosto
- Decreto 1791 del 4 de octubre
- Ley 223 del 20 de diciembre
- Ley 270 del 7 de marzo
- 1997: Decreto 344 del 13 de febrero
- Decreto 900 del 1° de abril
- Ley 368 del 5 de mayo
- Ley 375 del 4 de julio
- Ley 388 del 18 de julio
- Ley 397 del 7 de agosto
- Decreto 1970 del 7 de agosto
- 1998: Decreto 182 del 28 de enero
- Ley 434 del 3 de febrero
- Decreto 1320 del 13 de julio
- Decreto 1493 del 3 de agosto
- Decreto 1589 del 5 de agosto
- 1999: Ley 491 del 13 de enero
- Ley 505 del 25 de junio
- Decreto 982
- Decreto 1126 del 29 de junio
- Decreto 1137 del 29 de junio
- Decreto 1152 del 29 de junio
- Decreto 2546 del 23 de diciembre
- 2000: Resolución 0128 del 2 de febrero
- Resolución 685 del 30 de marzo
- Ley 585 del 28 de junio
- Ley 600 del 24 de julio
- Decreto 1133 del 19 de julio
- Decreto 2569
- 2001: Ley 649 del 27 de marzo
- Ley 685 del 15 de agosto
- Ley 691 del 18 de septiembre de 2001
- Ley 715 del 21 de diciembre
- Decreto 330 del 27 de febrero
- 2002: Ley 756 del 23 de julio
- Decreto 159 del 28 de enero
- Decreto 1745 del 6 de agosto
- 2004: Resolución 690 del 10 de junio

1.1.2 Sentencias de la Corte Constitucional y de la Corte Suprema de Justicia

- 1983: Sentencia del Consejo de Estado, del 16 de noviembre
- 1992: Sentencia T-859 de la Corte Constitucional, del 24 de junio
- 1993: Sentencia T-188 de la Corte Constitucional, del 12 de mayo
- Sentencia T-257 de la Corte Constitucional, del 30 de junio
- Sentencia T-380 de la Corte Constitucional, del 13 de septiembre
- Sentencia T-405 de la Corte Constitucional, del 23 de septiembre
- Sentencia T-830 de la Corte Constitucional

- 1994: Sentencia C-058 de la Corte Constitucional, del 17 de febrero
 Sentencia T-254 de la Corte Constitucional, del 30 de mayo
 Sentencia T-257 de la Corte Constitucional, del 30 de junio
 Sentencia T-342 de la Corte Constitucional
 Sentencia T-384 de la Corte Constitucional, del 5 de septiembre
 Sentencia C-520 de la Corte Constitucional, del 21 de noviembre
- 1995: Sentencia C-104 de la Corte Constitucional, del 15 de marzo
 Sentencia C-282 de la Corte Constitucional, del 29 de junio
 Sentencia C-394 de la Corte Constitucional, del 7 de septiembre
 Sentencia T-425 de la Corte Constitucional, del 26 de septiembre
 Sentencia C-589 de la Corte Constitucional, del 7 de diciembre
- 1996: Sentencia C-139 de la Corte Constitucional, del 8 de abril
 Sentencia C-349 de la Corte Constitucional, del 8 de agosto
 Sentencia T-496 de la Corte Constitucional
- 1997: Sentencia SU-039 de la Corte Constitucional
 Sentencia SU-111 de la Corte Constitucional
- 1998: Sentencia C-064 de la Corte Constitucional, del 5 de marzo
 Sentencia del 24 de septiembre, del Consejo Superior de la Judicatura, número de Radicación 19981025 A 155
 Sentencia T-652 de la Corte Constitucional, del 10 de noviembre
 Sentencia del 19 de noviembre, del Consejo Superior de la Judicatura, número de Radicación 19981224A35C
- 2000: Sentencia C-030 de la Corte Constitucional
 Sentencia T-371 de la Corte Constitucional, del 29 de marzo
- 2001: Sentencia C-045 de la Corte Constitucional
 Sentencia C-088 de la Corte Constitucional, del 31 de enero
- 2002: Sentencia C-418 de la Corte Constitucional, del 28 de mayo de 2002

1.2 Archivos

Archivo General de la Nación República de Colombia. Bogotá:

- Sección I Colonia. Fondo Virreyes. Legajo 2. Folios 1101-1103.
- Sección I Colonia. Fondo Virreyes. Legajo 2. Folios 1108-1114.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 1-16.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 79-82.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 84-101.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 883r – 883v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 887r – 888v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 895r – 895v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 897r – 897v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 898r – 899v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 904r – 904v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 917rr – 918v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 921r – 921v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 927r – 928v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 939r – 940v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 1. Folios 989r – 899v.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 4. Folios 641-650.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 5. Folios 106-108.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 5. Folios 278-285.
- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 8. Folios 384-386.

- Sección I Colonia. Fondo Poblaciones varias. Legajo 8. Folios 387-388.
- Sección I Colonia. Fondo Miscelánea. Tomo 138. Folios 787-788.
- Anexo. Aduanas. Tomo 11. Folio 184.
- Anexo. Aduanas. Tomo 11. Folios 427r – 427v.

1.3 Comunicados institucionales

- ARIAS LEIVA, Andrés Felipe. Memorias 2006-2007. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. DOCUMENTO. Página web del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Bogotá. [Fecha de consulta: 23 de enero de 2008] de Disponible en: <http://www.minagricultura.gov.co/06docypresent/06_doc.aspx>
- COMUNICADO DE PRENSA N° 1. Corte Constitucional de la República de Colombia. Enero 23 de 2008. Bogotá. [Fecha de consulta: 3 de febrero de 2008]. Disponible en: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/comunicados/>>
- Gobierno nacional acepta objetar parcialmente la Ley Forestal. COMUNICADO. Página web de la Presidencia de la República. Bogotá, 12 de enero de 2006. [Fecha de consulta: 27 de enero de 2006]. Disponible en: <<http://www.presidencia.gov.co/sne/2006/enero/12/16122006.htm>>

1.4 Artículos de prensa y revistas

- ARANGO, Rodolfo. La Ley Forestal: jugando al biopoder. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 8 al 14 de enero de 2006); p. 18 A.
- CALDERÓN V., Ricardo. Vergüenza internacional. Revista Semana N° 1.164 (agosto 23 a 30 de 2004): 50-51. Bogotá.
- CORREA, Pablo. Último 'round' de la Ley Forestal. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 15 al 21 de enero de 2006); p. 7 A.
- MOLANO BRAVO, Alfredo. Aserrín aserrán. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 18 al 24 de diciembre de 2005); p. 18 A.
- MONTROYA SUÁREZ, Aurelio. Mentiras ambientales de una ejecutiva de ventas. En: Diario La Tarde, Pereira (13 de diciembre de 2005).
- RUÍZ SOTO, Juan Pablo. Nación y ambientalistas. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 22 al 28 de enero de 2006); p. 19 A.
- RUÍZ SOTO, Juan Pablo. De Ley Forestal a reforestación. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 3 al 9 de febrero de 2008); p. 18 A.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Manuel. Ley Forestal, un gran desastre. En: Revista Semana, N° 761, Bogotá (31 de enero a 6 de febrero, 2008); p. 32-33.
- SILVA HERRERA, Javier. Ranchería, la megaobra que acabará sed del desierto guajiro. En: El Tiempo, Bogotá (17 de julio de 2007); p. 1-2.
- SILVA HERRERA, Javier. Los wiwa no quieren represa que le dará agua al desierto. En: El Tiempo, Bogotá (28 de julio de 2007); p. 1-6.
- Crónica de un pago frustrado. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 24 al 30 de septiembre de 2006); p. 1A-10A.
- La apuesta del Gobierno en las extras será económica. La convocatoria incluyó 16 proyectos, pero Uribe pidió a su coalición concentrarse en 4, entre ellos el TLC con Chile, revivir la Ley Forestal y la Ley de Huelgas, ante la difícil coyuntura económica. En: El Tiempo, Bogotá (6 de febrero de 2008); p. 1-3.
- La ley devuelta. EDITORIAL. En: El Tiempo, Bogotá (15 de enero de 2006); p. 1-20.
- Ley no debe quedar baldía. En: El Tiempo, Separata Domingo a Domingo, Bogotá (27 de enero de 2008); p. 8.

- Los indígenas en crisis humanitaria. En: El Espectador, Bogotá (28 de noviembre al 4 de diciembre); p. 3ª.
- Los 'intereses ocultos' de la Ley Forestal. En: El Espectador, Bogotá. (Semana del 18 al 24 de diciembre de 2005); p. 2 A.
- No hubo consulta. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 10 al 16 de septiembre de 2006); p. 10-A.
- Por no consultar a indígenas y afros, tumban la Ley Forestal. En: El Tiempo, Bogotá (24 de enero de 2008); p. 1-8.
- Sobre la Ley Forestal. En: El Espectador, Bogotá (Semana del 8 al 14 de enero de 2006). p. 20 A.

1.5 Documentos electrónicos

- ANDRADE, Angela. La Ley Forestal y su relación con los acuerdos internacionales. Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 3. Bogotá: abril de 2005.
- GALÁN, Francisco Alberto. ¿Avance o retroceso respecto de la legislación ambiental y de los pueblos indígenas y comunidades afro-americanas? Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 4. Bogotá: abril de 2005.
- LE BOURLEGAT, Cleonice y Maria Augusta de Castilho. Lo sagrado en el contexto de la territorialidad. Santiago de Chile. [Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2009]. Disponible en: <<http://www.revistapolis.cl/polis%20final/8/doc/cleo.doc>>.
- LÓPEZ, Andrea. A pesar de la oposición, aprobada Ley Forestal. Página web de Actualidad Étnica. Bogotá. [Fecha de consulta: 14 de diciembre de 2005]. Disponible en: <http://www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=3067>
- MÚNERA, Liliana. A palabras sabias...oídos sordos. Actualidad Colombiana. Disponible en: Página web de Actualidad Colombiana. Edición N° 452. Bogotá. [Fecha de consulta: 19 de junio de 2007]. Disponible en: <<http://www.actualidadcolombiana.org/boletin.shtml?x=2273>>
- ROBLEDO CASTILLO, Jorge Enrique. Caen por tierra astucias de OEA y Embajada estadounidense en su presión para que se fumiguen los parques naturales. Intervención en el debate de la Comisión Quinta del Senado sobre políticas ambientales, fauna silvestre y fumigación en parques naturales. Bogotá. [Fecha de consulta: mayo 27 de 2005]. Disponible en: <www.ajpl.nu/cutenews/show_news.php?>
- ROJAS, Viviani. Sobre los Resguardos, las Asociaciones de Autoridades Indígenas y las Entidades Territoriales Indígenas. Bogotá. [Fecha de consulta: 13 de agosto de 2004]. Disponible en: <http://www.etniasdecolombia.org/periodico_detalle.asp?cid=1980>.
- ROLDÁN, Roque. Proyecto de Ley Forestal y derechos territoriales de indígenas y afrocolombianos. Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 2. Bogotá: abril de 2005.
- RUEDA, Oscar Alonso. La Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y las posibles causas de su lento proceso [online] Fundación Grupo HTM. Bogotá. [Fecha de consulta: 26 de marzo de 2006]. Disponible de la Worl Wide Web: http://www.grupohtm.org/index_archivos/Ley.pdf
- Cuello logró incluir un artículo en el Plan Nacional que obliga al Gobierno nacional. Represa 'Los Besotes' declarada como estratégica y de utilidad pública en su construcción. Página web de la Cámara de Representantes de la República de Colombia. Bogotá. [Fecha de consulta: 8 de mayo de 2007]. Disponible en: <<http://abc.camara.gov.co/camara/site/artic/20070508/pags/20070508174346.html>>
- Embalse Multipropósito de Besotes. Página web del Embalse Multipropósito Los Besotes. Valledupar. [Fecha de consulta: 26 de marzo de 2008]. Disponible en: <<http://webbesotes.iespana.es/WebBesotes/spip.php?article17>>

- Manejo comunitario del agua y la resistencia civil frente a la privatización. Página web de la Organización Semilla. Bogotá. [Fecha de consulta: 13 de febrero de 2008]. Disponible en: <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=w1-1--&x=20154554>
- Representante Wilmer González advierte sobre malestar por suspensión de obras en Puerto Brisa, Guajira. Página web de la Cámara de Representantes de la República de Colombia. Bogotá. [Fecha de consulta: 20 de junio de 2007]. Disponible en: <http://abc.camara.gov.co/camara/site/artic/20070614/pags/20070614103743.html>

1.6 Manifiestos de organizaciones indígenas colombianas

1.6.1 Documentos impresos

- ONIC Organización Nacional Indígena de Colombia. Unidad Indígena N° 115. Bogotá, octubre de 2001, p. 11.
- Resistencia indígena. Propuestas de participación y autonomía territorial. Unidad Indígena N° 116. Bogotá, abril de 2002, p. 1.
- KUIRU, Fany. Reunidos en Groenlandia. Indígenas del continente persistimos en la autonomía de nuestros pueblos. Unidad Indígena N° 119. Bogotá, septiembre de 2004, p. 11.
- Los resguardos indígenas en el nuevo Sistema Nacional de Participaciones de las Entidades Territoriales. Unidad Indígena N° 116. Bogotá, abril de 2002, p. 10.
- Bastidas, Edith. Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial sin consulta a los pueblos indígenas. Unidad Indígena N° 115. Bogotá, octubre de 2001, p.9
- Demanda de inconstitucionalidad contra la ley 685 de 2001 presentada por la ONIC. Unidad Indígena N° 116. Bogotá, abril de 2002, p. 11.
- CASAMA, Germán y CASTRILLÓN, Fernando. Desplazamiento indígena. Unidad Indígena N° 115. Bogotá, octubre de 2001, pp. 4-5.
- FLÓREZ LÓPEZ, Jesús Alfonso. Cultivos ilícitos, grupos armados amenazan los pueblos del Chocó. Unidad Indígena N° 119. Bogotá, septiembre de 2004, p. 9.
- Gómez Díaz, Rafael. “Los hermanos Mayores padecemos la guerra”. Unidad Indígena N° 119. Bogotá, septiembre de 2004, p. 8.
- Denuncia de los pueblos indígenas. Unidad Indígena N° 115. Bogotá, octubre de 2001, p. 6.
- Senador aboga por derechos de indígenas cristianos. En: El Espectador, Bogotá. (Sábado 2 de enero de 2010); p. 4.
- Minga Indígena, un ejemplo para el país. Unidad Indígena N° 119. Bogotá, septiembre de 2004, p. 6.
- Pueblo kankuamo y Corte Internacional no logran protección del gobierno. Unidad Indígena N° 119. Bogotá, septiembre de 2004, p. 9.

1.6.2 Documentos electrónicos (web):

- Organización Wiwa Yugumaien Bunkwanarrwa Tayrona (Owybt), Organización Indígena Kankwama (Oik), Confederación Indígena Tayrona (Cit), Organización Gonawindua Tayrona (Ogt). Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional. Valledupar, noviembre de 1999. Santa Marta. [Fecha de consulta: 19 de octubre de 2004]. Disponible en: <http://taminaka.unimag.edu.co/antropologia/SIERRA%20NEVADA.htm#ezwana>.

- Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósito de Puerto Brisa en Dibulla y represas en Besotes y Ranchería: afectación a nuestras culturas. Página web de Etnias de Colombia. Bogotá. [Fecha de consulta: 15 de septiembre de 2007]. Disponible en:
<www.etniasdecolombia.org/pdf/posicion_sierra_megaproyectos_2007.pdf>
- ONIC. Origen y desarrollo histórico de la ONIC y sus objetivos generales actuales. Bogotá. [Fecha de consulta: 2 de mayo de 2004]. Disponible en: <<http://www.onic.org.co>>.
- Fundación Hemera. Los resguardos indígenas. Bogotá. [Fecha de consulta: 19 de octubre de 2004]. Disponible en: <http://www.etniasdecolombia.org/grupos_resguardos.asp>.
- Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. Bogotá. [Fecha de consulta: 13 de septiembre de 2007]. Disponible en:
<<http://www.ub.es/solidaritat/observatori/esp/colombia/temas/ocupa2.htm>>.
- Garantías legales y formas de protección comunitarias de los territorios ancestrales de los pueblos indígenas y afrocolombianos en Colombia. Bogotá. [Fecha de consulta: 2 de mayo de 2004]. Disponible en:
<<http://www.ilsa.org.co/biblioteca/PonenciaterritorioAncestral.doc>>.
- Declaración de Mamos de la Sierra a la Humanidad. Por Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta Sunday January 11, 2004 at 09:15 a.m.". Santa Marta. [Fecha de consulta: 30 de septiembre de 2004]. Disponible en:
<<http://colombia.indymedia.org/news/2004/01/8819.php>>.
- El enojo de la Madre Tierra. Por Chendukua, indígena Kankuamo. Wednesday March 24, 2004 at 06:04 p.m Valledupar. [Fecha de consulta: 30 de septiembre de 2004]. Disponible en: <http://colombia.indymedia.org/news/2004/01/8819_comment.php#11565>.
- Bombardeos, ametrallamientos, quemas de viviendas y saqueos, denuncia pueblo indígena Wiwa>. Monday May 26, 2003 at 09:08 p.m Bogotá. [Fecha de consulta: 30 de septiembre de 2004]. Disponible en: <<http://colombia.indymedia.org/news/2003/05/3783.php>>.
- Corte Constitucional tumba Ley Forestal por falta de consulta previa a los pueblos indígenas. Página web de la Organización Nacional Indígena de Colombia. Bogotá. [Fecha de consulta: 3 de febrero de 2008]. Disponible en:
<<http://www.onic.org.co/actualidad.shtml?x=5101>>

2. FUENTES SECUNDARIAS

2.1 Fuentes impresas

2.1.1 Libros y capítulos de libros

- ABELLO, A. y GIAIMO, S. (comp.). Poblamiento y ciudades del Caribe colombiano. Bogotá: Observatorio del Caribe colombiano-FONADE-Universidad del Atlántico, 2000.
- APRILE-GNISET, Jacques. La Ciudad Colombiana. Prehispánica, de conquista e indiana. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1991.
- _____ y MOSQUERA TORRES, Gilma. Dos ensayos sobre la ciudad colombiana. Cali: Universidad del Valle, 1978.
- ARANGO, Mario. Ancestro afro-indígena de las instituciones colombianas. Bogotá: Bochica, 1972.
- ARANGO, Silvia. Historia de la Arquitectura en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1989.
- _____ y SALCEDO, Jaime. Aproximación a un estudio de las influencias en la historiografía arquitectónica. En: Textos, Documentos de Historia y Teoría N° 8. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Artes, 2003. pp. 9-20.

- ARCHILA NEIRA, Mauricio. Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas Sociales en Colombia 1958-1990. Bogotá: ICANH-CINEP, 2004.
- ARIAS, Ricardo. El difícil camino hacia la laicidad: La reforma religiosa de 1991 y el episcopado colombiano. En: Utopía para los excluidos. El Multiculturalismo en África y América latina, AROCHA, Jaime (comp.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 319-344.
- AROCHA, Jaime y Nina S. de Friedman. Un siglo de investigación social en Colombia. Bogotá: Etno, 1984.
- BARONA BECERRA, Guido y ROJAS, Tulio. Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Ensayo crítico. Popayán: Universidad del Cauca, 2007.
- BARRERA MONROY, Eduardo. Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH-, 2000.
- BECKER, Alejandro; CHICA, Carolina y CÁRDENAS, Eduardo (comp.). Ordenamiento territorial. Reivindicación de la descentralización para el desarrollo. Bogotá: GTZ Fescol, 2003.
- BELLO, Marta Nubia y Peña Frade, Nayibe. Migración y desplazamiento forzado. De la exclusión a la desintegración de las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas. En: Utopía para los excluidos. El Multiculturalismo en África y América latina, Arocha, Jaime Arocha (comp). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 395-407.
- BLANCO BARROS, José Agustín. Dos colonizaciones del siglo XVIII en la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Archivo General de la Nación - Colombia, 1996.
- BONILLA, Víctor Daniel. Siervos de Dios y amos de indios. Bogotá: Editorial Stella, 1969.
- BORJA, Miguel. Estado, Sociedad y Ordenamiento Territorial en Colombia. Bogotá, CEREC, 2000.
- _____ y NIETO, Angélica María. El gobierno en Colombia. Territorio y Cultura. ESAP, 2005.
- BORRERO GARCÍA, Camilo. Multiculturalismo y derechos indígenas. Bogotá: CINEP, 2004.
- BURKE, Peter. Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico. Barcelona: Crítica, 2005.
- BUSHNELL, David. Colombia, una nación a pesar de sí misma. Bogotá: Planeta, 2006.
- CAICEDO, Luis Javier. Derechos y deberes de los pueblos indígenas. Bogotá: San Pablo, 1996.
- CAMARGO, David. Lógicas del poder y regulación de espacios. Bogotá: Universidad Nacional, Unibiblos, 2003.
- CARDONA, Aldo. Formas de cooperación en comunidades indígenas de Colombia. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1974.
- CASTELLS, Manuel. The Power of identity. Malden y Oxford: Blackwell, 1997.
- CASTRO, Jaime. La cuestión territorial. Bogotá, Oveja Negra, 2003.
- CASTRO Q., Manuel Fernando. Acciones del Estado para prevenir y atender el desplazamiento forzado en Colombia. En: Éxodo, patrimonio e identidad. V Cátedra Nacional de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá, Museo Nacional de Colombia – Ministerio de Cultura, 2000. p. 202-221.
- CEPEDA, Manuel José. La constitución que no fue y el significado de los silencios constitucionales. Bogotá: Uniandes, 1994.
- CHARRY URUEÑA, Juan Manuel. Acción de tutela: Sentencias tutelares indígenas, ejemplo de protección a minorías. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 148 (Abril 2002):55-56.

- CHAVES, Milciades. Mitología Kággaba. Boletín de Arqueología, Vol. II Nos. 5 y 6 (1949), Bogotá.
- COLMENARES, Germán. Historia económica y social de Colombia 1537-1719. Bogotá: La Carreta, 1978.
- _____ (comp.). Relaciones e Informes de los Gobernantes de Nueva Granada, 3 vols. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1989.
- CORONADO CONCHALA, Basilio. Historia, tradición y lengua kogui. Santafé de Bogotá: ECOE Ediciones, Secretaría de Asuntos Indígenas de la Gobernación de La Guajira, 1993.
- CORREA RUBIO, François. A manera de epílogo. Derechos étnicos: Derechos humanos. En: François Correa Rubio, ed. Encrucijadas de la Colombia Amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- CORTÉS LOMBANA, Pedro. Relación del conflicto armado en Colombia con el desplazamiento y la resistencia indígena. En: Carlos Vladimir Zambrano, ed. Etnopolíticas y racismo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- DÁVALOS, Pablo (comp.). Pueblos indígenas, Estado y Democracia. Clacso, 2004.
- DÍAZ LÓPEZ, Zamira. La política dirige a la economía: Libertad, progreso y educación. En: José Fernando Ocampo T., ed. Historia de las ideas políticas en Colombia. Bogotá: Taurus, 2008.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS INDÍGENAS, MINISTERIO DEL INTERIOR. Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. Bogotá: Ministerio del Interior, 1997.
- _____. Los pueblos indígenas en el país y en América. Elementos de política internacional e internacional. Bogotá: Ministerio del Interior, 1998.
- DE COULANGES, Fustel. La ciudad antigua. México: Porrúa, 1998.
- DERRIDA, Jacques. La voz y el fenómeno. Valencia: Pre-textos, 1985.
- DUQUE CAÑAS, Juan Pablo, Oscar Salazar Gómez y Gloria Elsa Castaño Alzate. Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construcción kogui. Bogotá: Unibiblos, 2004.
- DURKHEIM, Émile. Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Alianza, 2003.
- DUSSAN DE REICHEL-DOLMATOFF, Alicia. Sierra Nevada de Santa Marta: Land of the Elder Brothers. Gerardo Reichel-Dolmatoff. Bogotá: Colina, 1999.
- ELIADE, Mircea. Aspects du Mythe. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Barcelona: Altaya, 1995.
- ESPINOSA, Mónica. Convivencia y poder político entre los andoquees. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- ESTUPIÑÁN ACHUTY, Liliana y otros. Organización del territorio. Teorías, enfoques y tendencias. Bogotá: Universidad Libre, 2004.
- FALCHETTI, Ana María, LLERAS, Roberto y URBINA, Fernando. El mar eterno retorno. Catálogo de exposición. Santa Fe de Bogotá: Banco de la República, 1998.
- FALS BORDA, Orlando. Historia de la Cuestión Agraria en Colombia. Bogotá, Punta de Lanza, 1979.
- _____. Acción y espacio. Autonomías en la nueva república. Bogotá: Tercer Mundo, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- FONTANA, Josep. ¿Para qué sirve la historia en un tiempo de crisis? Bogotá: Pensamiento Crítico, 2004.
- FRIEDE, Juan. Problemas sociales de los Arhuacos. Monografías Sociológicas. Bogotá. N° 16 (1963).
- _____. Proceso de aculturación del Indígena en Colombia. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol XXII (1979); p. 13-28.
- Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta. Historia y Geografía. Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Fondo Ed. PRO-SIERRA, 1991.

- GAVIRIA DÍAZ, Carlos. La Constitución del 91 y los Derechos Humanos: Prodigalidad en libertades, derechos y garantías. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. N° 156 (Diciembre 2002):161-163.
- GIDDENS, Anthony. Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. Un mundo desbocado. Madrid: Alianza, 1999.
- GIL, Ana Helena Correa, Filho Gil y Fausto Sylvio. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso. Rio de Janeiro: EURJ, 2001.
- GÓMEZ VARGAS, Jhon Harold. Legislación Indígena Colombiana. Bogotá: Fundación Gaia, Programa Coama, 2002.
- GONZÁLEZ, Fernán E. La Iglesia en el siglo XX. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 153 (Septiembre 2002); p.122-124.
- GONZÁLEZ, Margarita. El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: El Áncora, 1992.
- _____. Ensayos de historia colonial colombiana. Bogotá: Editorial Nomos, 2005.
- GROS, Cristian. Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social. Bogotá: CEREC, 1991.
- _____. ¿Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina?. En: Utopía para los excluidos. El Multiculturalismo en África y América latina, AROCHA, Jaime Arocha (comp). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. pp. 205-230.
- GUHA, Ranahit. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Crítica, 2002.
- GUTIÉRREZ RAMOS, Jairo. Instituciones indigenistas en el siglo XIX: El proyecto republicano de integración de los indios. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 146 (febrero 2002):23-24.
- HARLEY, J. Bryan y David Woodward (eds). The History of Cartography. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. Construir habitar pensar. En: Filosofía, Ciencia y Técnica. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- HERRERA ÁNGEL, Marta. Ordenar para controlar, Ordenamiento y control político en las llanuras del Caribe y en Los Andes Centrales Noegranadinos. Siglo XVIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- HERRERA ÁNGEL, Leonor y CARDALE DE SCHRIMPFF, M. (editoras). Caminos Precolombinos. Las vías, los ingenieros y los viajeros. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-, 2000.
- HERRERA DE TURBAY, Luisa Fernanda. Agricultura aborigen y cambios de vegetación en la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Banco de la República, 1985.
- HOBSBAWM, Eric. Sobre la historia. Barcelona: Crítica, 1998.
- JAKOBSON, Roman. Estilo del lenguaje. Madrid: Cátedra, 1974.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. La población Indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores. En: Ensayos de Historia Social. Obras completas de Jaime Jaramillo Uribe. México: D.F., Alfaomega, 2001.
- JIMENO SANTOYO, Miriam y TRIANA ANTORVEZA, Adolfo. Estado y minorías étnicas en Colombia. Bogotá: Gente Nueva, 1985.
- _____. Los indígenas colombianos hoy. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 33 (septiembre 1992):33-34.
- JIMENO SANTOYO, Gladys; CORREA, Hernán Darío; VÁSQUEZ LUNA, Miguel (et al). Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En: Retos de la Nación diversa. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas, 1998.
- KOELLREUTER, Hans J. Introdução a uma Estetica Relativista do Impreciso e do Paradoxal. Sao Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 1987.

- KROGZEMIS, JAMES. A historical geography of the Santa Marta area, Colombia. Berkeley: University of California, 1967.
- LANGEBAEK RUEDA, Carl Henrik. Noticias de caciques muy mayores. Medellín: Uniandes–Universidad de Antioquia, 1992.
- _____. La elite no siempre piensa lo mismo. Indígenas, Estado, arqueología y etnohistoria en Colombia (siglos XVI a inicios del XX). En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol. XXXI (1994): 121-144.
- _____. Arqueología colombiana. Bogotá: Colciencias, 2003.
- _____. Indios y españoles en la antigua Provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII. Bogotá: Uniandes – Cesó, 2007.
- LAURENT, Virginie. Movimiento indígena y retos electorales en Colombia: Regreso de lo Indio para una apuesta nacional. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. Volumen 38 (2002):161-189.
- LEGARDA ZÚÑIGA Karol Bibiana, Gustavo Adolfo Legarda Zúñiga y Gustavo Antonio Legarda Muñoz. Normas Indígenas – Compilación Tomo I. Popayán: Censos Legardatos, 2005.
- LEROI-GOURHAN, André. El gesto y la palabra. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.
- LONDOÑO TORO, Beatriz. La Constitución de 1991 y los indígenas: Nuevos espacios de participación política. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 146 (febrero 2002):27-28.
- _____. Organizaciones no gubernamentales y Derechos Humanos: Retos para construir una sociedad civil en Colombia. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 156 (Diciembre 2002):166-168.
- _____. (ed). Propiedad, conflicto y medio ambiente. Bogotá: Universidad del Rosario, 2004.
- LÓPEZ, Mercedes. Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH-, 2001.
- LUNA, Lola G. Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, 1993.
- LLERAS RESTREPO, Carlos, y otros. Tierra: 10 ensayos sobre la Reforma Agraria en Colombia. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1961.
- MANTILLA R., Luis Carlos. La Iglesia Católica en Colombia: Entre la tensión y el conflicto. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 153 (Septiembre 2002); p. 114-117.
- MARTÍN P., Mónica. La evangelización en el período hispánico: Dificultades y límites de la labor apostólica. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 153 (Septiembre 2002); p. 118-121.
- MARTÍNEZ GARNICA, Armando. Legitimidad y proyectos políticos en los orígenes del gobierno de la Nueva Granada. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- MAYORGA GARCÍA, Fernando. Instituciones indígenas en Colombia: Doctrinas de sometimiento y defensa de los indios. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 146 (febrero 2002); p.16-18.
- _____. Los indígenas y las reducciones en el período hispánico: las ‘visitas a la tierra’, una institución ‘proteccionista’. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 146 (febrero 2002); p. 21-22.
- _____. La cultura y la educación: Construir una identidad nacional sobre el mestizaje de tres culturas. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 154 (Octubre 2002); p. 128-131.
- _____. Derechos humanos de los indígenas. Las instituciones coloniales fallaron en su defensa. En: Revista Credencia Historia. Bogotá. N° 156 (2002).
- _____. Derechos humanos de los indígenas. En: Credencial Historia, Instituciones de Colombia. Bogotá, N° 159 (2003).

- MAYR, Juan y otros. La Sierra Nevada de Santa Marta. Santa Fe de Bogotá: Mayr & Cabal Editores, 1998.
- MEBEGUE, Margarita. La destrucción del señorío indígena y la formación de la República de Indios en la Nueva España. En: BONILLA, Heraclio (ed.). El sistema colonial en la América Española. Barcelona: Crítica, 1991.
- MEJÍA PIÑEROS, María Consuelo. Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena en Colombia. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol XVIII (1975); p. 305-319.
- MELO, Jorge Orlando. Historia de Colombia, Tomo I, El establecimiento de la dominación española. Medellín: Editorial La Carreta, 1977.
- _____. Los derechos humanos en Colombia: Consolidación institucional de libertades individuales y derechos sociales. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 156 (Diciembre 2002):156-158.
- MESA, Darío. El Problema Agrario en Colombia. Bogotá, Ediciones El Tigre de Papel, 1972
- MOLANO, Alfredo; ROZO Fernando; ESCOBAR Juana y MENDIOLA, Omayra. Aproximación a una historia oral de la colonización de la Sierra Nevada de Santa Marta. Descripción testimonial. (Inédito). Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, Bogotá, 1988.
- MONCAYO JIMÉNEZ, Edgard. Nuevos enfoques del desarrollo territorial. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- MORALES GÓMEZ, Jorge. El convenio de 1870 entre los cunas y el Estado colombiano: sentido de una acción de resistencia. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol. XXXII (1995):185-196.
- MORALES THOMAS, Patrick. El Corpus Christi en Atánquez: identidades diversas en un contexto de reetnización. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá: vol. XXXVI (2000); p. 20-49.
- MORENO DE ÁNGEL, Pilar y MELO, Jorge Orlando. Caminos Reales de Colombia. Bogotá: Fondo FEN, 1995.
- OCAMPO, Gloria Isabel. Entre la localidad y la nación. Aspectos políticos de la construcción de identidades en un contexto regional. Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol XXX (1993):101-128.
- OCAMPO LÓPEZ, Javier. El proceso ideológico de la emancipación en Colombia. Bogotá: Planeta, 1999.
- OSUNA PATIÑO, Néstor. El Defensor del Pueblo: Amparo de los ciudadanos y conciencia de la opinión pública. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 156 (Diciembre 2002):164-165.
- ORRANTIA, Juan Carlos. Matices Kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. Volumen XXXVIII (2002):45-75.
- ORTÍZ, Jesús. Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco. Medellín: Ediciones Mestizas, 2005.
- ORTÍZ, Renato. Otros territorios. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.
- OSPINA VALIENTE, Álvaro. El drama urbano de Santa Marta durante la dominación española. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- OYUELA, Augusto. De los Tairona a los Kogi: Una interpretación de cambio cultural. Boletín del Museo del Oro. Bogotá: Banco de la República, 1986.
- PACHÓN, Ximena. Los pueblos y los cabildos indígenas: La hispanización de las culturas americanas. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol. XXIII (1980-1981); p. 297-326.
- PARSONS, Talcott. La estructura de la acción social. Madrid: Guadarrama, 1968.

- PÉCAUT, Daniel. Las configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol. XXXV (1999); p.8-35.
- PERAFÁN SIMMONDS, Carlos Cesar. Sistemas Jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura, 1995.
- PINEDA CAMACHO, Roberto. La Casa Arana en el Putumayo: El caucho y el proceso esclavista de indios. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 160 (abril 2003); p. 3-8.
- _____. Estado y pueblos indígenas en el siglo XX, La política indigenista entre 1886 y 1991. En: Credencial Historia, Instituciones de Colombia. Bogotá (2003).
- POLO ACUÑA, José. Contrabando y pacificación indígena en una frontera del Caribe colombiano: La guajira (1750-1800). En: Revista Aguaita. Cartagena. N°4 (2002).
- PONCE DE LEÓN, Eugenia. Algunos comentarios al Proyecto de Ley General Forestal. Foro Nacional Ambiental. Policy Paper 1. Bogotá: abril de 2005.
- POSADA CARBÓ, E. El Caribe colombiano. Una historia regional (1870-1950). Bogotá: Banco de la República-El Áncora, 1998.
- PREUSS, Konrad Theodor. Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. Parte I. Santa Fe de Bogotá: Colcultura, 1993.
- PULECIO MARIÑO, Gabriel. La accidentada historia de Cusiana: Recuento de sus fundaciones, terrenos y litigios. En: Revista Credencial Historia. Bogotá. 49 (enero 1994):12-15
- RAMÍREZ NIETO, Jorge. Apuntes sobre identidad y expresión nacional. Revista Ensayos. Bogotá. N° 5 (1998-1999): 231-241.
- RAMÍREZ TOBÓN, William. Colonización armada, poder local y territorialización privada. En: Éxodo, patrimonio e identidad. V Cátedra Nacional de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia – Ministerio de Cultura, 2000. p. 228-247.
- RAPPAPORT, Joanne. Investigación y pluralismo étnico: el encuentro académico-indígena. En: Utopía para los excluidos. El Multiculturalismo en África y América latina, AROCHA, Jaime Arocha (comp.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 261-281.
- RECLUS, Eliseo. Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Colcultura, 1992.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Datos histórico-culturales sobre tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta. Santa Marta: Instituto Etnológico del Magdalena y Banco de la República, 1951.
- _____. Casta, clase y aculturación en una población de Colombia, Estudios antropológicos. México D.F., 1956.
- _____. Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. Estudios Antropológicos. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1977.
- _____. Templos Kogi: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol. XIX (1975):199-245.
- _____. Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En: Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff. Estudios Antropológicos. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1977.
- _____. Colombia Indígena. Periodo prehispánico. En: Manual de Historia de Colombia. Tomo I. Bogotá, Colcultura, 1978.
- _____. Los kogi, Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Tomos 1 y 2. Bogotá: Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1985.
- _____. Indios de Colombia. Momentos Vividos – Mundos Concebidos. Bogotá: Villegas Editores, 1991.
- _____. Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

- _____ y DUSSAN Alicia. Estudios Antropológicos. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- RESTREPO TIRADO, Ernesto. Historia de la Provincia de Santa Marta. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975.
- RICOEUR, Paul. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. México: Siglo Veintiuno, 2006
- RIECHMANN, Jorge y Francisco Fernández Buey. Redes que dan libertad. Barcelona: Paidós, 1994.
- RIVEROS DÍAZ, Gustavo y GÓMEZ GUEVARA, Andrea. Revueltas indígenas en un mundo globalizado. Señales. Bogotá. N° 32 (agosto 2004): 10-15.
- RODRÍGUEZ NAVARRO, Guillermo, SERJE DE LA OSSA, Margarita y Rey Sinning, Edgard. Mapa cultural del Caribe colombiano. Santa Marta: CORPES, 1993.
- ROLDÁN, Roque (comp.). Fuero indígena colombiano. Bogotá: Presidencia de la República, 1990.
- ROLDÁN ORTEGA, Roque. Indigenous Peoples of Colombia and the law. A Critical Approach to the Study of Past and Present Situations. Bogotá: Tercer Mundo, 2000.
- ROSENDAHL, Zeny y Roberto Lobato Correa. Religiao, identidade e territorio. Rio de Janeiro, UERJ, 2001.
- SALAZAR, Mardonio. Proceso Histórico de la Propiedad en Colombia (Desde 1497 hasta hoy). Bogotá, Editorial ABC, 1948.
- SALCEDO SALCEDO, Jaime. Urbanismo Hispano-Americano Siglos XVI, XVII y XVIII. Bogotá: Ceja, 1996.
- SÁNCHEZ BOTERO, Esther. La aplicación práctica de la política de reconocimiento a la diversidad étnica y cultural. Protección a niños, niñas y jóvenes indígenas. Bogotá: ICBF, 2002.
- _____. ¿La cultura como clonación? Identidades e identificaciones. Bogotá: ICBF, 2002.
- _____. Política de reconocimiento a la diversidad étnica y cultural y de protección al menor. Jurisprudencia de la Corte Constitucional. Bogotá: ICBF, 2002.
- _____. Justicia y Pueblos Indígenas de Colombia. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- SÁNCHEZ, Enrique; ROLDÁN, Roque y SÁNCHEZ, María Fernanda. Derechos e identidades. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia de 1991. Bogotá: Disloque, 1993.
- SCLEGELBERGER, Bruno. Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo. Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA, Universidad Javeriana, 1995.
- SCOTT, James C. La dominación y las artes de resistencia. México: Era, 2000.
- SEMPER, Frank. Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. En: Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano. Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung. 2006. p. 761-778.
- SEYGUNDIWA QUIGUA, Ati. Pensamiento de vida del pueblo Iku. El mundo espiritual Iku. En: Espacio y Territorio. Razón, pasión e imaginarios. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001. p. 183-187.
- SILVA, Renán. (ed). Territorios, Regiones, Sociedades. Bogotá: CEREC, 1994.
- SOTO, Álvaro. Política indigenista. Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. vol. XVIII (1975):21-28.
- _____. Proyecto Buritaca 200 de junio de 1976 a septiembre de 1982. Bogotá: Fundación Cultura Tayrona, 1982.
- SPIVAK, Gayatri. A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present. Cambridge: Seagull Press, 1999.

- TIRADO MEJÍA, Álvaro. Introducción a la Historia Económica de Colombia. Bogotá: El Ancora editores, 1988.
- TORRES MÁRQUEZ, Vivencio. Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización. Bogotá, Ed, América Latina, 1978.
- TOVAR PINZÓN, Hermes. La estación del miedo o la desolación dispersa. Santa Fe de Bogotá: Ariel, 1997.
- _____. Relaciones y visitas a los Andes, Siglo XVI, Región del Caribe. Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- TRUJILLO MUÑOZ, Augusto. Autonomía y territorio. En: Organización del territorio: Teorías, enfoques y tendencias. Bogotá. Universidad Libre, 2004. p. 115-131.
- TUAN, Yi Fu. Geografía Humanística. En: Annals of the Association of American Geographers, 2, 1976
- ULLOA, Astrid. La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: ICANH, 2004.
- URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y ÁLVAREZ, Jesús María. Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana. 1810-1850. Medellín: Universidad de Antioquia, 1987.
- URIBE TOBÓN, Carlos Alberto. "The elder brothers of the Sierra Nevada". Bogotá, Publicaciones Culturales, 1990.
- _____. La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes. En: Carlos Alberto Uribe Tobón y otros. Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena. Tomo II. Colección Quinto Centenario. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992.
- _____. La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional. En: François Correa Rubio, ed. Encrucijadas de la Colombia Amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- _____. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. En: Revista de Antropología. V. 4. Bogotá, Universidad de Los Andes, 2008. p. 5-35, 1988.
- VARGAS, Patricia. Los Embera y los Cuna. Impacto y reacción ante la ocupación española, Siglos XVI y XVII. Bogotá: Cerec – Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- VASCO, Mauricio. Acerca de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. En: AROCHA, Jaime (comp). Utopía para los excluidos. Bogotá: Universidad Nacional, 2004.
- VASCO URIBE, Luis Guillermo. Notas sobre Cultura y Desarrollo. Lecturas de la Cátedra Manuel Ancizar: Colombia Contemporánea. Bogotá: Vicerrectoría Académica / Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- _____. Territorio es vida. En: Kabuya. Bogotá, N° 3 (octubre de 1996).
- _____. Desplazamiento forzado y reconstitución cultural. En: Éxodo, patrimonio e identidad. V Cátedra Nacional de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia–Ministerio de Cultura, 2000. p. 368-379.
- VEGA CANTOR, Renán. Gente muy rebelde. Tomo 2: Indígenas, campesinos y protestas agrarias. Bogotá: Pensamiento Crítico, 2002.
- VIDAL ORTEGA, Antonio. Cartagena de Indias y la Región histórica del Caribe, 1500-1640. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.
- WACHTEL, Nathan. Memoria e historia. En: Revista Colombiana de Antropología. Bogotá. Vol. XXXV (1999):70-91.
- WALLERSTEIN, Immanuel. El espaciotiempo como base del conocimiento. En: Revista Análisis Político. Bogotá. N°32 (1997); p. 3-15.
- WIENER, Norbert. Cibernética y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- ZAMBRANO, Carlos Vladimir. La nación en transición. Dinámicas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad. En: Utopía para los excluidos. El Multiculturalismo en África y América latina. AROCHA, Jaime Arocha (comp.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 231-260.
- ZAMBRANO, Fabio. La ciudad colombiana. Bogotá: Iriarte-Montes Editores, 1993.

2.1.2 Trabajos de Grado

- ARENAS GRANADOS, Pedro. Visión ambiental del desarrollo en el espacio litoral de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe Colombiano. Bogotá, 2004. Trabajo de Grado (Magíster en Medio Ambiente y Desarrollo con énfasis en Economía Ecológica). Universidad Nacional de Colombia.
- VARGAS TOVAR, Yalmar. Configuración del territorio arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta: la zona de ampliación del resguardo arhuaco. Bogotá, 2004. Trabajo de Grado (Antropólogo). Universidad de Los Andes.
- MARULANDA, Juan David. Casa Sagrada (Arak Azuna). Una crítica a las estrategias de poblamiento de la periferia de la Sierra Nevada de Santa Marta. Trabajo de Grado (Arquitecto). Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.
- ZAPATA TORRES, Jair. Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena. Medellín, 2009. Trabajo de Grado (Magíster en Estudios Urbano-Regionales). Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.

ANEXOS

ANEXO 1

LEGISLACIÓN COLOMBIANA REFERIDA A ASUNTOS INDÍGENAS

- **Decreto del 24 de septiembre de 1810:** “Artículo 1º: Se devolverá a los naturales, como propietarios legítimos todas la tierras que formaban los Resguardos según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerlas los actuales tenedores. Artículo 2º: Consiguiente a la referida igualación y ciudadanato concedido a los indios con restitución plena de sus derechos en cuyo goce van a entrar, se les repartirán en propiedad las tierras de sus Resguardos distribuyéndoseles en cada pueblo según su justo valor y en suertes separadas con proporción a sus familias para que las disfruten aprovechándose de todas su producciones naturales e industriales, con la sola condición de que por ahora no puedan enajenar, donar o desprenderse por otra vía de la porción de tierra que les tocara en la distribución hasta que pasados veinte años hayan tomado apego al dominio versándose en la administración de modo que no sea fácil engañarlos ni reducirlos valiéndose de su natural sencillez para despojarlos de su pertenencia territorial, sin que por esto se les prohíba que puedan disponer de sus tierras en beneficio de sus mismos hijos con arreglo a las Leyes del reino, que puedan dotar a las hijas cuando tomen Estado, guardando la justa y debida proporción, sin perjudicar a su demás descendencia”.
- **Constitución de Cundinamarca del 7 de abril de 1812:** El Artículo 24º indica: “Los indios gozan de todos los derechos ciudadanos y tienen voz y voto en todas las elecciones como los demás de la República”.
- **Decreto del 20 de mayo de 1820:** Indica: “Reconocer a los indios como propietarios legítimos de los terrenos que se les habían adjudicado, y ordenó que se les devolviesen, según sus títulos, cualquiera que fuese el que los tenedores tuvieran, incluyendo los separados para las fundaciones, siempre que éstas no hubieren sido aprobadas por la Audiencia, conforma a la Ley 16, Título 4º, Libro 6º, de la Recopilación de Indias”.
- **Decreto del 5 de julio de 1820:** Recogía el Artículo 1º del Decreto del 24 de septiembre de 1810, buscaba corregir los abusos presentados en la mayor parte de los pueblos naturales de Cundinamarca, contra personas o contra Resguardos, considerando que esta parte de la población de la República merecía toda la atención del Gobierno por haber sido la más vejada, oprimida y degradada durante el despotismo español.
- **Constitución de 1821:** Organiza el Estado colombiano territorialmente conformado por departamentos, a su vez dividido en provincias, cantones y parroquias.
- **Ley del 4 de octubre de 1821:** El Congreso de Cúcuta dispuso que los Resguardos fueran repartidos en pleno dominio y propiedad entre las familias de indígenas, que hasta entonces eran tributarios.
- **Ley del 11 de octubre de 1821:** El Congreso General de la República indica la necesidad de que la población indígena sea igualada en derechos con el resto de la ciudadanía. Exime a los indígenas del pago de tributo y de la servidumbre.
- **Ley del 17 de febrero de 1822:** Exceptúa de enajenación a las tierras de comunidades de indios.
- **Ley del 5 de mayo de 1822:** Ordena la admisión de indios en todos los colegios y seminarios.
- **Ley del 30 de julio de 1824:** Determina el establecimiento de misiones católicas en algunas tribus indígenas.
- **Ley del 30 de julio de 1824 (2):** Decreta un auxilio a las tribus indígenas, el cual antes no había sido posible como consecuencia de la guerra de independencia.

- **Decreto del 18 de septiembre de 1824:** Con la intención de promover la civilización y la propagación de la religión cristiana entre los indios gentiles, se solicita información sobre las naciones indígenas gentiles y salvajes, para adelantar misiones.
- **Decreto del 29 de abril de 1826:** Declara la necesidad de protección de los indígenas de la Guajira, Darién y Mosquitos, y otros indígenas no civilizados, para que se beneficien del abandono de la vida salvaje.
- **Decreto del 11 de julio de 1826:** Decreta la promoción de la civilización de los indígenas estableciendo nuevas poblaciones en los territorios en los que vagan. A cada nueva parroquia se le señalará una porción de tierras baldías no menor a diez fanegadas, y cada población contará con un jefe nombrado capitán fundador y un teniente.
- **Resolución del 15 de octubre de 1828:** Indica que los indígenas pagarán, desde los 18 años cumplidos hasta los 50, una contribución llamada Contribución Personal de Indígenas.
- **Constitución Política del Estado de la Nueva Granada, 1832:** Conformar la República de la Nueva Granada, adoptando la división territorial de las Provincias Unidas de Colombia.
- **Ley del 6 de marzo de 1832:** De acuerdo con lo estipulado por la Constitución, deroga la Contribución Personal de Indígenas estipulado en la Resolución del 15 de octubre de 1828.
- **Ley del 2 de junio de 1834:** Ordena la distribución entre los indígenas que hubiesen pagado la Contribución Personal de Indígenas.
- **Decreto del 21 de noviembre de 1835:** Por solicitud de los Secretarios de Estados y de Gobernadores, el Gobierno de Colombia decreta la suspensión de varios repartimientos de Resguardo Indígenas en la Provincia de Cartagena, porque los poseedores carecen de documentos de propiedad; o los resguardos son demasiado pequeños y la repartición sería inviable; o el pago de agrimensores, evaluadores o jueces sobrepasaría el valor mismo del terreno; o el pequeño espacio no permite variar cada año las sementeras; o por degeneración de la raza; o por falta de agrimensores hábiles; o por las limitaciones del tributo; o por disgusto de los dueños.
- **Decreto del 27 de noviembre de 1835:** Por las mismas solicitudes presentadas en el Decreto del 21 de noviembre del mismo año, se decreta la suspensión de los repartimientos de los Resguardos Indígenas en la Provincia de Riohacha.
- **Decreto del 14 de noviembre de 1836:** Por las mismas razones expresadas en los anteriores decretos, suspende los repartimientos de los Resguardos Indígenas en la Provincia de Chocó.
- **Decreto del 27 de diciembre de 1837:** Por las mismas razones expresadas en los anteriores decretos, suspende los repartimientos de los Resguardos Indígenas en la Provincia de Pasto.
- **Decreto del 7 de diciembre de 1838:** Por las mismas razones expresadas en los anteriores decretos, suspende los repartimientos de los Resguardos Indígenas del Cantón de Neiva.
- **Ley del 23 de junio de 1843:** De acuerdo con lo estipulado por la Constitución de 1843, decreta la protección de los indígenas contra los abusos y reivindicar sus derechos. Prohíbe enajenar las porciones repartidas por veinte años desde la fecha.
- **Decreto del 29 de marzo de 1848:** Exceptúa de la prestación del servicio militar a los indígenas salvajes que se reduzcan a la vida social, y a sus hijos.
- **Ley del 22 de junio de 1850:** Indica que corresponde a las Cámaras de Provincia arreglar la medida, repartimiento y adjudicación de los Resguardos Indígenas.
- **Constitución Política de 1853:** Ratifica la división territorial en provincias.
- **Constitución Política de 1858:** Declara, en sus Artículos 8° y 15°, que, constituida la Confederación Granadina, el ramo de los indígenas pasa a la competencia de los Estados.

- **Ley 90 del 19 de octubre de 1859 del Estado del Cauca:** Decreta la imposición de cabildos donde hubiese parcialidades indígenas. En el Capítulo II, sobre los Resguardos, señala que, cuando no se pueda determinar cuáles son los indígenas o descendientes con derechos sobre el Resguardo, éstos se declararán como pertenecientes, en calidad de ejidos, a la población o poblaciones vecinas. El Capítulo III, sobre la protección de los indígenas, patrocina los derechos de los indígenas en asuntos relacionados con los Resguardos, pero advierte que los indígenas que por asuntos del Resguardo tengan que promover acciones ante las autoridades, serán reputados como pobres de solemnidad.
- **Ley 40 del 5 de junio de 1868:** El Congreso de los Estados Unidos de Colombia decreta que el poder ejecutivo dictará las medidas conducentes para la civilización de los indígenas y propiciará la comunicación con las poblaciones vecinas. En su Artículo 3° autoriza la adjudicación en propiedad de hasta 25 hectáreas de tierras baldías para cada familia que quiera abandonar su vida errante, así como el empleo de misioneros para facilitar el proceso de civilización. Los Artículos 4°, 5° y 6° se refieren al sometimiento de las tribus indígenas rebeldes que ataquen poblados o estorben el comercio en las vías de la República.
- **Ley 283 del 6 de octubre de 1869:** El Artículo 2402 señala que tendrán derecho a los Resguardos Indígenas quienes fueron tributarios en el pasado, y sus descendientes. Quien hubiese estado ausente del Distrito, indígena o mestizo, por más de 10 años consecutivos, no tendrá derecho al reparto.
- **Ley 45 del 4 de junio de 1870:** Insiste en la necesidad de la reducción a la vida civil de las tribus salvajes.
- **Ley del 1° de julio de 1870:** Relacionada con la colonización de los territorios nacionales, decreta que las tribus indígenas establecidas pacíficamente en el territorio de las colonias no podrán ser perturbadas en la posesión de los terrenos que ocupan.
- **Ley 44 del 17 de octubre de 1873 del Estado del Cauca:** Decreta que todos los Resguardos Indígenas del Estado son divisibles, conforme a las prescripciones de esta Ley, así como todas las demás propiedades comuneras, y que en la repartición final pueden participar los indígenas.
- **Ley 47 del 23 de septiembre de 1875 del Estado del Cauca:** Establece la administración de los territorios parcelados.
- **Ley 41 del 4 de octubre de 1879 del Estado del Cauca:** Determina la protección de las tribus o familias del Caquetá, Darién y demás territorios, que se vayan civilizando, demarcándoles zonas de terreno para su residencia. También declara que los Resguardos Indígenas seguirán dividiéndose de acuerdo con el Código Civil del Estado, Ley 283.
- **Constitución Política de 1886:** Artículo 1°. Proclama a Colombia como un Estado unitario centralista.
- **Ley 153 del 26 de julio de 1887:** El Senado de la República decreta, en el Artículo 318°, que el Gobierno podrá modificar el derecho común para la resolución y régimen de las tribus bárbaras o salvajes atendiendo a sus especiales costumbres y necesidades. El Artículo 319° señala que el Gobierno podrá celebrar convenio con la Santa Sede para el fomento de las misiones católicas en las mencionadas tribus, sin que tales convenios requieran la posterior aprobación del Congreso.
- **Ley 89 del 25 de noviembre de 1890:** Emanada para determinar cómo deben ser gobernados los indígenas que vayan reduciéndose a la vida civilizada, declara inembargables las tierras indígenas en su proceso de entrada a la civilización, bajo la tutela de la iglesia católica, en un lapso establecido de cincuenta años. En este proceso de civilización, los indígenas comprometidos no estarán regidos por la legislación general de la República. Su control estará en manos de los cabildos establecidos de acuerdo con sus

costumbres. Los vacíos reglamentarios deberán ser solucionados por los gobernadores de los departamentos.

- **Ley 72 del 22 de noviembre de 1892:** Autoriza, en acuerdo con la autoridad eclesiástica, el establecimiento de las misiones católicas, y para el cumplimiento de esta Ley destina la suma de cincuenta mil pesos anuales.
- **Ley 13 del 29 de septiembre de 1903:** Determina que la parcialidad indígena de Timbío, Cauca, podrá dividir definitivamente sus terrenos, luego de realizado el empadronamiento respectivo, y cesarán las funciones del Cabildo Indígena.
- **Ley 55 del 29 de abril de 1905:** La Nación ratifica y confirma las declaratorias judicial y legalmente hechas sobre la venta de Resguardos Indígenas.
- **Ley 45 del 10 de noviembre de 1915:** Determina que no están sujetos al pago de derechos de importación los efectos enviados como obsequio a las tribus indígenas.
- **Ley 52 del 13 de noviembre de 1915:** Autoriza la catequización de los indios motilonos.
- **Ley 60 del 9 de diciembre de 1916:** Prohíbe la adjudicación de tierras baldías ocupadas por indígenas.
- **Ley 104 del 16 de diciembre de 1919:** Señala algunas disposiciones sobre la división de los Resguardos, de acuerdo con la aplicación de la Ley 89 de 1890.
- **Ley 32 del 14 de octubre de 1920:** Reforma la Ley 104 de 1919 para declarar extinguida la parcialidad indígena de Yumbo.
- **Ley 38 del 19 de noviembre de 1921:** El Artículo 3° indica que los indígenas de que trata la Ley 89 de 1890 no podrán ser destinados a servicio alguno sin pagarles el salario que antes estipulen.
- **Decreto 1704 del 13 de diciembre de 1923:** Le asigna al Ministerio de Gobierno la protección de los indígenas y sus Resguardos.
- **Ley 14 del 28 de enero de 1925:** El Artículo 8° ordena la derogación el numeral 2° del Artículo 30°, y los Artículos 31° y 32° de la Ley 89 de 1890, los cuales estipulaban que, cuando en la demanda de división de Resguardos Indígenas se acompañe el censo de la respectiva parcialidad, no será necesario incorporar de nuevo en aquella los nombres de los individuos que forman ésta.
- **Ley 19 del 23 de septiembre de 1927:** Legisla sobre la división de los Resguardos Indígenas.
- **Ley 38 del 15 de noviembre de 1929:** Organiza las tribus de indios Goajiros, de acuerdo con lo establecido por la Ley 89 de 1890.
- **Ley 111 del 28 de octubre de 1931:** Aclara la Ley 19 de 1927, especificando que las parcialidades indígenas que lo deseen, con fondos propios, podrán solicitar la partición de los terrenos de Resguardo ante la respectiva Gobernación.
- **Ley 78 de diciembre 23 de 1935:** Artículo 24°: Los resguardos indígenas no serán sujetos al gravamen sobre patrimonio.
- **Ley 200 de 1936:** Artículo 1°. Se presume que no son baldíos sino de propiedad privada, los fundos poseídos por particulares, entendiéndose que dicha posesión consiste en la explotación económica del suelo por medio de hechos positivos propios de dueño, como las plantaciones o sementeras, la ocupación con ganados y otros de igual significación económica. El cerramiento y la construcción de edificios no constituyen por sí solos prueba de explotación económica, pero sí pueden considerarse como elementos complementarios de ella. también a las porciones incultas cuya existencia sea necesaria para la explotación económica del predio, o como complemento para el mejor aprovechamiento de éste.
- **Decreto 1421 del 18 de julio de 1940:** Adopta medidas que faciliten la división de los Resguardos Indígenas.
- **Ley 114 del 29 de diciembre de 1943:** Funda un internado para indígenas en Tierradentro, Cauca.

- **Ley 19 de 1958:** LEY DE REFORMA ADMINISTRATIVA.
- **Ley 81 del 31 de diciembre de 1958:** Crea el Instituto Indigenista Colombiano, y determina los parámetros para el fomento agropecuario de las parcialidades indígenas. Establece el derecho preferencial de los indígenas que se encuentran en posesión de tierras sobre las cuales no pueden probar su carácter de Resguardo mediante títulos expedidos por la Corona Española o por el Estado, a efectos de que organismos competentes se los adjudiquen.
- **Ley 28 del 27 de mayo de 1959:** El Congreso Nacional aprueba la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, de la Asamblea General de las Naciones Unidas (Resolución UN 260 de diciembre de 1948). Esta Convención fue firmada por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia el 12 de agosto de 1949.
- **Decreto 1634 del 25 de marzo de 1960:** Crea la División de Asuntos Indígenas, como parte del Ministerio de Gobierno, mediante el traslado de la antigua Sección de Asistencia Indígena de la División de Extensión Agropecuaria del Ministerio de Agricultura.
- **Decreto 812 del 12 de abril de 1961:** Reorganiza el Instituto Colombiano de Antropología y le asigna, entre sus funciones, velar por la defensa y recuperación de las poblaciones indígenas del país.
- **Decreto 2413 del 2 de septiembre de 1961:** Reglamenta la Ley 81 de 1958.
- **Ley 135 del 13 de diciembre de 1961:** REFORMA SOCIAL AGRARIA. (Artículo 29): "...no podrán hacerse adjudicaciones de tierras baldías que estén ocupados por indígenas, si no es con aceptación de la División de Asuntos Indígenas". La 135 de 1961 –la nueva política agraria– induce la reorganización de los resguardos y la creación de otros, a través de la conformación de reservas indígenas por el INCORA, posibilitando a su vez la reinterpretación de la ley 89 de 1890 como la forma de defender la existencia de los territorios indígenas si se demostraba la convivencia comunitaria.
- **Ley 31 del 19 de julio de 1967:** Aprueba el Convenio Internacional del Trabajo (Convenio No. 107 de 1957), sobre protección e integración de las poblaciones indígenas y tribunales de la Organización Internacional del Trabajo. Este Convenio fue adoptado por la Cuadragésima Reunión de la Conferencia de la OIT en Ginebra, Suiza, en 1957. El Artículo 11° dispone: "Se deberá reconocer el derecho de propiedad colectivo o individual a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas".
- **Ley 01 del 26 de enero de 1968:** Modifica la Ley 135 de 1961 sobre la división de Resguardos Indígenas por el INCORA, previa consulta con el Ministerio de Gobierno.
- **Decreto 3159 de 1968:** Establece en el entonces Ministerio de Gobierno la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad, con dos Divisiones: Acción Comunal y Asuntos Indígenas.
- **Decreto 2117 del 6 de diciembre de 1969:** Reglamenta apartes de la Ley 135 de 1961 sobre la dotación de tierras para comunidades indígenas.
- **Decreto 2122 del 2 de noviembre de 1971:** Crea el Consejo Nacional de Política Indigenista, adscrito al Ministerio de Gobierno.
- **Ley 4 de 1973:** Por la cual se introducen modificaciones a las leyes 200 de 1936, 135 de 1961 y 1ª de 1968.
- **Resolución 000002 del 4 de enero de 1973:** Expedida por el Ministerio de Gobierno, demarca simbólicamente la "Línea Negra" de los pueblos indígenas "Arhuaco, Kogi y Malayo" de la Sierra Nevada de Santa Marta, uniendo los hitos periféricos del sistema de sus sitios sagrados.
- **Resolución 626 Bis del 2 de julio de 1973:** Reglamenta las expediciones de investigación científica extranjeras.

- **Decreto 1741 del 30 de agosto de 1973:** Sobre el desarrollo de programas de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno.
- **Decreto 659 de 1974:** Reestructuración administrativa que mantiene las funciones de la División de Asuntos Indígenas de la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad, según lo dispuesto en el Decreto 3159 de 1968.
- **Decreto 2811 del 8 de diciembre de 1974:** Dicta el CÓDIGO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES RENOVABLES Y DE PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE, y organiza el Sistema de Parques Nacionales, entre cuyas funciones asigna la de proteger ejemplares de fenómenos naturales, culturales, históricos y otros de interés internacional, para contribuir a la preservación del patrimonio común de la humanidad.
- **Decreto 1520 del 25 de julio de 1975:** Crea la Comisión Permanente para supervisar el Concordato firmado entre la República de Colombia y la Santa Sede el 12 de julio de 1973.
- **Decreto 2768 del 17 de diciembre de 1975:** Celebración de contrato entre el Gobierno nacional y la Iglesia Católica para que ésta ejerza los procesos educativos en zonal marginales.
- **Decreto 088 del 22 de enero de 1976:** Reestructura el Sistema Educativo y reorganiza el MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. En su Artículo 11° determina la valoración de la realidad antropológica de las culturas autóctonas y fomenta su conservación y divulgación.
- **Decreto 126 de 1976:** Reestructuración administrativa que mantiene las funciones de la División de Asuntos Indígenas de la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad, según lo dispuesto en el Decreto 3159 de 1968, y que estará vigente hasta 1991.
- **Decreto 585 del 26 de marzo de 1976:** Reorganiza el Consejo Nacional de Política Indigenista.
- **Decreto 1176 del 9 de junio de 1976:** Adiciona al Decreto 585 de 1976.
- **Decreto 2385 del 9 de noviembre de 1976:** Reorganiza la Comisión Permanente del Concordato con la Santa Sede.
- **Decreto 2484 del 26 de noviembre de 1976:** Modifica el Artículo 4° del Decreto 2768 de 1975.
- **Decreto 622 del 16 de marzo de 1977:** Reglamenta parcialmente el Capítulo V, Título II del Decreto Ley N° 2811 de 1974 sobre el Sistema de Parques Nacionales, la Ley 23 de 1973 y la Ley 2ª de 1959. Declara, en el Artículo 7°, que no es incompatible la declaración de un Parque Nacional Natural con la constitución de una reserva indígena. Cuando esto ocurra, se establecerá un régimen especial en beneficio de la población indígena, para respetar la permanencia de la comunidad y su derecho al aprovechamiento económico de los recursos naturales renovables.
- **Decreto 1142 del 19 de junio de 1978:** Reglamenta el Artículo 11° del Decreto Ley 088 de 1978 sobre educación en las comunidades indígenas.
- **Decreto 1608 del 31 de julio de 1978:** Reglamenta el Código Nacional de los Recursos Naturales Renovables y de Protección del Medio Ambiente y la Ley 23 de 1973 en materia de fauna silvestre. Estipula que en los resguardos o reservaciones indígenas sólo podrán cazar los aborígenes de los respectivos resguardos o reservaciones, salvo cuando se trate de caza científica.
- **Ley 7 del 24 de enero de 1979:** Dentro del establecimiento de las normas que reorganizan el Instituto Colombiano de Bienestar familiar, el Artículo 18° de esta Ley determina la participación de los indígenas en los Servicios de Bienestar Familiar.
- **Decreto 2388 del 29 de septiembre de 1979:** Reglamenta las Leyes 75 de 1968 y 27 de 1974 sobre la protección a los indígenas como responsabilidad de la Dirección del Sistema Nacional de Bienestar Familiar.

- **Ley 56 del 1° de septiembre de 1981:** Reglamenta sobre obras públicas de generación eléctrica, acueductos, sistemas de regadío y otros que impliquen expropiaciones y servidumbres.
- **Resolución 10013 del 24 de septiembre de 1981:** Establece normas de salud en comunidades indígenas.
- **Resolución 3102 del 15 de octubre de 1981:** Crea los Comités Regionales del Programa de Desarrollo Indígena.
- **Resolución 9549 del 31 de julio de 1986:** Establece el sistema especial de profesionalización para maestros indígenas que laboran en sus comunidades.
- **Ley 30 de enero 31 de 1986:** Esta Ley adopta el Estatuto Nacional de Estupefacientes, y en su Artículo 7° deja en manos del Consejo Nacional de Estupefacientes la reglamentación de los cultivos de plantas de las cuales se produzcan sustancias estupefacientes y el consumo de éstas por parte de las poblaciones indígenas, de acuerdo con los usos y prácticas derivadas de su tradición y cultura.
- **Decreto 2230 del 14 de julio de 1986:** Crea el COMITÉ NACIONAL DE LINGÜÍSTICA ABORIGEN, y le asigna entre sus funciones asesorar al Gobierno nacional en la formulación de políticas tendientes a la investigación, difusión, protección, enseñanza y utilización de las lenguas indígenas y criollas.
- **Decreto 1217 del 1° de julio de 1987.** Modifica el Decreto 610 de 1980, introduciendo la exención del requisito de título profesional a los directivos docentes para el nivel básico secundario y medio vocacional en las zonas de difícil acceso, comunidades y zonas indígenas.
- **Ley 30 de 1988:** El Artículo 32° adiciona al Artículo 94° de la ley 135 de 1961 con el siguiente párrafo: Las tierras o mejoras que se adquieren para ejecución de los programas de constitución o reestructuración de Resguardos indígenas y dotación de tierras a las comunidades civiles indígenas serán entregadas a título gratuito a los cabildos de las respectivas parcialidades, para que éstos de conformidad con las normas que los regulan, los distribuyan entre los miembros de dichas comunidades. Establece que los territorios tradicionalmente ocupados por indígenas deberán ser reconocidos a las comunidades bajo el título colectivo de Resguardo.
- **Decretos 2001 y 2655 de 1988:** El Estado nacional define que “ser indígena” es pertenecer a un grupo social de origen amerindio que conserva rasgos, usos y valores tradicionales, con formas de gobierno y control social distintas a las de las demás comunidades participantes en la sociedad nacional.
- **Decreto 2303 del 7 de octubre de 1989:** Concede amparo de pobreza a los Resguardos Indígenas dentro de la nueva organización de la Jurisdicción Agraria.
- **Decreto 710 del 30 de marzo de 1990:** El Estado manifiesta su intención de reconocer algunos de los derechos de los indígenas sobre la tierra, pero exceptuando de ellos el de explorar o explotar recursos como el carbón, los minerales radioactivos o las sales.
- **Decreto 1490 del 9 de junio de 1990:** En su Artículo 7° exceptúa a las poblaciones étnicas minoritarias de la metodología de Escuela Nueva adoptada por el Estado.
- **Decreto 1811 del 6 de agosto de 1990.** Reglamenta parcialmente la Ley 10 de 1990, en lo referente a la prestación de servicios de salud para las comunidades indígenas.
- **Ley 21 del 4 de marzo de 1991:** Por medio de esta Ley se aprueba el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la 76ª Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional de los Trabajadores, en 1989. Compromete al Gobierno nacional a garantizar los derechos de los pueblos indígenas colombianos.
- **Decreto 1407 del 31 de mayo de 1991:** Reglamenta el reconocimiento, suspensión y cancelación de Personería Jurídica a las fundaciones y corporaciones de carácter nacional,

regional y local que desarrollen actividades relacionadas con las comunidades indígenas. El reconocimiento, suspensión y cancelación de las personerías jurídicas señaladas, cuando estas sean de carácter nacional, será responsabilidad de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Cuando sean de carácter departamental lo será de las gobernaciones. Entre las causas para la suspensión o cancelación, el Artículo 10° estipula la comprobación de quejas formuladas por las comunidades indígenas involucradas en sus proyectos y programas que sean violatorias del derecho interno y autonomía de las mismas.

- **Constitución Política de 1991:**

- Artículo 1°. Privilegia el municipio como nueva entidad territorial básica del Estado. Le entrega a las localidades la administración de sus recursos.
- Artículo 10°: Reconoce que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también idiomas oficiales en sus territorios, así como la enseñanza bilingüe en el dialecto propio tanto como en español.
- Artículo 246°: Define que las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, garantizándose la coordinación de esta jurisdicción especial indígena con el sistema judicial nacional.
- Artículo 286°: Reconoce a los territorios indígenas como entidad territorial, junto con los departamentos, los distritos y los municipios.
- Artículo 288°: Dispone que la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial establecerá la distribución de competencias entre la Nación y las entidades territoriales.
- Artículo 329°: Dispone la conformación de entidades territoriales indígenas de acuerdo con lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, delimitadas por el Gobierno nacional con la participación de las comunidades indígenas.
- Artículo 330°: Define las funciones de las autoridades indígenas de acuerdo con sus usos y costumbres propias: vigilar la aplicación de la normas legales sobre usos del suelo y poblamiento; diseñar planes de desarrollo económico y social conforme al Plan Nacional de Desarrollo; promover las inversiones públicas en su territorio y vigilar su cumplimiento; recibir y distribuir los recursos públicos que se les asignen; preservar los recursos naturales; coordinar programas y proyectos promovidos por las comunidades; colaborar con el mantenimiento del orden público; representar a sus comunidades ante el Gobierno nacional y otras entidades; y otras disposiciones que señale la ley. Es de especial importancia lo consignado en el párrafo adicional de este artículo, pues determina que la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas no podrá hacerse en desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas.

- **Ley 21 de 1991**: Por la cual se aprueba el *Convenio 169 de OIT* sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76ª reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional de Trabajo, Ginebra 1989. Reconoce a los pueblos indígenas como un colectivo, no sólo como una agrupación de particulares sólo con derechos individuales.
- **Decreto 2035 de 1991**: Eleva a categoría de Dirección General de Asuntos Indígenas la entonces División, integrándose en ese entonces por la División de Investigaciones y Estudios Indigenistas, División de Fomento y Coordinación Interinstitucional, Sección Legal de Asuntos Indígenas y las Comisiones regionales para los Asuntos Indígenas.
- **Decreto 2388 del 21 de octubre de 1991**: Reglamenta los capítulos I de la Ley 14 de 1983, II Título X del Decreto Extraordinario 1333 de 1986, y la Ley 44 de 1990, sobre el

cálculo del Impuesto Predial Unificado que dejen de recaudar los municipios donde existen Resguardos Indígenas.

- **Ley 24 de 1992:** Establece y organiza el funcionamiento de la Defensoría del Pueblo, y en el numeral 10 del Artículo 9° le designa, como una de sus funciones, velar por los derechos de las minorías étnicas y de los consumidores.
- **Resolución 5078 del 30 de junio de 1992:** Establece normas sobre medicinas tradicionales y terapéuticas. Define como Culturas Médicas Tradicionales el conjunto de creencias, valores, actitudes y comportamientos que ancestralmente han utilizado las comunidades indígenas para el diagnóstico, tratamiento y explicación de las enfermedades.
- **Ley 41 del 25 de enero de 1993:** Organiza el subsector de adecuación de tierras, y en el Artículo 9° determina, como componente del Consejo Superior de Adecuación de Tierras, la presencia de un representante de las comunidades indígenas seleccionado de una terna enviada por las comunidades indígenas en cuyo territorio se ejecuten obras de adecuación de tierras.
- **Ley 43 del 1° de febrero de 1993:** Sobre la adquisición de la nacionalidad colombiana, el Artículo 1° determina que son colombianos por adopción, de acuerdo con el Artículo 96 de la Constitución colombiana, los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos internacionales.
- **Ley 48 del 3 de marzo de 1993:** Por la cual se reglamenta el servicio de reclutamiento y movilización, esta Ley exime de la prestación del servicio militar y de pagar la cuota de compensación militar a los indígenas que residen en su territorio y conserven su integridad cultural, social y económica.
- **Decreto 1088 del 10 de junio de 1993:** Crea las Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas. El Artículo 13° prohíbe a estos la venta o gravamen de tierras comunales de los étnicos o los Resguardos Indígenas.
- **Ley 60 del 12 de agosto de 1993:** Dicta normas sobre el manejo de los Ingresos Corrientes de la Nación. El Artículo 25° determina y administra la participación de cada Resguardo Indígena en estos ingresos.
- **Ley 70 del 27 de agosto de 1993:** En desarrollo del Artículo Transitorio 55° de la Constitución Política, decreta que, salvo los suelos y bosques, las adjudicaciones colectivas que se hagan conforme a esta Ley no comprenden las tierras de resguardos indígenas legalmente constituidas. El Artículo 28° determina que, si existiesen áreas susceptibles de ser declaradas zonas mineras indígenas, el Ministerio de Minas y Energía podrá declarar dichas zonas como zonas mineras conjuntas, en las cuales el desarrollo de actividades se realizará de común acuerdo entre los dos grupos étnicos y gozarán de los mismos derechos y obligaciones.
- **Decreto 1809 del 13 de septiembre de 1993:** Referida a normas fiscales, asume la equivalencia, en asuntos legales, entre el municipio y los Resguardos Indígenas.
- **Ley 79 del 20 de octubre de 1993:** Regula la realización de censos de población y vivienda
- **Ley 99 del 22 de diciembre de 1993:** Crea el Ministerio del Medio Ambiente y reordena el sector encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, y organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA. Del Consejo Nacional Ambiental hará parte un representante de las comunidades indígenas, y determina el fomento del desarrollo y difusión de los conocimientos, valores y tecnologías sobre el manejo ambiental y de recursos naturales de las culturas indígenas. El numeral 21 del Artículo 31° estipula la obligatoriedad de adelantar, en coordinación con las autoridades indígenas respectivas, los programas y proyectos de desarrollo sostenible y de manejo, aprovechamiento, uso y conservación de los recursos naturales renovables.

- **Ley 100 del 23 de diciembre de 1993:** Crea el Sistema de Seguridad Social Integral.
- **Decreto 2680 del 29 de diciembre de 1993:** Reglamenta parcialmente la Ley 60 de 1993, en cuanto a los posibles conflictos de competencias de los distintos niveles territoriales, los cuales serán dirimidos por comisiones Ad-hoc cuyas funciones y características determina este Decreto.
- **Ley 115 del 8 de febrero de 1994:** Expide la Ley General de la Educación, dentro de la cual se consigna que la etnoeducación (entendida como aquella que se ofrece a comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos), debe estar ligada al ambiente, al proceso de producción, al proceso social y cultural, con el debido respeto a sus creencias y tradiciones.
- **Ley 141 del 23 de julio de 1994:** Crea el Fondo Nacional de Regalías y regula el derecho del Estado a percibir regalías por la explotación de recursos naturales no renovables.
- **Ley 145 de 1994:** Aprobada por la Sala Plena de la Corte Constitucional. "De conformidad con lo dispuesto en el Artículo 1o. de la Ley 7a. de 1944, el "Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe", suscrito en Madrid el 24 de julio de 1992, que por el Artículo primero de esta Ley se aprueba, obligará al país a partir de la fecha en que se perfeccione el vínculo internacional respecto de la misma".
- **Ley 152 del 15 de julio de 1994:** Establece la Ley Orgánica del Plan de Desarrollo, y en su Artículo 31° determina que las autoridades de las Entidades Territoriales Indígenas definirán los alcances y los procedimientos para la elaboración, aprobación, ejecución, evaluación y seguimiento de los Planes de Desarrollo de las Entidades Territoriales, de acuerdo con sus usos y costumbres.
- **Ley 160 del 3 de agosto de 1994:** Ley de Reforma Agraria y Desarrollo Rural, dicta normas orgánicas sobre la distribución de competencias de conformidad de conformidad con los artículos 151° y 288° de la Constitución Política y se distribuyen recursos según los artículos 356° y 357° de la Constitución Política. Crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, y se relaciona con la definición y extensión de las unidades agrícolas familiares. El Artículo 69° de esta Ley determina que no podrán hacerse adjudicaciones de baldíos donde estén establecidas comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, sino únicamente y con destino a la constitución de resguardos indígenas, y en el Capítulo XIV estipula todo lo relacionado con la constitución, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas.
- **Ley 177 del 28 de diciembre de 1994:** Acto modificatorio de la Ley 136 de 1994, cambia el Artículo 9° para especificar que las asambleas departamentales podrán crear municipios cuando, previo a la presentación del proyecto de ordenanza, el Presidente de la República considere la creación como de conveniencia nacional, por tratarse de una zona de frontera o de colonización o por razones de defensa nacional, siempre y cuando no se trate de territorios indígenas, salvo que mediase acuerdo previo con las autoridades indígenas.
- **Decreto 1276 del 21 de junio de 1994:** Organiza y reestructura el Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras "José Benito Vives de Andreis", INVEMAR, entre cuyas actividades está el fomento y difusión de experiencias ambientales de las culturas tradicionales.
- **Decreto 1277 del 21 de junio de 1994:** Organiza y establece el Instituto de Hidrología. Meteorología y Estudios Ambientales, IDEAM, entre cuyas actividades también está el fomento y difusión de experiencias ambientales de las culturas tradicionales.
- **Decreto 1386 del 30 de junio de 1994:** Reglamenta los Artículos 25 de la Ley 60 de 1993 y 2° del Decreto 1809 de 1993. Estipula los recursos a los que tienen derecho los Resguardos Indígenas por su participación en los ingresos corrientes de la Nación, sobre

los cuales sus autoridades decidirán su destinación, de acuerdo con sus usos y costumbres.

- **Decreto 1603 del 27 de julio de 1994:** Organiza y establece el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos “Alexander Von Humboldt”, el Instituto Amazónico de Investigaciones (SINCHI) y el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico “John Von Neuman”, para el fomento y difusión del conocimiento de las culturas tradicionales sobre los recursos naturales.
- **Decreto 1768 del 3 de agosto de 1994:** Desarrolla parcialmente el literal h) del Artículo 116 en lo relacionado con el establecimiento, organización o reforma de las Corporaciones Autónomas Regionales y de las Corporaciones de régimen especial, creadas o transformadas por la Ley 99 de 1993.
- **Decreto 1867 del 3 de agosto de 1994:** Reglamenta el Consejo Nacional Ambiental del Ministerio del Medio Ambiente, estipulando las condiciones para la elección del representante de las comunidades indígenas ante el Consejo.
- **Decreto 2284 del 6 de octubre de 1994:** Reglamenta parcialmente los Artículos 9° y 11° de la Ley 152 de 1994, ley orgánica del Plan Nacional de Desarrollo. Los indígenas pueden presentar ternas para integrar, designado por el Presidente de la República, el Consejo Nacional de Planeación.
- **Decreto 2305 del 12 de octubre de 1994:** Reglamenta la elección de los representantes de las organizaciones campesinas, indígenas y comercializadoras privadas y de los gremios de producción ante el Consejo Nacional de la Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, ante la Junta Directiva del Instituto Colombiano de Reforma Agraria – INCORA–, y ante el Comité Ejecutivo del Fondo de Organización y Capacitación Campesina, en las cuales tendrá cabida un representante de las comunidades indígenas.
- **Decreto 2621 del 29 de noviembre de 1994:** Reglamenta el Artículo 71 de la Ley 101 de 1993, que especifica la forma en que se podrán cofinanciar programas de desarrollo rural con las comunidades indígenas.
- **Decreto 2663 del 3 de diciembre de 1994:** Reglamenta los capítulos X y XIV de la Ley 160 de 1994, en cuanto a los procedimientos de clarificación de la situación de las tierras desde el punto de vista de la propiedad, de la delimitación o de deslinde de las tierras de dominio de la Nación y lo relacionado con los resguardos indígenas y las tierras de las comunidades negras. Desliga los Resguardos Indígenas de las tierras que pertenecen a comunidades negras o a particulares.
- **Decreto 2915 del 31 de diciembre de 1994:** Organiza la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales. Estará, entre otras funciones, encargada de diseñar programas especiales destinados a la protección, manejo y recuperación de ecosistemas, especies en peligro y protección de valores culturales y arqueológicos.
- **Ley 191 del 23 de junio de 1995:** Referente a zonas fronterizas, el Artículo 40° determina que la Consejería Presidencial de Fronteras atenderá asuntos relacionados con las comunidades negras e indígenas fronterizas, en coordinación con las Entidades Territoriales e instancias administrativas competentes, así como su obligación de garantizar la participación de las comunidades indígenas y negras en la proyección y ejecución de la política de fronteras, de acuerdo con lo definido por la Ley 70 de 1993.
- **Ley 190 de 1995:** Esta Ley cambia la denominación del Ministerio de Gobierno y fija sus principios y funciones, transformándolo en el Ministerio del Interior. Sobre éste recaerá, según el Artículo 5°, la responsabilidad de definir la política en materia indigenista, previa concertación con los pueblos indígenas y demás agencias públicas y privadas a las que la temática corresponda. En este sentido, deberá garantizar la participación de los pueblos indígenas en los procesos de delimitación y protección de sus territorios, a través de sus autoridades tradicionales de acuerdo con sus usos y costumbres. Deberá asegurar que el uso de los recursos de los pueblos indígenas se efectúe sin desmedro de su integridad

cultural, social y económica, y que en las decisiones al respecto participen los representantes de estos pueblos.

- **Ley 201 del 28 de julio de 1995:** Entre las funciones que dicta para la Procuraduría General de la Nación, está la de velar por el cumplimiento de lo dispuesto en la Constitución Política en todo lo relacionado con las comunidades indígenas.
- **Decreto 804 del 18 de mayo de 1995:** Reglamenta la atención educativa para los grupos étnicos como parte del servicio público educativo, estableciendo los principios de la etnoeducación: integralidad, diversidad lingüística, autonomía, participación comunitaria, interculturalidad, flexibilidad, progresividad y solidaridad.
- **Resolución 837 del 28 de agosto de 1995:** Por la cual el Estado colombiano reconoce que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han delimitado de manera ancestral su territorio mediante unas líneas imaginarias llamadas “negras” o de “origen”.
- **Decreto 840 de 1995:** Modifica parcialmente el Decreto 1809 de septiembre 13 de 1993 y se dictan otras disposiciones.
- **Decreto 2150 del 5 de diciembre de 1995:** Suprime y reforma regulaciones, procedimientos o trámites innecesarios existentes en la Administración Pública, como la supresión de Personerías Jurídicas.
- **Decreto 2164 del 7 de diciembre de 1995:** Reglamenta parcialmente el capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas del territorio nacional. Para el efecto, especifica las definiciones de Territorio Indígena, Comunidad o Parcialidad Indígena, Reserva Indígena, Autoridad Tradicional y Cabildo Indígena.
- **Decreto 111 del 15 de enero de 1996:** Compila la Ley 38 de 1989, la Ley 179 de 1994 y la Ley 225 de 1995 que conforman el Estatuto Orgánico del Presupuesto. El Artículo 120° indica que los recursos que de acuerdo con lo dispuesto en el Artículo 357° de la Constitución correspondan a los Resguardos Indígenas por su participación en los ingresos corrientes de la Nación, no harán parte del presupuesto de rentas de la entidad territorial encargada de su administración.
- **Decreto 427 del 5 de marzo de 1996:** Reglamenta el capítulo I y el capítulo XV del Título II del Decreto 2150 de 1995, exceptuando del Registro de Personas Jurídicas sin Ánimo de Lucro a los Cabildos Indígenas regulados por la Ley 89 de 1890.
- **Decreto 1396 del 6 de agosto de 1996:** Crea la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y el Programa Especial de Atención a los Pueblos Indígenas, adscrita al Ministerio del Interior, y de la cual harán parte los senadores y ex-constituyentes indígenas, así como un representante de cada organización indígena: la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía (OPIAC), y la Confederación Indígena Tairona (CIT).
- **Decreto 1397 del 8 de agosto de 1996:** Crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos Indígenas y Organizaciones Indígenas.
- **Decreto 1791 del 4 de octubre de 1996:** Establece el Régimen de Aprovechamiento Forestal. El Artículo 44° estipula que cuando las comunidades indígenas pretendan realizar aprovechamientos forestales dentro de sus áreas de Resguardo, deberán regirse por las normas especiales que regulan la administración, manejo y uso de recursos naturales renovables.
- **Ley 223 del 20 de diciembre de 1996:** Como LEY SOBRE RACIONALIZACIÓN TRIBUTARIA, determina en su Artículo 184° sobre compensación a Resguardos Indígenas, que el Artículo 24 de la Ley 44 de 1990 debe modificarse para que la Nación gire anualmente a los municipios en donde existan Resguardos Indígenas las cantidades

que equivalgan a los que tales municipios dejen de recaudar por concepto de impuesto predial unificado, de acuerdo con los catastros de los Resguardos Indígenas formados por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

- **Ley 270 del 7 de marzo de 1996:** Dicta los estatutos de la Administración de Justicia, entre los cuales determina, en su Artículo 11°, que las autoridades de los territorios indígenas integran la Rama Judicial del Poder Público dentro de la jurisdicción de sus comunidades. El Artículo 12° define que la competencia de estas autoridades indígenas se ejercerá en el ámbito de su territorio, conforme a sus propias normas y procedimientos, pero siempre y cuando no contradigan lo dispuesto en la Constitución Política y las demás leyes relacionadas.
- **Decreto 344 del 13 de febrero de 1997:** Aprueba el Acuerdo 028 de 1996 de la Junta Directiva del INCORA que actualiza la estructura interna y las funciones de sus dependencias, encargada de coordinar la adquisición y adjudicación de tierras.
- **Decreto 900 del 1° de abril de 1997:** Reglamenta el Certificado de Incentivo Forestal.
- **Ley 368 del 5 de mayo de 1997:** Crea la RED DE SOLIDARIDAD SOCIAL, el FONDO DE PROGRAMAS ESPECIALES PARA LA PAZ y el FONDO DEL PLAN NACIONAL DE DESARROLLO ALTERNATIVO (PLANTE). El PLANTE deberá financiar proyectos para crear oportunidades lícitas de generación de ingresos, mejoramiento de la calidad de vida, conservación del medio ambiente y fomento de los valores éticos y culturales para la convivencia pacífica, a los pequeños productores de cultivos ilícitos en zonas de economía campesina e indígena que aconseje éste aconseje.
- **Ley 375 del 4 de julio de 1997:** Crea la LEY DE LA JUVENTUD, dentro de la cual se estipula el reconocimiento y garantía de la juventud de las comunidades afrocolombianas, indígenas, raizales y campesinas el derecho a un proceso educativo de acuerdo con sus aspiraciones y realidades étnico-culturales, así como la promoción de sus expresiones políticas y culturales.
- **Ley 388 del 18 de julio de 1997:** LEY ORGÁNICA DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL. Modifica la Ley 9ª de 1989 y la Ley 8ª de 1991. Formula instrumentos de planeación armonizados con los planes de desarrollo nacional, regional o local, actuando tanto en lo urbano como en lo rural.
- **Ley 397 del 7 de agosto de 1997:** Crea el MINISTERIO DE CULTURA, desarrollando los Artículos 70, 71 y 72 de la Constitución Política con respecto al patrimonio cultural, su protección y su fomento.
- **Decreto 1970 del 7 de agosto de 1997:** Establece la estructura orgánica del Ministerio de Cultura y distribuye sus funciones entre sus dependencias.
- **Decreto 182 del 28 de enero de 1998:** Reglamenta la Ley 333 de 1996, en lo relativo a la destinación provisional y asignación definitiva de los bienes rurales con caracterizada vocación rural a favor del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.
- **Ley 434 del 3 de febrero de 1998:** Crea el CONSEJO NACIONAL DE PAZ, encargándolo de establecer la política de paz en la cual participen todos los componentes de la sociedad nacional. El Consejo Nacional de Paz contará, entre sus integrantes, con un representante de las organizaciones indígenas, y deberá promover el respeto por los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario. El Alto Comisionado para la Paz ejercerá la Secretaría Técnica del Comité Nacional de Paz, y deberá coordinar, canalizar y acompañar el desarrollo e implementación de acuerdos, disposiciones, proyectos y sugerencias que emanen del Consejo Nacional de Paz.
- **Decreto 1320 del 13 de julio de 1998:** Por el cual se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio. Se sustenta en el Artículo 7° de la Constitución Política que señala que el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación sin desmedro de la

integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas cuando se exploten los recursos naturales en los territorios indígenas. El capítulo II determina la participación, mediante consulta, de las comunidades indígenas y negras en la elaboración de estudios ambientales y exige, en su Artículo 12°, que la autoridad ambiental competente compruebe la participación de las autoridades indígenas dentro de los 15 días siguientes a la fecha de la solicitud de la licencia ambiental o de establecimiento del Plan de Manejo Ambiental.

- **Decreto 1493 del 3 de agosto de 1998:** Reglamenta la participación del Ministerio de Cultura en la creación de los Fondos Mixtos para la promoción de la cultura y las artes.
- **Decreto 1589 del 5 de agosto de 1998:** Reglamenta el Sistema Nacional de Cultura (SNCu).
- **Ley 491 del 13 de enero de 1999:** Modifica el Código Penal e incluye los delitos contra los recursos naturales y el ambiente.
- **Ley 505 del 25 de junio de 1999:** Se exime de estratificación socioeconómica a los Resguardos, reservas, parcialidades y comunidades indígenas que se encuentran en la zona rural.
- **Decreto 982 de 1999:** Crea una Comisión para el desarrollo integral de la política indígena. Este Decreto es consecuencia directa de lo pactado en el Resguardo Indígena de La María (Piendamó, Cauca), el 5 de junio de 1999, entre el Ministro del Interior y el Consejo Regional Indígena del Cauca, y de acuerdo con el cual el Gobierno nacional expresa su voluntad política para atender, de manera urgente, los fundamentos de ésta en lo relacionado con el territorio, el medio ambiente, los derechos humanos, el desarrollo de las normas constitucionales, la economía y la seguridad alimentaria, con el fin de fomentar la participación de los pueblos indígenas en el estudio y formulación de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial.
- **Decreto 1126 del 29 de junio de 1999:** Reestructura el Ministerio de Cultura.
- **Decreto 1137 del 29 de junio de 1999:** Organiza el Sistema Administrativo de Bienestar Familiar y se reestructura el Instituto Colombiano de Bienestar familiar, entre cuyas funciones se establece presentar el Consejo Nacional de Política Indigenista los planes y programas destinados a la protección de la población infantil indígena.
- **Decreto 1152 del 29 de junio de 1999:** Reestructura el Ministerio de Salud como Organismo de Dirección del Sistema General de Seguridad Social en Salud. Entre sus funciones está la de caracterizar los grupos poblacionales especiales tales como desplazados, indígenas, discapacitados y presos.
- **Decreto 2546 del 23 de diciembre de 1999:** Reestructura el Ministerio del Interior, designando por el Artículo 19° a la Dirección General de Asuntos Indígenas como responsable de asumir las funciones que antes ejercía la Unidad para la Atención de Asuntos Indígenas.
- **Resolución 0128 del 2 de febrero de 2000:** Define los parámetros para la elección de los representantes y suplentes de las comunidades indígenas o etnias ante el Consejo Directivo de las Corporaciones Autónomas Regionales.
- **Resolución 685 del 30 de marzo de 2000:** Determina las características del Grupo de Asuntos Etnicos del Ministerio de Salud, para diseñar las políticas generales relacionadas con la prestación de servicios de salud.
- **Ley 585 del 28 de junio de 2000:** Sobre la estructura general de la administración de justicia, determina que las autoridades indígenas ejercerán su labor sólo dentro del ámbito de su territorio.
- **Ley 600 del 24 de julio de 2000:** Expide el CÓDIGO DE PROCEDIMIENTO PENAL. En su Artículo 378°, dentro del capítulo VII sobre medidas de protección y libertad para inimputables, determina que, cuando se trate de indígenas inimputables por diversidad sociocultural se dispondrá, como medida de protección, y si el perito oficial lo aconseja, la

reintegración provisional a su medio social. El Artículo 479°, sobre la ejecución de sentencias, determina que le corresponderá a los jueces la ejecución de penas, en coordinación con la máxima autoridad indígena de la comunidad respectiva.

- **Decreto 1133 del 19 de julio de 2000:** Reglamenta parcialmente las Leyes 49 de 1990, 3ª de 1991 y 546 de 1999, sobre la Política de Vivienda de Interés Social. Indica, en su Artículo 3°, que las autoridades indígenas determinarán las viviendas de interés social rural de sus comunidades.
- **Decreto 2569 de 2000:** Considera el desplazamiento masivo de población desamparada cuando 10 o más familias, o más de 50 personas, se desplazan en las mismas circunstancias de modo, tiempo y lugar.
- **Ley 649 del 27 de marzo de 2001:** Reglamenta el Artículo 176 de la Constitución Política, determinando la existencia de una circunscripción nacional especial para asegurar la participación de los grupos étnicos, las minorías políticas y los colombianos residentes en el exterior en la Cámara de Representantes. Una de las cinco curules dispuestas para ello será destinada a las comunidades indígenas, y quien sea designado deberá haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad o haber sido líder de una organización indígena.
- **Ley 685 del 15 de agosto de 2001:** Expide el CÓDIGO DE MINAS, que tiene como objetivo fomentar la exploración técnica y explotación de recursos mineros de propiedad estatal y privada. Dentro de los regímenes especiales que considera esta Ley, el Capítulo XIV exige que las actividades de explotación no vayan en desmedro de los valores culturales, sociales y económicos de las comunidades y grupos étnicos ocupantes real y tradicionalmente del área objeto de las concesiones o de títulos de propiedad privada del subsuelo. El Artículo 127° indica que las autoridades indígenas señalarán los lugares que no pueden ser objeto de exploraciones o explotaciones mineras por su significado cultural.
- **Ley 691 del 18 de septiembre de 2001:** Reglamenta la participación de los grupos étnicos en el Sistema General de Seguridad Social. Indica que los pueblos indígenas serán beneficiarios de los planes y programas previstos en la Ley 100 de 1993.
- **Ley 715 del 21 de diciembre de 2001:** Dicta las normas orgánicas en materia de recursos y competencias, de acuerdo con los Artículos 151, 288, 356 y 357 de la Constitución Política. A los resguardos indígenas se les asigna un 0,52% de los recursos del Sistema Nacional de Participaciones (parágrafo 2 del Artículo 2°). El Artículo 82° determina que, en tanto no sean constituidas las Entidades Territoriales Indígenas, los Resguardos Indígenas legalmente establecidos serán beneficiarios del Sistema General de Participaciones. Mientras se estructura la ETI, estos recursos serán administrados por el municipio en el que se encuentre el Resguardo.
- **Decreto 330 del 27 de febrero de 2001:** Expide normas para la constitución y funcionamiento de Entidades Promotoras de Salud conformadas por cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas.
- **Ley 756 del 23 de julio de 2002:** Modifica la Ley 141 de 1994 sobre los criterios de distribución de los recursos del Fondo Nacional de Regalías. El Artículo 7° señala que no menos del 20% de los recursos se destinará a zonas de saneamiento ambiental y de resguardos. Cuando en un Resguardo Indígena o en un punto ubicado a no más de 5 kilómetros de la zona del resguardo se exploten recursos naturales no renovables, el 5% de las regalías correspondientes al departamento por esa explotación, y el 20% de los correspondientes al municipio, se asignarán a inversión en las zonas donde estén asentadas las comunidades. Si el Resguardo Indígena es una Entidad Territorial, podrá recibir y ejecutar directamente estos recursos.
- **Decreto 159 del 28 de enero de 2002:** Reglamenta parcialmente la Ley 715 de 2001. Estipula la distribución de recursos del Sistema General de Participaciones para los Resguardos Indígenas legalmente constituidos.

- **Decreto 1745 del 6 de agosto de 2002:** Reglamenta la Ley 715 de 2001 sobre la prestación de servicios de educación y salud.
- **Resolución 690 del 10 de junio de 2004:** Establece los mecanismos de control de los recursos del Fondo Nacional de Regalías.

ANEXO 2

SENTENCIAS DE TUTELA RELACIONADAS CON LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- **Sentencia del Consejo de Estado, del 16 de noviembre de 1983:** Temática: Naturaleza Jurídica de los Cabildos y Comunidades Indígenas.
- **Sentencia T-859 de la Corte Constitucional, del 24 de junio de 1992:** Magistrado Ponente: Ciro Angarita Barón. Temática: Conflicto y Prevalencia de Normas.
- **Sentencia T-188 de la Corte Constitucional, del 12 de mayo de 1993:** Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñóz. Temática: Derecho fundamental a la propiedad colectiva, y Diversidad Étnica y Cultural.
- **Sentencia T-257 de la Corte Constitucional, del 30 de junio de 1993:** Magistrado Ponente: Alejandro Martínez Caballero. Temática: Derecho de propiedad sobre Resguardos Indígenas, y Territorios.
- **Sentencia T-380 de la Corte Constitucional, del 13 de septiembre de 1993:** Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñóz. Temática: Derecho a la subsistencia, Derecho a un trato especial acorde con la realidad cultural, Diversidad Étnica y Cultural, y Explotación de recursos naturales en Territorios Indígenas.
- **Sentencia T-405 de la Corte Constitucional, del 23 de septiembre de 1993:** Magistrado Ponente: Hernando Herrera Vergara. Temática: Derecho fundamental a la propiedad colectiva.
- **Sentencia T-830 de la Corte Constitucional, de 1993:** Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñóz. Temática: Derecho a la salud, Derechos fundamentales de las comunidades indígenas, Desaparición forzada, y Reclusión de indígenas en establecimientos penitenciarios.
- **Sentencia C-058 de la Corte Constitucional, del 17 de febrero de 1994:** Magistrado Ponente: Alejandro Martínez Caballero. Temática: Servicio Militar.
- **Sentencia T-254 de la Corte Constitucional, del 30 de mayo de 1994:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Autogobierno Indígena, Autonomía de Entidades Territoriales Indígenas, Consulta Pública a las Comunidades Indígenas, Ejercicio de la Jurisdicción Especial Indígena, Necesidad de un paradigma interpretativo fundado en la equidad en los casos relativos a la Diversidad Étnica y Cultural, y Alcances de los usos y costumbres de las comunidades.
- **Sentencia T-257 de la Corte Constitucional, del 30 de junio de 1994:** Magistrado Ponente: Alejandro Martínez Caballero. Temática: Autonomía de Entidades Territoriales Indígenas.
- **Sentencia T-342 de la Corte Constitucional, de 1994:** Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell. Temática: Derecho a la salud, Derecho a un trato especial acorde con la realidad cultural, y Diversidad Étnica y Cultural.
- **Sentencia T-384 de la Corte Constitucional, del 5 de septiembre de 1994:** Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell. Temática: Documentos de identidad.
- **Sentencia C-520 de la Corte Constitucional, del 21 de noviembre de 1994:** Magistrado Ponente: Hernando Herrera Vergara. Temática: Autonomía de Entidades Territoriales Indígenas.
- **Sentencia C-104 de la Corte Constitucional, del 15 de marzo de 1995:** Magistrado Ponente: Hernando Herrera Vergara. Temática: Derecho fundamental a la propiedad colectiva.

- **Sentencia C-282 de la Corte Constitucional, del 29 de junio de 1995:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Derecho a la salud.
- **Sentencia C-394 de la Corte Constitucional, del 7 de septiembre de 1995:** Magistrado Ponente: Vladimiro Naranjo Mesa. Temática: Igualdad y Servicio Militar.
- **Sentencia T-425 de la Corte Constitucional, del 26 de septiembre de 1995:** Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñóz. Temática: Conflicto y Prevalencia de Normas.
- **Sentencia C-589 de la Corte Constitucional, del 7 de diciembre de 1995:** Magistrado Ponente: Fabio Morón Mesa. Temática: Lengua nativa oficial.
- **Sentencia C-139 de la Corte Constitucional, del 8 de abril de 1996:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Autogobierno Indígena, Conflicto y Prevalencia de Normas, Diversidad étnica y Cultural, Elementos centrales y Sanciones en la Jurisdicción Especial Indígena, Necesidad de un paradigma interpretativo fundado en la equidad en los casos relativos a la Diversidad Étnica y Cultural, y Propiedad Colectiva sobre Recursos Naturales Renovables.
- **Sentencia C-349 de la Corte Constitucional, del 8 de agosto de 1996:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Autonomía Indígena y Diversidad Étnica y Cultural, el Exceso de facultades y los límites de la Jurisdicción Especial Indígena.
- **Sentencia T-496 de la Corte Constitucional, de 1996:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Conflicto de competencias de la Jurisdicción Especial Indígena y límites de la Jurisdicción Especial Indígena.
- **Sentencia SU-039 de la Corte Constitucional, de 1997:** Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell. Temática: Consulta Pública a las Comunidades Indígenas, Derecho a la salud, Derecho a un trato especial acorde con la realidad cultural, Derecho de participación, Derecho de propiedad sobre Resguardos Indígenas, e Igualdad.
- **Sentencia SU-111 de la Corte Constitucional, de 1997:** Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñóz. Temática: Derecho a la salud.
- **Sentencia C-064 de la Corte Constitucional, del 5 de marzo de 1998:** Magistrado Ponente: Vladimiro Naranjo Mesa. Temática: Patrimonio ecológico local.
- **Sentencia del 24 de septiembre de 1998, del Consejo Superior de la Judicatura, número de Radicación 19981025 A 155:** Magistrado Ponente: Enrique Camilo Noguera Aaron. Temática: Sanciones en la Jurisdicción Especial Indígena.
- **Sentencia T-652 de la Corte Constitucional, del 10 de noviembre de 1998:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Consulta Pública a las Comunidades Indígenas, Derecho a la salud, y Derecho a un trato especial acorde con la realidad cultural.
- **Sentencia del 19 de noviembre de 1998, del Consejo Superior de la Judicatura, número de Radicación 19981224A35C:** Magistrado Ponente: Amelia Mantilla Villegas. Temática: Límites de la Jurisdicción Especial Indígena.
- **Sentencia C-030 de la Corte Constitucional, de 2000:** Magistrado Ponente: Fabio Morón Díaz. Temática: Acciones Afirmativas y Discriminación Positiva.
- **Sentencia T-371 de la Corte Constitucional, del 29 de marzo de 2000:** Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz. Temática: Acciones Afirmativas y Discriminación Positiva.
- **Sentencia C-045 de la Corte Constitucional, de 2001:** Magistrado Ponente: Cristina Pardo Schlesinger. Derecho a la salud.
- **Sentencia C-088 de la Corte Constitucional, del 31 de enero de 2001:** Magistrado Ponente: Martha Victoria Sáchica Méndez. Temática: Derecho a la salud, Derecho a un trato especial acorde con la realidad cultural, y Propiedad colectiva sobre Recursos Naturales Renovables.
- **Sentencia C-418 de la Corte Constitucional, del 28 de mayo de 2002:** Magistrado Ponente: Alvaro Tafur Gálvis. Temática: Consulta Pública a las Comunidades Indígenas.

ANEXO 3

SENTENCIA C-030 DE 2008 DE LA CORTE CONSTITUCIONAL

República de Colombia



Corte Constitucional
Presidencia

COMUNICADO DE PRENSA No. 01

La Corte Constitucional, en la sesión de la Sala Plena celebrada el día **23 de enero de 2008**, adoptó entre otras, la siguiente decisión

- **EXPEDIENTE D-6837** - **SENTENCIA C-030/08**
Magistrado ponente: Dr. Rodrigo Escobar Gil

1. Norma acusada

LEY 1021 DE 2006 (abril 20), *“Por la cual se expide la Ley General Forestal”*.

2. Problema jurídico planteado

Le corresponde a la Corte determinar si la Ley 1021 de 2006, *“Por la cual se expide la Ley General Forestal”*, es contraria al ordenamiento constitucional, en particular, a los artículos 1, 2, 3, 7, 9, 13, 93 y 330 de la Constitución Política, por haberse omitido en su expedición el requisito de la consulta a las comunidades indígenas y tribales previsto en el artículo 6º del Convenio 169 de la OIT.

3. Decisión

Declarar **inexequible** la Ley 1021 de 2006, *“Por la cual se expide la Ley General Forestal”*.

4. Razones de la decisión

La Corte reiteró la línea jurisprudencial trazada en materia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como principio constitucional y fundamento de la nacionalidad colombiana. (arts. 7 y 70 C.P.). Destacó que esa especial protección se traduce en el deber de adelantar procesos de consulta con las comunidades indígenas y tribales para la adopción y la ejecución de decisiones susceptibles de afectarlas, deber que es expresión y desarrollo del artículo 1º de la Constitución, que define a Colombia como un Estado democrático, participativo y pluralista; del artículo 2, que

establece como finalidad del estado la de facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan; del artículo 7 superior, que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural; del 40-2, que garantiza el derecho de todo ciudadano a la participación democrática y del artículo 70 que considera la cultura fundamento de la nacionalidad. En ese marco, la Corte recordó que, en cuanto hace a los pueblos indígenas y tribales, una de las formas de participación democrática previstas en la Carta, es el derecho a la consulta, previsto de manera particular en los artículos 329 y 330 de la Constitución, que disponen la participación de las comunidades para la conformación de las entidades territoriales indígenas y para la explotación de los recursos naturales en sus territorios. Este derecho tiene un reforzamiento en el Convenio número 169 de la OIT, aprobado por la Ley 21 de 1991, el cual está destinado a asegurar los derechos de los pueblos indígenas a su territorio y a la protección de sus valores culturales, sociales y económicos, como medio para asegurar su subsistencia como grupos humanos. Como lo ha señalado la jurisprudencia de manera reiterada, dicho Convenio forma parte del bloque de constitucionalidad y en su artículo 6º, dispone que 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”*.

En el presente caso, la Corte encontró que: **a)** La Ley General Forestal contiene una regulación integral de la materia. **b)** Pese a que existían en la ley provisiones conforme a las cuales se preservaba la autonomía de las comunidades indígenas y afrocolombianas para los aprovechamientos forestales en sus territorios, lo cierto es que la ley establecía políticas generales, definiciones, pautas y criterios, que aunque no se aplicasen directamente a los territorios indígenas, si eran susceptibles de afectar las áreas en las que de manera general se encuentran asentadas las comunidades, lo cual, a su vez, podía repercutir sobre sus formas de vida y sobre la relación tan estrecha que mantienen con el bosque. **c)** En esa medida, y como quiera que, de acuerdo con el ordenamiento constitucional y en particular con el Convenio 169 de la OIT, que hace parte del bloque de constitucionalidad, la adopción de la ley debió haberse consultado con esas comunidades, para buscar aproximaciones sobre la manera de evitar que la misma las afectara negativamente, e incluso sobre el contenido mismo de las pautas y criterios que, aún cuando de aplicación general, pueden tener una repercusión directa sobre los territorios indígenas y tribales, o sobre sus formas de vida. **d)** Esa consulta, que tiene unas características especiales, no se cumplió en este caso, y la misma no puede sustituirse por el proceso participativo que de manera general se cumplió en torno al proyecto de ley. **e)** Para que se hubiese cumplido con el requisito de la consulta habría sido necesario, poner en conocimiento de las comunidades el proyecto de ley; ilustrarlas sobre su alcance y sobre la manera como podría afectarlas y darles oportunidades efectivas para que se pronunciaran sobre el mismo. Ese proceso no se cumplió, razón por la cual la Corte concluyó que, dado que el proyecto versa sobre una materia que afecta profundamente la cosmovisión de esas comunidades y su relación con la tierra, no había alternativa distinta a declarar la inexequibilidad de la ley.

RODRIGO ESCOBAR GIL
Presidente

ANEXO 4

DECLARACIÓN CONJUNTA DE LAS CUATRO ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA PARA LA INTERLOCUCIÓN CON EL ESTADO Y LA SOCIEDAD NACIONAL

Organización Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona (Owybt)
 Organización Indígena Kankwama (Oik)
 Confederación Indígena Tayrona (Cit)
 Organización Gonawindua Tayrona (Ogt)

Valledupar, Noviembre De 1999

**“A través del tiempo los Mamos de la Sierra Nevada
 hemos venido hablando, diciendo y haciendo
 lo que a nosotros nos corresponde
 según el mandato dado por Nuestra Madre desde el principio;
 entonces pensamos que de aquí para allá,
 ya es función que les compete a ustedes
 en la condición de ser nuestros legítimos voceros y representantes
 ante las instituciones del hermanito menor...”**

1. Introducción

Este documento responde a las preocupaciones comunes de las cuatro organizaciones representativas de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada (OWYBT, OIK, CIT, OGT), a la hora de trazar el futuro del territorio que desde los inicios del mundo les fue encomendado por los Padres y Madres espirituales.

En el curso de los procesos organizativos de cada uno de los pueblos indígenas de la Sierra y de sus organizaciones legítimas y representativas, nos damos cuenta que ha llegado el momento de unir nuestras voces para afrontar los temas globales y fundamentales que permiten el sostenimiento de las culturas indígenas tradicionales y dueñas ancestrales de este territorio, y así evitar el eterno problema de dividir a la Sierra de acuerdo a los intereses particulares que en cada momento las instituciones públicas y privadas piensan para nuestro territorio.

Desde hace dos años el Estado asumió como política nacional un documento ampliamente conocido en la región llamado Plan de Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta (PDS). Este documento fue elaborado a partir de diversos talleres, donde se plantearon los problemas y las soluciones de los diversos sectores que habitan en la Sierra. Aunque en estos talleres los indígenas participamos, esta participación no fue representativa, ya que sólo asistía una parte de las comunidades que no eran los representantes legales de nuestros intereses como pueblos indígenas. Por esta razón, cuando nuestras autoridades tradicionales conocieron el PDS, consideraron que el pensamiento tradicional no estaba plasmado en la dimensión que por razones históricas, políticas y sociales tenemos, y dieron la orden a nuestras organizaciones de iniciar un proceso de consulta amplio que permitiera consignar los ajustes necesarios para así reivindicar el papel de los pueblos indígenas en el futuro de lo que la sociedad occidental llama ahora ecoregión.

A partir de ello, se han realizado varios eventos al interior de cada una de nuestras organizaciones, entre las cuatro organizaciones y con diversas instituciones del Estado. Igualmente, se han conquistado espacios que facilitan la interlocución de nuestras preocupaciones y propuestas de manera unificada ante las instituciones, es el caso del Comité Directivo del PDS. Observando estos avances hacia la unificación, las cuatro organizaciones han visto el momento de plasmar en el papel estos acuerdos fundamentales a los que hemos ido llegando en el curso de estos años de trabajo conjunto.

Este documento básicamente tiene dos objetivos:

Propiciar el diálogo interno permanente entre nuestras autoridades para la búsqueda del fortalecimiento de nuestras culturas ancestrales, de nuestra autonomía y de la convivencia en nuestras comunidades y entre nuestros cuatro pueblos.

Impulsar el reconocimiento, que la historia nos ha dado, como dueños primigenios de este territorio ante las diversas instancias que el Estado tiene, y colocar en su justo valor los principios, criterios y procedimientos indígenas a la hora de pensar y trazar el futuro de este territorio nuestro. Esto quiere decir, que este documento es la guía de interlocución global de los indígenas de la Sierra Nevada para con el Estado. Nos referimos no solamente a la consulta al Plan de Desarrollo, sino también a los Planes de Ordenamiento Territorial Municipales, a los Planes de Desarrollo Municipales, al Plan de Desarrollo Nacional, a los proyectos de inversión internacional y los megaproyectos del Estado, además frente a los procesos que se llevan a cabo en la Sierra con los programas de salud, educación y medio ambiente.

Al escuchar a nuestros Mamos, existen unos principios o temas que abarcan en gran medida el pensamiento de nuestros pueblos, que podríamos concretarlos en dos:

- Territorio y
- Autonomía.

En torno a estos dos temas girará buena parte de este documento, sobre todo ahora que a partir de la promulgación de la Constitución política del año de 1991, se ha hecho el reconocimiento a los pueblos indígenas como culturas y sociedades diferentes, con sus respectivas jurisdicciones territoriales y políticas. Pero también es cierto, que lo dicho en el papel es una cosa y la verdadera voluntad política de las instituciones frente a nuestros legítimos intereses es otra. Es necesario revisar las formas de participación que se han implementado desde antes en la relación de los pueblos indígenas con el Estado: nuestra experiencia nos indica que la consulta general y popular a los cuatro pueblos y sus cuatro organizaciones representativas, es el mejor procedimiento que hasta el momento hemos desarrollado para alcanzar el respeto y el reconocimiento de nuestros derechos ancestrales.

Por ello, vemos cada vez con mayor urgencia demostrarle al Estado que las decisiones que se tomen en torno a la Sierra, a nuestro territorio tradicional, han de ser tomadas desde la unificación de nuestros cuatro pueblos y de nuestras cuatro organizaciones representativas en un solo pensamiento. Ante esta actitud estatal, este documento político conjunto de las cuatro organizaciones y de los cuatro pueblos indígenas, es pertinente.

2. LO MATERIAL, LO CONCRETO EN LA INTERLOCUCIÓN CON EL ESTADO

2.1. EN LO TERRITORIAL

¿Qué entendemos por territorio tradicional indígena?

La tierra, la que nos fue dada desde el origen, es la que sustenta nuestra convivencia, nuestra razón de ser como indígenas nativos de la Sierra, en ese territorio están las normas que como portadores de una cultura determinada debemos cumplir. Todos y cada uno de los sitios donde está nuestra historia, son los que componen lo que podremos denominar como territorio propio, como espacio sagrado que alimenta y fortalece y nos da la existencia en este planeta. Por lo tanto, este espacio es propio de todos y cada uno de aquellos pueblos a los que la Madre espiritual les encomendó unas misiones específicas, que debemos cumplir y que tan solo se pueden concretar en el espacio denominado **U'munukunu** (Sierra Nevada). En últimas, el territorio es donde están escritas las Leyes y la Historia sin las cuales no seríamos pueblos con culturas diferentes.

El desarrollo de la Sierra Nevada se debe orientar hacia la recuperación de los sitios sagrados, donde se encuentra la fuerza de todas las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, sitios que son propiedad común a todos los grupos étnicos. En estos sitios se encuentra el conocimiento, los materiales para trabajar sobre las personas y la naturaleza, es donde se encuentra el Control Territorial. Queremos el rescate de nuestro territorio ancestral para la permanencia cultural y espiritual de nuestros pueblos, los sitios sagrados nos comunican con el resto del mundo mediante los cuales podemos garantizar el equilibrio armónico entre los humanos y la naturaleza. Solicitamos el saneamiento de nuestros resguardos.

Estos sitios sagrados tan solo tienen razón de ser cuando están intercomunicados. Cada lugar por sí solo no puede cumplir con su principal función de proteger el corazón del mundo, la Sierra Nevada, donde está guardado el conocimiento. La *Línea Negra* traza los límites del corazón del mundo, y ella contiene los guardianes o dueños de aquellos que se encuentran al interior de la Sierra. Aquellos son los que velan por el saber de la montaña, donde nuestros Mama siguen practicando el conocimiento y el cuidado del corazón del mundo. De esta práctica depende también la sobrevivencia del conjunto del cuerpo universal. Si los puntos de la parte baja se dañan, esto afecta a los de arriba, a los Mama, a los humanos, a la naturaleza, a la vida, es un todo. En resumen, no es simplemente un límite, más bien son las señales culturales que nos dicen lo que debemos hacer para que el manejo ambiental sea acorde a la educación que nos hace ser pueblos indígenas. Es la pauta a seguir para lograr la convivencia entre pueblos y culturas diferentes y entre los hombres y la naturaleza.

Esta tierra nos fue dada a los cuatro pueblos indígenas desde los inicios del mundo. En eso creemos que no puede haber discusión, en los últimos eventos realizados en estos años, donde nos hemos encontrado con otros grupos sociales que tienen intereses sobre la Sierra, todos ellos han hecho público reconocimiento de que somos nosotros los indígenas los verdaderos dueños históricos de este territorio y los que mejor sabemos hacer uso de él por tener la salvaguarda del conocimiento. Considerando lo anterior, nos preocupa cómo ahora se escuchen comentarios tendenciosos que pretenden por medio de la disputa y generación de conflictos, plantear que los pueblos indígenas son terratenientes. Preguntamos, ¿cómo podremos ser terratenientes cuando tan sólo estamos reclamando el justo y legítimo derecho de recuperar nuestro territorio ancestral?

En estos momentos, cuando muchos entes territoriales e institucionales se encuentran esbozando múltiples planes de desarrollo para la Sierra Nevada, se esgrime otro argumento para impedir el derecho nuestro de recuperación y uso del territorio ancestral de acuerdo a nuestras tradiciones culturales, y es el suministro alimentario de los centros urbanos. No hay que ser muy estudioso para comprender que la Sierra no es una despensa alimenticia como ahora se pretende presentar, por algo el mismo Estado la ha declarado Parque Natural y el resto de la humanidad la ha declarado patrimonio común de todos los humanos. Por ello, existe el interés de grandes financiadores como el Banco Mundial para conservar ambientalmente a la Sierra, porque nosotros, los pueblos indígenas hemos sabido hacerlo. Volvemos a preguntar: ¿acaso el único modelo de desarrollo es el económico y monetario, cuando cada vez más los mismos estudiosos de occidente critican la explotación indiscriminada de los recursos?. Si las ciudades quieren comida, seguramente morirán de sed, así que pensemos en zhigoneshi (tu me ayudas, yo te ayudo), ¿cuál va a ser el camino que entre todos construiremos?.

Por lo tanto, es urgente que las cuatro organizaciones y los cuatro pueblos indígenas nos unamos para plantear unificadamente nuestros principios tutelares que nos permitirán seguir siendo indígenas y para que la Sierra Nevada siga siendo el corazón del mundo que alimenta con aire y agua a los hermanitos menores y a los hermanos mayores. Desde hace varios años existe un consenso entre todos los que tenemos interés por la Sierra y es, la conservación del macizo como única garantía para el verdadero desarrollo de la región.

Veamos sobre la base de qué podemos desde una visión intercultural (diálogo entre la sociedad occidental, el Estado y los pueblos indígenas) basada en el respeto, propiciar, impulsar y generar mecanismos de articulación entre pensamientos diferentes, y de adecuación institucional que faciliten el sostenimiento de este territorio sagrado y que nos da vida a todos por igual: Indígenas y no indígenas.

El artículo 58 de la Constitución de Colombia, en uno de sus apartes dice que "...La propiedad es una función social que implica obligaciones. Como tal, le es inherente una función ecológica. El Estado protegerá y promoverá las formas asociativas y solidarias de propiedad...". El artículo 60 de nuestra Constitución dice que "...El Estado promoverá, de acuerdo con la ley, el acceso a la propiedad". El artículo 63, reza que "...Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables". De otra parte, el Decreto 2164 de 1995, por el cual se reglamenta parcialmente el capítulo XIV de la ley 160 de 1994, en su artículo 2, recoge los conceptos que desde hace tiempo el Estado colombiano ha venido aplicando en la relación con las tierras de los pueblos indígenas, al definir que los territorios indígenas "...Son las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo

indígena y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales”.

De otra parte, en el pensamiento jurídico más importante de los últimos tiempos de la nación colombiana, es decir, la Corte Constitucional, que a su vez es el tribunal más destacado en la construcción moderna de nuestro país diverso, en la sentencia N° T-428/92 que trata sobre la construcción de la carretera Andes-Jardín, el magistrado ponente Ciro Angarita Barón ilustra en el considerando F. El derecho a la protección de la diversidad étnica y cultural, numeral 1, como “...La intención de proteger de manera especial los valores culturales y sociales encarnados en las comunidades indígenas que aún subsisten en el país, se manifiesta de manera evidente en los debates realizados en la Asamblea Nacional Constituyente y en el texto mismo de la Carta”. Para ello, recuerda todos y cada uno de los artículos donde se materializa dicha intención nacional, los cuales en resumen son los artículos 7 (proteger la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana), 8 (proteger la riqueza cultural de la nación), 9 (autodeterminación de los pueblos), 68 inciso quinto (identidad en materia educativa), 70 (la cultura como fundamento de la nacionalidad colombiana y reconocimiento por parte del Estado de la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país) y 72 (protección del patrimonio arqueológico de la nación). Más adelante, en el numeral 2 plantea como los cambios en la concepción de la doctrina jurídica y en la ciencia política, sobre derechos de las comunidades indígenas, implican una trascendencia que sobrepasa el ámbito estrictamente jurídico. En el considerando G. El conflicto entre dos intereses generales, el magistrado Angarita esboza el resumen de sus análisis, al concluir en el numeral 2 de dicho considerando que “...Según esto, si bien se trata de dos intereses colectivos, es evidente que desde el punto de vista del derecho en el que se funda cada interés, las pretensiones de comunidad indígena poseen un mayor peso. Mientras que su interés se funda en el derecho a la propiedad, al trabajo y al mantenimiento de su integridad étnica y cultural, el interés del resto de la comunidad está respaldado en el derecho a la terminación de una obra concebida para el beneficio económico de la región. En síntesis, el interés de la comunidad indígena posee una legitimación mayor, en la medida en que está sustentado en derechos fundamentales ampliamente protegidos por la Constitución.”

La ley 21 de 1991 por la cual se aprueba el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, nos aclara los tremendos cambios conceptuales que la nación colombiana se plantea en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. El avance para el reconocimiento de los derechos ancestrales de los pueblos indígenas, se materializa en esta ley que por acogerse a un tratado internacional, tiene un carácter jerárquico similar a los mandatos constitucionales. En la Parte II, intitulada Tierras, en el numeral 2 del artículo 13, la ley 21/91 dice explícitamente que “...La utilización del término “tierras” en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera”. El artículo 14 dice que “...Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes”. En el numeral 2 del mismo artículo 14 de la mentada ley 21/91, se expresa que “...Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”.

Con respecto a este tipo de reconocimiento que integra las diferentes dimensiones (espaciales, cosmológicas) de la Sierra como territorio ancestral de los pueblos indígenas, el Estado por medio de la resolución N°837 del 28 de agosto de 1995, por la cual se reforma el artículo 1° de la resolución 000002 del 4 de enero de 1973, reconoce: “...que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada han delimitado de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales radiales denominadas “Negras” o de “Origen” que unen accidentes geográficos o hitos considerados por ellos como sagrados, con el cerro Gonawindúa -Pico Bolívar-, de tal manera que sus pagamentos en estos hitos garantizan el flujo de fuerzas espirituales entre ellos y el centro de la Sierra, trabajo espiritual que a su vez garantiza el equilibrio de la Sierra Nevada y del mundo en general”. Más adelante la misma resolución agrega: “...Que las concepciones radial y perimetral del territorio indígena de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta corresponden a dos modelos de categorías diferentes: la primera, a la cosmovisión indígena, de delimitación espiritual, dinámica y holística del territorio, la segunda, a la concepción de área geométrica y estática occidental para definición de un territorio y que el gobierno encuentra necesario proveer una forma de articulación intercultural entre estas concepciones para efectos no sólo de la

protección y el respeto a las prácticas culturales indígenas, sino para garantizar una relación intercultural funcional con la autonomía política y cultural de la cual gozan los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Finalmente, la citada resolución delimita el territorio y dice: "...para todos los efectos de la delimitación tradicional del territorio indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta de los pueblos Ikꞑ, Kággaba, Wiwa y Kankuamo se demarca simbólica y radialmente a través de los siguientes hitos periféricos de la "Línea Negra".

1. Kas'simuratu: Convento en la Plaza Alfonso López en Valledupar. Lugar de pagos Ywangawi.
2. Kunchiakú: Puente Salguero en el Cesar, puerta de las enfermedades.
3. Ka'arakui: Río arriba del Cesar hasta llegar a Gwacoche, puerta de las enfermedades de la izquierda.
4. Bunkwanarwa: Río arriba hasta llegar a Badillo, donde se hacen los pagos de las enfermedades en general.
5. Bunkwa nariwa: De Badillo en dirección a los Haticos, Madre de los animales y el agua.
6. Imakámuke: De los Haticos en dirección a San Juan del Cesar, Madre del agua, el aire, los relámpagos y los terremotos.
7. Jwiamúke: De San Juan del Cesar a Fonseca, Madre de los huracanes y la tempestad.
8. Seamúke: De Fonseca a Barrancas, lugar de pagos de enfermedades.
9. Kukuzha: De Barrancas hasta llegar a Hato Nuevo, pago para todo animal y persona.
10. Unkweka: De Hato Nuevo hasta llegar a Cuestecita de la sabia del árbol.
11. Java Shikaka: De Cuestecita en dirección a Riohacha, hasta la desembocadura del río Ranchería, Madre de todos los materiales del mar que se utilizan para pago.
12. Jaxzaka Luwen: De Riohacha hasta llegar a Camarones lugar de recolección de piedras para seguridad de matrimonio.
13. Alaneia: De Camarones a Punta de los Remedios, Madre de la sal.
14. Zenizha: De Punta de los Remedios a Dibulla, Madre de los alimentos que se producen en la Sierra, se hacen cambios con los materiales del mar para los pagos.
15. Mama Lujwa: de Dibulla a Mingueo hasta la desembocadura del río Cañas, Madre de las tinajas y los alfareros.
16. Ju'kulwa: De la desembocadura del río Cañas hasta la desembocadura del río Ancho, Madre de los animales. Allí se encuentran tres lagunas para pago de las enfermedades.
17. Jwazeshikaka: Desde la desembocadura del río Ancho hasta el cerro Jwazeshikaka, Madre de las tumas.
18. Java Kumekun Shikaka: Del cerro de Jwazeshikaka hasta llegar a la desembocadura del río Palomino, Madre de todas las flores del campo.
19. Jate Mixtendwe Lwen: De la desembocadura del río Palomino, hasta el cerro Jate Mixtendwe Lwen, Madre de los bailes.
20. Java Mitasama: Del cerro Jate Mixtendwe Lwen, hasta llegar a la desembocadura del río Don Diego, Madre de las Palomas.
21. Java Mutanñi: De la desembocadura del río Don Diego, hasta la desembocadura del río Buritaca, Madre de las tumas.
22. Java Nakeiwan: Del río Buritaca, hasta llegar a la desembocadura del río Guachaca, Madre de todos los animales cuadrúpedos.
23. Jate Telugama: Del río Guachaca hasta llegar al Parque Tayrona. Madre del oro.
24. Java Nakumúke: Del parque Tayrona a Chengue, Madre de la sal.
25. Java Julekun: Del parque Tayrona hasta llegar a Taganga, Madre del Zirichu.
26. Java Nekun: De Taganga hasta Santa Marta en los muelles, Punta de Betín, Madre de las autoridades espirituales.
27. Java Siñingula: Desde Santa Marta hasta llegar a Ciénaga, Madre del So'kun negro.
28. Java Ninawi: Desde Ciénaga hasta la desembocadura del río Frío, Madre de los leones.
29. Java Waxkañi Shikaka: De la desembocadura del río Frío hasta la desembocadura del río Sevilla. Madre?
30. Java katakaiwman: Del río Sevilla hasta la desembocadura del río Tucurínca, por la carretera principal, Madre de todo lo que existe en el mundo.
31. Kwarewmun: Del río Tucurínca hasta el pueblo de Aracataca, Madre del barro.
32. Seynewmun: Del pueblo de Aracataca hasta el pueblo de Fundación, Madre de la mortuoria de todos los seres.
33. Mama neymun: Del pueblo de Fundación hasta llegar al río Ariguaní, Madre de la tierra.
34. Ugeka: del río Ariguaní, hasta llegar al pueblo del Copey, pago para evitar la guerra.
35. Muriakun: Del Copey hasta llegar al pueblo de Bosconia, (Camperucho) Madre de la fertilidad.

36. Ku'riwa: De Bosconia hasta llegar al pueblo de Caracolí, lugar donde se controlan los animales salvajes.
 37. GunkanꞤ: De Caracolí hasta llegar al pueblo de Mariangola, lugar de pago para los caminos espirituales.
 38. Gwi'kanꞤ: De Mariangola hasta llegar al pueblo de Aguas Blancas, pago para controlar enfermedades.
 39. Ka'áka: De Aguas Blancas hasta llegar a Valencia de Jesús, lugar de pagos para controlar la muerte. De Valencia de Jesús hasta Valledupar, el punto de partida.

Sitios sagrados recogidos por la OWYBT:

Cerro Winarrwa o Dunarrwa por el filo de Dungakare, en las cabeceras de Atánquez, madre de todo cuanto existe.

Ywikuarrwa, jefe de los dientes.

Ywishka, donde los humanos hacemos el aporte espiritualmente.

Kulawirraka, padre del ganado.

Sherruaka o Cerro Redondo, sitio para pagos de los animales mamíferos.

Warrawasarrúa, Madre del pensamiento negativo.

Shetarrakangaga o Semintamena, sitio de pago para los desmayos.

Plakumamena es una piedra liza, sitio de pago para los seres de la naturaleza que se caen mucho, los débiles.

Burrinkungaga, Jefe del congoloch, una especie de cien pies.

Abu Burkuma, Madre del vapor de la atmósfera.

El Arhuaco:

Bunkwakusha es la raíz del cerro Bunkwanarrúa, Jefe de la organización wiwa, por ahí pasa la raíz del resguardo.

Umishamke, Jefe de los yacimientos de los minerales. (Las Minas).

Abu Toguamena, Madre de la totuma del zhátukwa. (El Totumo).

Sheturrun Gia, sitio de piedras para trabajar.

Abu Shimena, Madre del agua.

Nungurrua, Madre de la sal. (Carrizal).

Buku Abu, Jefe de la cerámica. (Las Tinajitas).

La firma:

Shibulalue, cerro de la antena en el río Badillo, la Mina.

De esta manera, la *Línea Negra* y nuestra concepción de territorio, es más bien una propuesta clara de los pueblos indígenas de la Sierra para los demás pueblos, en la tarea universal de perpetuar este territorio que nos da la vida, es concretar una propuesta de uso y manejo del medio ambiente, que va más allá de la propiedad de una porción de tierra y nos apunta a la búsqueda de acuerdos de convivencia basados en el respeto.

2.2. NUESTRO CONCEPTO DE AUTORIDAD

En la consulta al zhátukwa, nuestros consejeros ven que lo principal es Sé. Las leyes del origen, del principio están en Sé. Sé no tiene origen, siempre ha existido, es una existencia espiritual, es el principio espiritual de la existencia. No es una persona, no es cosa, es todo en su conjunto. Sé es complejo, él materializó el mundo, pero hay muchos más en la existencia espiritual en Sé. Sé organiza de tal modo que es armonía.

Los primeros Padres espirituales, cuando todo estaba oscuro, en el plano donde nuestra vista no puede alcanzar, dieron origen al espíritu y al pensamiento. Ellos Kaku Sé, Zaku Sé, Ade Sé, Abu Sé, Jawa Sé, Jate Sé crearon todo en espíritu, en el mundo no material, no eran gente ni aire ni cosa, solo una idea. La ley de Sé es el mundo espiritual que transforma el material, la ley de Sé legisla todo en armonía, desde el principio hasta el fin. Por eso el primer paso es recuperar la ley de Sé, cumplirla, pagar el tributo de acuerdo a la ley de Sé, conducir el pensamiento hacia Sé. Sé es existencia espiritual; hay diversas existencias, hay una material que surgió de Sé y muchas en espíritu. La ley de Sé es construir con el pensamiento, por eso hay que pedir permiso para poder utilizar lo que se necesita, hay que educar para la ley de Sé. Esta ley fue entregada a los hermanos mayores y por eso nuestra responsabilidad es proteger mediante el cumplimiento de todo cuanto existe. Sé es

el mundo espiritual y de ahí surgió todo cuanto existe. No tenía carne ni cuerpo ni órgano. Los primeros Padres espirituales empezaron a estudiar la organización de la diversidad espiritual, para poder llegar a la materialización de lo que hoy existe.

A cada especie se le dio una función específica y un tributo. Cuando los Mama hacen las consultas están comunicándose con Sé, por eso responden a la ley de origen espiritual. Sé tiene el poder de gobernar el mundo, puede acabar y volver a construir el mundo porque Sé no muere, siempre está dirigiendo, exigiendo el cumplimiento. Cuando el cumplimiento de la ley no se da, Sé puede destruir este mundo y hacer otros porque Sé tiene muchas cosas que no ha materializado. Por eso es la exigencia que hacen los Mama hoy día: la confesión y pago espiritual; en otras palabras, el mundo espiritual está sostenido por lo espiritual, sin éste no podría existir nada.

La ley de es la ley del conocimiento y el cumplimiento en espíritu de las leyes que mantienen en orden el universo. A los pueblos indígenas de la Sierra nos dejaron la ley y la misión de pagar los tributos de todo cuanto existe, los árboles, agua, piedra, lluvia, atmósfera, laguna y, todos los Mama recibieron este compromiso. Esta Ley es el principio y la creación de la ley de origen espiritual, es el pensamiento de nuestra ley de origen, la protección, la construcción permanente para nuestra fortaleza, es en últimas el ciclo de la vida.

2.3 NUESTRA AUTORIDAD EN LO MATERIAL

A Serankwa se le encomendó organizar el mundo material, este mundo según la ley de Sé. Lo primero que hizo fue organizar a Gwí, la roca, la estructura, el sostén, la columna para darle consistencia y fortaleza. Luego Serankwa cruzó un hilo de pensamiento por el centro y lo levantó, apareciendo el cerro Gonawindúa que era cerro arriba y cerro abajo y empezó a funcionar así como un motor. Luego, en cada punto o en cada extremo ubicó a kadukwa, shukwákula, shendukwa quienes sostendrían el mundo material, en cada una de las cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material gire con un ciclo que siempre revitaliza la vida.

Serankwa es el principal organizador, es el principio de la autoridad, es quien dejó asignadas las funciones a cada ser de la naturaleza, dándole las normas y los principios rectores de la armonía y la convivencia. Pero todavía lo masculino y lo femenino, la fertilidad no había prosperado en el mundo material, Entonces aparece Seynekun, después de mucho buscar Serankwa la fertilidad la encuentra en Seynekun, la mujer, la tierra fértil y es ahí cuando Serankwa pudo conformar a los Padres espirituales de todo y de cada una de las cosas que existen. Seynekun es quien organiza la tierra, a Seynekun Sé le entregó la semilla para organizar la tierra y todo cuanto existe. En ella, en Seynekun los libros shishi y pünkusa, que son los libros que contienen la ley, las normas y funciones de cada una de las especies y también las maneras de retribuirles a los Padres de cada ser, es decir, los pagos, los tributos. En la conjunción de Serankwa y Seynekun, de lo masculino y lo femenino, de lo positivo y lo negativo es que el mundo espiritual se transforma en este mundo material, ahí es donde a cada Padre se le asignan funciones y responsabilidades, dándoles carácter de autoridades. Allí aparecen entre otros:

Kalashé y Kalawia: los jefes de los árboles, del bosque.

Ñimaku y Ñimekun: las autoridades del agua, de los pescados.

Gonduwashwi: del aire.

Mamatengwi: del sol.

Zareymun y Zairiwmun: del mar.

Zanani y Zarekun: de los animales domésticos y salvajes.

Ulukukwi y Ulukun: de la culebra.

Seaga: de los tigres y los leones.

Kakuzhikwi: de las hormigas.

A todos ellos y muchos más les quedó la misión de comunicar la ley de Sé a los Mama, para que ellos organicen con los cuatro guardianes (Kággaba, Wintukwa, Wiwa y Kankwama) este mundo material basados en la ley espiritual de Sé.

Sé, Serankwa, Seynekun son principios fundamentales que los hermanos mayores sabemos cumplir y nuestra misión es hacerlo. No es Serankwa ni Seynekun quienes organizan el mundo material ni lo mantienen. Es nuestra misión hacerlo, para eso estamos y por eso en el conocimiento y en la práctica de los Mama se

conserva. Nosotros como habitantes originales de este corazón del mundo, tenemos la obligación de hacerlo. En la ley de Sé está el orden, la armonía; en Serankwa está la autoridad, la organización; en Seynekun está el manejo, la práctica, el uso de nuestro territorio; en los tres juntos se resume nuestra visión de desarrollo, nuestro ordenamiento del territorio.

2.4. EZWAMA, TERRITORIO Y AUTORIDAD

Ezwama es una organización, es la base, la organización inicial. Primero, Seyankwa y Seúkukwi hicieron una organización, que surge de ellos dos, la que da origen a todas las normas, primero espiritualmente y luego en material. Ahí se trazaron las leyes, los cantos, los bailes, en fin, todo. Ahí está el principio de cualquier organización.

Cuando hablamos de territorio no todas las tierras pueden ser ezwama. Por ejemplo, los sitios sagrados vienen de ezwama, siempre están conectados con los sitios, que llamamos ezwama, para que puedan tener validez. Es como un nujué donde todo ha de llegar y ahí se ha de consultar todo. Es sobre todo el principio de organización espiritual interna. Cuando estábamos en ezwama espiritual no moríamos, nos convertíamos en piedra; luego viene ñikumũ, el pueblo en material.

Podemos decir que hay varios niveles de ezwama. Unos que son la base, aquellos donde Serankwa y Seúkukwi trazaron las normas y crearon la organización de todas y cada una de las cosas; otros, donde esta organización se materializa a través de la comunicación y puesta en acuerdo con aquellos que son la base, por ejemplo, el nujué o cada pueblito, donde todos los miembros de la comunidad tienen su papel debidamente asignado, es decir, donde se concreta la organización colectiva.

Son los sitios donde todos los linajes se reúnen, ahí está la Historia escrita para ser estudiada. Son los sitios donde se consultan y donde se toman las decisiones para resolver cada problema, sobre todo si el problema es grave. Los ezwama son los sitios mayores, en ellos se determinan los trabajos y los materiales necesarios que toca realizar para cumplir la norma impuesta en la consulta al zhátukwa.

Ezwama es el principio colectivo para el uso, manejo y posesión sobre el territorio. Existen los ezwama principales, donde se concentra el poder espiritual y material de cada uno de los linajes, los cuales tienen la obligación de cuidarlos. Pero allí puede llegar cualquier indígena y pedir permiso al dueño del ezwama para poder hacer durante un tiempo determinado los trabajos pertinentes, el cual le permite el sitio que de acuerdo a la Historia le corresponde en ese ezwama. Desde ahí, se comunica con el ezwama del cual esa persona es originario. Al terminar su trabajo, esa persona debe devolver el espacio que le fue asignado para su labor. En esa medida, todos los ezwama son colectivos y en todos están presentes los demás ezwama en distintos niveles de concreción espiritual y material.

Cada ezwama tiene su dueño espiritual, el cual a su vez tiene un Mama específico, que de acuerdo al linaje (tuke o tana) es el que tiene esa obligación de cuidarlo. Con anterioridad hemos dicho que en el territorio están las normas y leyes que permiten que la vida exista y los ezwama son la puesta en práctica de este precepto. A su vez los linajes, los tuke, los tana son, de acuerdo a los mandatos dados por la Madre Universal, los encargados de organizar esas normas en cada uno de los ezwama que les fueron entregados. Sin los linajes, los ezwama no tienen razón de ser. Para organizar este trabajo, a cada tuke le es entregado un símbolo con el cual puede tener acceso y uso de su respectivo ezwama, sin este objeto o poder o marunsama es imposible poner orden al territorio.

En el concepto de ezwama se pone en práctica la relación de los hombres entre sí y de ellos con la naturaleza. Ezwama implica las relaciones sociales, las relaciones entre los cuatro pueblos indígenas de la Sierra y nos permitirá el establecimiento de relaciones interculturales con la sociedad nacional y el Estado. En ezwama están escritas las normas que dicta la naturaleza, los linajes lo que hacen es traducir esas leyes para que podamos como sociedad cumplir lo que desde siempre está escrito.

Aclaremos, no estamos pretendiendo que las cosas se hagan tal cual como nosotros las deseamos, pero sí desarrollar los mecanismos y las estrategias que conduzcan a que nuestra opinión, sea escuchada y en lo posible adecuada a las perspectivas de la visión de futuro que tenga el hermanito menor.

2.5. SEWÁ: NUESTRO PRINCIPIO DE AUTORIDAD Y DE JUSTICIA

Sewá viene de Sé. Apenas nacemos nos entregan nuestro primer sewá. Luego, cuando recibimos el poporo, nos entregan el segundo sewá o marunsama, y éste es el que nos da responsabilidad, nos muestra el camino, es la guía para poder tener contacto con la Madre y el Padre espiritual. Igualmente, para poder ejercer los trabajos desde tumbar un árbol hasta llegar a las tareas más complejas que realizan nuestros Mama, se reciben los respectivos sewá que nos permiten cumplir con nuestra misión.

Sewá nos coloca en lo material las leyes entregadas en el principio, las leyes de Sé, aquellas que desde la época de la oscuridad nos trazaron el camino.

Para ser autoridad se debe cumplir con ciertos trabajos previos antes de poder recibir el sewá. Hay que llevar con anterioridad a la práctica todos y cada uno de los preceptos que están dados desde la ley de Sé. Luego, es que el sewá como símbolo de lo espiritual es entregado. Ya teniendo el sewá, la autoridad queda amarrada, no puede andar suelto y debe estar siempre acompañando al Mama, que es el máximo exponente de nuestro sistema de autoridad; siempre debe estar cumpliendo, junto al Mama, asesorándolo.

Cada Mama recibe un reconocimiento específico en lo espiritual, es decir, recibe un sewá determinado que le permite abrir la puerta y llegar a los Padres espirituales de cada uno de los aspectos de la vida. O sea, no todos los Mama pueden hacer trabajos para cualquier cosa. Algunos reciben sewá para trabajarle al agua, otros para el bosque, otros para curar ciertas enfermedades, otros para hacer cumplir la justicia, otros para usar zhátukwa, otros kwina, otros en aluna; en fin, existe un orden y entre todos nos complementamos.

El recibir sewá no implica que ya estoy lo suficientemente capacitado para continuar con mi trabajo. El trabajo es continuo, el sewá debe renovarse con el estudio permanente y ese estudio no solo está en lo espiritual sino también en lo material. Nunca se puede ejercer acciones sobre nuestro entorno, realizar proyectos si con anterioridad no se ha profundizado en el estudio de la región donde se plantea el trabajo. Por ejemplo, realizar campañas de reforestación o de recuperación de un ecosistema, no está supeditado a la aclaración de las causas y consecuencias de ese daño ambiental; previamente, se debe saber a profundidad la función que ese sitio tiene, para ahí sí saber cuales son las tareas a ejecutar.

El recibir sewá, marunsama implica un compromiso eterno con las leyes y los sistemas de comportamiento que nos identifican como indígenas. Es asumir una responsabilidad con la colectividad social y natural de nuestra cultura y en general con el conjunto de la vida. El sewá o marunsama representa y simboliza la apertura de una misión encomendada, sin él es imposible que exista un resultado satisfactorio y acorde con nuestras normas de convivencia, sin el conocimiento del sewá o el uso basado en la ignorancia que de él se haga, nos llevará a problemas, conflictos y enfermedades. Es más, el marunsama no es temporal ni transitorio, es la puesta en práctica de las normas por medio del seguimiento, la continuidad, la disciplina y el compromiso.

La entrega del sewá o del marunsama, está íntimamente ligado a los tana, a los linajes que gobiernan en cada uno de los sitios de ezwama que nos definen el cumplimiento de la ley y de la Historia. El sewá nos permite tener acceso al conocimiento que está plasmado en el territorio, y el acceso a ese conocimiento está supeditado a la organización previa que identifica nuestra sociedad y nuestra cultura, es decir, nuestros linajes, como instituciones sociales que ponen en funcionamiento el orden existente. En todo este tejido de nuestros conceptos fundamentales, la autoridad, llámese Mama, Comisario, Cabo o las nuevas autoridades como el Cabildo Gobernador son los telares que a través de su continuo aprendizaje y conocimiento, deben poner a funcionar este orden, deben velar por el control de las normas dadas por la ley de Sé, divulgarlas para que todos los gunama cumplan con sus tareas que como indígenas nativos de la Sierra Nevada tenemos.

Se debe tener en cuenta, que la autoridad tradicional no sólo se concreta con la entrega del sewá pues éste se constituye en el principio de una larga misión para llegar a ser una auténtica autoridad, la cual se adquiere con el transcurrir de los años, con una entrega al trabajo hacia la comunidad. Ser autoridad es vivir la historia de la Ley Materna.

Ya se ha dicho que el sewá está dado desde el origen, nadie puede recibir sewá sin tener en cuenta su linaje. Desde el comienzo la Madre nos asigna funciones, cada tuke, cada tana tiene propiedades específicas; por ejemplo, existen tuke que desde siempre han luchado por el cumplimiento de la justicia, los que deben ejercer

la autoridad, mientras que otros tuke nacieron para ser Mama, para dedicarse sobre todo a la enseñanza de la Tradición. Así no podemos arbitrariamente recibir sewá sin antes conocer y estudiar desde lo profundo cuáles son nuestras funciones, nuestras tareas, nuestras características dadas desde el origen por la Madre. Para poder asumir funciones o trabajos que posiblemente no correspondan a los asignados al linaje, es necesario conocer a fondo las historias y las características que identifican a dicho linaje, y de esta manera se puede cumplir con tareas que no correspondan a mi linaje. Este es el caso de los Mama mayores, que logran por medio del estudio, alcanzar este conocimiento y por lo tanto, pueden cumplir con las tareas de varios tuke o tana.

2.6 NUESTRO CONCEPTO DE AUTONOMÍA

Cuando hablamos de la ley de Sé, de Serankwa y de Seynekun, estamos hablando como conocedores ancestrales de un territorio que nos fue dejado como nuestro desde los comienzos del mundo. Esa es una realidad inocultable para todos, indígenas y no-indígenas, hasta el mismo Estado colombiano así lo reconoce al emitir una resolución demarcando la *Línea Negra*, luego de consultar a nuestros Mama.

Los tiempos no son los mismos de hace 500 años, cuando comenzó el contacto y la intromisión del hermanito menor en nuestro territorio y nuestro destino. Muchas cosas han cambiado, como por ejemplo, ya hemos perdido buena parte de los sitios sagrados fundamentales para la reproducción de la ley de Seynekun, que es la reproducción de la misma naturaleza y de la cultura. Esto no es un problema de unos cuantos indígenas caprichosos, es un problema que involucra a toda la humanidad. Por qué decimos esto. La Sierra Nevada es el corazón del mundo, aquí están los orígenes de todo cuanto existe, siguiendo la ley de Sé, espiritualmente nosotros continuamos revitalizando la vida, hacemos la práctica, hasta donde podemos, de comunicarnos con los Padres espirituales de todos y cada uno de los seres que conforman la vida. Lastimosamente muchos de los sitios necesarios para continuar nuestra misión se han perdido, o no tenemos acceso a ellos o por la concepción de desarrollo (cada vez más equivocada) del hermanito menor se han deteriorado.

Al explicar nuestros Mama los principios fundamentales para la armonía y la convivencia, es decir, la ley de Sé, de Serankwa y de Seynekun, tan solo nos están poniendo frente a las obligaciones y derechos que como pueblos indígenas conocedores de estos principios, tenemos para con la supervivencia de la existencia. Y la única forma, es siguiendo estos principios tutelares.

Actualmente, nuestro territorio está desmembrado en 14 municipios, tres departamentos, tres corporaciones autónomas, dos resguardos, dos parques y un sinnúmero de entidades y ong's que, cada cual con su proyecto y su perspectiva de desarrollo, inciden en nuestro territorio, confundiendo el accionar de nuestros Mama para aplicar los principios básicos. Desde siempre nuestros mayores han manifestado que la mejor ayuda, es, precisamente, apoyar la misión que nos dejaron desde el principio: poder cumplir los principios de Serankwa y de Seynekun, principios que solamente nosotros sabemos como cumplir, ese es el mandato que se nos encomendó.

Está demostrado y aceptado por el Estado, que los pueblos indígenas somos los mejores conocedores del territorio de la Sierra Nevada. Creemos que en los actuales momentos, esta aseveración no tiene discusión. Por eso, nuestro llamado a cualquier plan de desarrollo, es precisamente impulsar lo indígena y la visión indígena ambiental como los ejes fundamentales para hacer de la Sierra el territorio que todos deseamos: conservado y produciendo vida.

De ahí que el impulso de la autonomía indígena, desde lo político, sea una de las tareas, sino la principal, a la hora de transformar el esquema desgastado que hasta el momento se ha vivido en la Sierra. Lo indígena no puede en lo más mínimo estar desligado de cualquier otro sector, como los concibe el hermanito menor. Es el eje conductor de cualquier transformación profunda que se impulse para salvar la Sierra. En los desarrollos urbanos, nosotros tenemos mucho que opinar, en los llamados megaproyectos igual, puesto que todas y cada una de estas intenciones afectan en su conjunto el territorio tradicional indígena que es la Sierra Nevada. Aclaremos, no estamos pretendiendo que las cosas se hagan tal cual como nosotros las deseamos, pero si desarrollar los mecanismos y las estrategias que conduzcan a que nuestra opinión, sea escuchada y en lo posible adecuada a las perspectivas de la visión de futuro que tenga el hermanito menor.

2.7. NUESTRA AUTONOMÍA EN RELACIÓN CON EL ESTADO

El hecho de que el Estado por intermedio del Ministerio del Medio Ambiente y el sector privado por intermedio de la ONG Fundación ProSierra Nevada de Santa Marta, hayan escuchado y atendido la solicitud de nuestras cuatro organizaciones indígenas en torno a la consulta al PDS de acuerdo a los tiempos, espacios y procedimientos propios de nuestros pueblos y de nuestras autoridades, nos indica los reconocimientos que cada vez más se hacen al derecho a la autonomía que los pueblos indígenas tenemos por múltiples razones históricas, culturales, políticas y territoriales. Esto nos demuestra la importancia de continuar en la búsqueda de nuestra unidad organizativa a partir de los preceptos culturales que nos dan razón de ser como pueblos diferentes a la sociedad nacional.

En este sentido la Constitución colombiana ha dado unos pasos que para nosotros son muy importantes en cuanto se reconoce el derecho a la consulta consignada en el Artículo 6 de la ley 21/91 en la que se estipula "...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 afectarlas directamente". Este artículo ratifica lo que estamos planteando en este documento en torno a que sean las organizaciones indígenas de la Sierra unificadas en un sólo pensamiento que nos es común, las únicas representantes legítimas de los pueblos de la Sierra.

Enseguida el Artículo 7 de la misma Ley corrobora la posición que los pueblos indígenas hemos planteado frente a la forma en la cual queremos decidir sobre los temas que atañen a nuestro territorio y por consiguiente a nuestra autonomía: "...Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan y utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente".

Para nosotros, la noción de desarrollo no está desarticulada de nuestra manera de asumir la práctica cultural, ya que está basada en la permanencia, el uso y la integridad de nuestro territorio. Por esta razón, el autodesarrollo lo entendemos como el ejercicio de nuestra autonomía; esto quiere decir que la Sierra constituye no sólo el espacio en el cual nosotros nos desarrollamos como pueblos indígenas, sino también la única posibilidad de ejercer la autonomía, ya que como hemos venido recalando desde años atrás, el territorio de la Sierra Nevada es un código en el cual nuestras autoridades interpretan las leyes que gobiernan la naturaleza, que permiten a nuestras autoridades entender el orden del mundo, y son precisamente estas leyes las que nos identifican como indígenas y las que nos dan autonomía.

Para nosotros, los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada, el desarrollo se concibe a partir del cumplimiento de las leyes y normas que nos fueron entregadas desde el origen por la Madre Espiritual. A su vez, este cumplimiento se sustenta únicamente en el profundo conocimiento que tienen nuestras autoridades tradicionales de la Historia y del territorio que nos fue entregado y que es por todos reconocido {ver Memorias del Foro para el desarrollo sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta: palabras del Ministro del Medio Ambiente, Eduardo Verano de la Rosa (pag. 35); conclusiones de la mesa de trabajo N° 1 (pag. 48-50); conclusiones de la mesa de trabajo N° 2 (pag. 60-62); conclusiones de la mesa de trabajo N° 3 (pag. 78-79); conclusiones de la mesa de trabajo N° 4 (pag 91-92); conclusiones de la mesa de trabajo N° 5, que implicaron una reunión con los indígenas en una mesa de trabajo conjunta (pag. 101, 113-115)}.

Para que el conocimiento se siga reproduciendo y para que el cumplimiento de las normas se siga dando, es imprescindible el marco de la íntima e integral relación que nuestras sociedades tienen con el entorno, con la naturaleza, que, como ya hemos dicho antes, se sustenta en el lugar que ocupamos los humanos, nuestros ancestros, los seres espirituales, en otras palabras, la cultura, como el código real y palpable de lo que para nosotros significa el medio ambiente y la vida.

En el artículo 76 de la Ley 99 de 1993 la explotación de los recursos naturales deberá hacerse sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas y de las negras tradicionales de acuerdo con la Ley 70 del 1993 y el artículo 330 de la Constitución nacional, y las decisiones sobre la materia se tomarán previa consulta a los representantes de tales comunidades.

En el Artículo 15 de la Ley 21 de 1991, el Estado colombiano de nuevo reconoce la importancia de los territorios en la permanencia de los pueblos indígenas, la propiedad nuestra en términos no sólo de la dimensión espacial sino también del subsuelo y los recursos naturales que sobre nuestro territorio sagrado se multiplican y crecen así: "...1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden los derechos de estos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos".

Por eso mismo pensamos que sí en la legislación nacional se le da el reconocimiento de autoridad en sus territorios a los cabildos de nuestros resguardos, nos brinda mucha más seguridad a la hora de tomar cualquier determinación que afecte nuestro bienestar. Este reconocimiento ocurre por primera vez en la Ley 89 de 1890 en el Capítulo II Artículo 3 "...para tomar posesión de sus puestos no necesitan los miembros del Cabildo de otra formalidad que la de ser reconocidos por la parcialidad ante al Cabildo cesante y la presencia del Alcalde del distrito".

3. LO OPERATIVO EN LA RELACIÓN CON EL ESTADO

Para que esta declaración pesada y cargada de decretos, artículos, resoluciones, leyes, discursos y pronunciamientos por parte del Estado y de la sociedad nacional deje de ser eso, un ladrillo lleno de derechos y obligaciones, de conquistas nuestras escritas en múltiples papeles, es tremendamente conveniente que dejemos propuestas claras, operativas, realizables y que nos permitan ir alcanzando en la realidad real cada uno de los innumerables logros que los pueblos indígenas han alcanzado.

Estos logros no son tan solo nuestros (y es algo que es bueno recordarle al hermanito menor) porque en la construcción de una nacionalidad, el respeto por los otros es la base inequívoca para alcanzar en la realidad la convivencia y el desarrollo armónico entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza. Así, que este listado de normas de la legislación nacional, lo presentamos para recordar que no se trata de una simple y absurda confrontación entre culturas diferentes en donde existe una mayoritaria y otra minoritaria, sino que es la imperiosa necesidad de reconciliación entre todos los colombianos; para que la reconciliación se haga efectiva es importante tener en cuenta los procesos, conceptos y reconocimientos que nos hemos hecho a la hora de construir un país más justo, país que trata de imaginarse la Constitución de 1991.

En los momentos históricos que estamos viviendo, los pueblos indígenas de la Sierra y sus cuatro organizaciones representativas vemos la urgencia de unificar nuestro pensamiento, de tener una sola voz en las relaciones entre indígenas y el Estado. Esta declaración busca aclarar, definir e impulsar acuerdos entre autoridades competentes (las estatales y las indígenas), acuerdos que implican obligaciones tanto para el Estado como para los pueblos indígenas y sus autoridades. Hacia allá pretendemos llegar, no estamos reclamando por reclamar, estamos asumiendo el compromiso de conservar nuestras culturas y nuestro territorio. Para poder alcanzar este sueño, la única forma es ver a la Sierra, nuestro territorio ancestral, como una unidad, sobre todo una unidad política, donde los indígenas y nuestras autoridades son las legítimas garantes de lograr la verdadera conservación. Por eso la urgencia del apoyo del Estado y de las leyes nacionales en la búsqueda de la unidad y del fortalecimiento de nuestros pueblos y de nuestras autoridades.

Para alcanzar estos compromisos, ahora queremos presentar aquellas acciones, propuestas, espacios políticos, alternativas, soluciones realmente posibles en el marco de una relación intercultural y de adecuación de las instituciones del Estado, de la sociedad nacional y de las organizaciones indígenas, que nos permitan avanzar significativamente en el corto y mediano plazo hacia el sueño que todos tenemos para la Sierra Nevada: conservarla y recuperarla para las futuras generaciones.

3.1. Las cuatro organizaciones indígenas deciden conformarse en aras de la unidad del pensamiento indígena de la Sierra, en un Consejo Territorial de Cabildos para afianzar el proceso unificador de los cuatro pueblos y para la construcción de la entidad territorial indígena. Este Consejo será un ente rector y regulador de los programas, proyectos, acciones y actividades que se propongan para el territorio tradicional y ha de ser el único vocero a la hora de interlocutar con el Estado en torno a los problemas y asuntos globales que afecten al territorio tradicional indígena de la Sierra.

3.2. Formalizar el Comité Directivo del PDS y elevarlo a la categoría de un Comité Permanente de la Sierra a través de un decreto presidencial o una resolución ministerial, como el principal espacio de participación

indígena para la toma de decisiones en torno a la Sierra Nevada (territorio tradicional indígena) y al futuro de la relación con el Estado. Mientras esto sucede, el espíritu y las convocatorias del Comité se llevarán a cabo tal como se viene realizando hasta la fecha.

3.3. Conformar un comité de trabajo permanente para y con los pueblos indígenas en torno a los proyectos previamente concertados de inversión extranjera y nacional que se están formulando para la Sierra Nevada. Este comité de trabajo debe estar supervisado directamente por los Cabildos Gobernadores de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada. Ha de formar parte integral de los proyectos como espacio de integración intercultural y de interlocución de los pueblos indígenas con las instituciones y con el Estado.

3.4. Firmar un convenio con la Unidad de Parques, las Corporaciones Autónomas y en general con las instituciones del Sistema Nacional Ambiental para formalizar e impulsar el reconocimiento del territorio ancestral indígena que incluye la jurisdicción de los Parques Nacionales Naturales Sierra Nevada y Tayrona, a la autoridad tradicional como autoridad pública ambiental, el manejo y uso del territorio como conservación natural y el ordenamiento territorial ancestral como zonificación, requerida para la elaboración de los Planes de Manejo, obedeciendo este ordenamiento a procesos dinámicos culturales sujetos a la transformación del paisaje y la adecuación a los mismos desde el manejo tradicional.

3.5. Exigir el cumplimiento del mandato legal consignado en la ley 99/93 que tiene que ver con la inversión del 1% del presupuesto de los municipios y de los distritos para invertir en la conservación de las cuencas hidrográficas que abastecen los acueductos de los centros urbanos. Igualmente, proponemos hacer concertaciones para que los gremios (palmeros, arroceros, ganaderos, bananeros, etc.) que se benefician de las fuentes de agua conservadas por la práctica y manejo ambiental que hacemos los pueblos indígenas, apoyen financieramente la conservación de las cuencas hidrográficas. De esta manera se inicia el camino hacia la articulación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional, que nos permitirá llevar a la práctica la noción que tenemos los indígenas de integralidad del territorio. Para nosotros el agua es la fuente vital de vida, y somos nosotros los que tenemos encomendada esta labor, por esta razón iniciar un diálogo con los gremios, la sociedad nacional y los municipios nos permitirá unificarnos hacia un mismo objetivo, la conservación de las fuentes de agua ligada con la noción del territorio ancestral. En esta dimensión las propuestas existentes con respecto al represamiento de los ríos Guatapurí y Ranchería, entre otros, son letales para el afianzamiento de la autonomía de los pueblos indígenas y sobre todo, para el sostenimiento a futuro de la Sierra, objetivo principal avalado por la nación y por la humanidad a través de las declaratorias que sobre la Sierra se han hecho en el pasado.

3.6. Hacer entrega de esta declaración de relaciones y articulaciones a los financiadores de los proyectos de inversión internacional propuestos en el escenario del PDS para la Sierra (Banco Mundial, Fondo Francés, Unión Europea), como marco de referencia para la implementación de los principios, lineamientos, criterios y estrategias indígenas unificadas de los pueblos y organizaciones indígenas de la Sierra Nevada.

3.7. Revivir instrumentos de ejecución y de articulación interinstitucional que en el reciente pasado brindaron buenos frutos, como lo es el Plan Ecosierra, diseñado para el saneamiento y ampliación de los resguardos y para la reubicación de los colonos y campesinos afectados por la recuperación territorial de los pueblos indígenas. Este plan se basa, al igual que lo han de hacer los demás planes que tengan como escenario la Sierra, en la conservación ambiental de nuestro territorio ancestral. Experiencias como Ecosierra, tenían como base una concepción integral de la Sierra Nevada, es decir, que buscaba antes que todo el beneficio, de los pueblos indígenas y de las comunidades de campesinos, siempre bajo la óptica de la conservación ambiental de la Sierra. A la luz de los tiempos presentes, y en vista de la situación fiscal del Estado, la idea que tenemos los pueblos indígenas es que las iniciativas interinstitucionales en torno al tema de la conservación de nuestro territorio se deben enfocar parte de los recursos en la conformación de un Fondo llamado Ecosierra en el que el 1% del presupuesto de los municipios del que se hablaba en un párrafo anterior debe ser parte de este Fondo. Además pensamos también, que los programas de las Corporaciones Autónomas Regionales en donde se invierte gran parte de sus recursos en los programas de reforestación, los dineros deben ir a parar en este Fondo. Por otro lado el Fondo Ecosierra será manejado por el Consejo de Cabildos, de tal manera que sean nuestras autoridades quienes tengan la incidencia directa en las decisiones que se tomen con respecto a la inversión de los dineros de este Fondo. Principalmente se debe utilizar el dinero de dicho Fondo para el saneamiento y ampliación de los resguardos, y a la reubicación de los campesinos ha de ser prevista en el cercano futuro de las acciones de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

3.8. Incorporar las propuestas indígenas recogidas en esta declaración, para que formen parte integral de los planes de ordenamiento territorial de los municipios y distritos que tienen influencia en la Sierra Nevada. En aras de la integralidad territorial y la autonomía de las autoridades públicas indígenas, y de la premura con que los municipios y distritos han ido formulando sus planes de ordenamiento territorial, vemos conveniente reservarnos el derecho a la consulta previa (concepto de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior) que se requiere para la puesta en marcha de los planes. A su vez, esta declaración conjunta de los pueblos indígenas y de sus organizaciones representativas será el principal instrumento de interlocución a la hora de realizar las adecuaciones necesarias para ejecutar los planes de ordenamiento territorial.

Antes que todo, debe quedar sentado como requisito que la Sierra Nevada es el territorio tradicional de los pueblos indígenas de la Sierra, como está reconocido por el Estado por medio de la resolución 837 de 1995, con toda la connotación cultural, política, social, ambiental y económica que dicho reconocimiento implica (ver página 9 de la presente declaración). Dicho concepto debe quedar plenamente incorporado en los planes de ordenamiento territorial, puesto que al quedar explícito, con toda seguridad estamos avanzando hacia la plena convivencia entre las poblaciones campesinas, urbanas e indígenas, puesto que al reconocer la diferencia histórica y cultural las relaciones entre los pueblos será más reales.

1) Dada la relevancia cultural y simbólica que tienen los sitios sagrados de la "*Línea Negra*" para la perpetuidad de nuestros pueblos indígenas como indígenas, los sitios sagrados deben estar debidamente identificados y protegidos por parte de las acciones que formen parte de estos planes; además de la pertinencia ambiental de dichos sitios para el sostenimiento de las poblaciones no indígenas en un hábitat y en un ambiente sano, lo cual por ende redunde en el objetivo último de todos, la conservación de la Sierra.

2). Nuevamente lo reiteramos, no tan sólo estamos exigiendo la legítima propiedad fundamentada en nuestra historia y nuestra cultura, sobre estos sitios, estamos reclamando el justo y legítimo derecho de tener acceso a aquellos lugares que son vitales para el equilibrio del mundo, tal cual reza en el artículo 14 de la ley 21/91.

3) Las zonificaciones que estén previstas en los planes de ordenamiento territorial, deben, al interior de los territorios indígenas, respetar el ordenamiento territorial ancestral que los pueblos indígenas hemos hecho desde nuestra Ley de Origen, es decir, que los planes de ordenamiento territorial deben asumir los conceptos tradicionales de *Línea Negra*, tierras de ezwama, sitios sagrados, sitios de pagamento.

4). El derecho legítimo y legal que tienen nuestras autoridades tradicionales como autoridades públicas, de gobernar al interior de nuestros territorios ha de ser reconocido y respetado explícitamente en los planes de ordenamiento territorial, y para alcanzar este derecho constitucional, los planes mencionados y las autoridades municipales y distritales han de asumir concertadamente con las autoridades indígenas y sus organizaciones representativas los mecanismos para hacer realidad dicho mandato histórico y legal.

5). Los pueblos indígenas han logrado espacios de participación tales como el Comité Directivo del PDS, el Consejo Ambiental Regional y otros, en donde se han de concertar en su justa dimensión los requerimientos de respeto a la diversidad étnica y cultural, a la autonomía política y a la territorialidad, fundamentales a la hora de plantear un plan de ordenamiento territorial, tal cual como está consignado en el decreto 388 de 1997. Este decreto, está fundamentado en tres principios que esgrimen en muchos sentidos lo que estamos planteando en este documento: 1) La función social y ecológica de la propiedad, 2) la prevalencia del interés general sobre el particular y 3) la distribución equitativa de las cargas y los beneficios.

6). El hecho de realizar los justos reclamos en torno al territorio ancestral, no solo implica posesión y propiedad geográfica, sino que es el requisito fundamental para tener derecho al modelo tradicional de desarrollo de nuestros pueblos, así como lo reconoce la ley 21 en su artículo 7. Esto implica el derecho a fortalecer nuestros modelos tradicionales de uso y manejo del territorio, a tener una educación propia, a un sistema de salud respetuoso de nuestras culturas y a fortalecer nuestros sistemas de poder y de ejercicio autonómico de nuestras autoridades.

7). Los planes de ordenamiento territorial deben contemplar en su posible dimensión, la perspectiva de ampliación de los territorios de resguardos, teniendo en cuenta los criterios culturales, económicos, políticos y

de conservación fundamentales a la hora de salvaguardar a la Sierra. Para que la ampliación de los resguardos sea real y efectiva, el Estado debe paralelamente incluir planes de reubicación y proyectos de desarrollo para la población campesina afectada que contribuyan a mejorar su calidad de vida. Uno de nuestros pueblos, los kankuamo, son los que mayormente han sufrido el embate de los cambios culturales, sobre todo en la pérdida de su territorio; por lo tanto, una de las exigencias prioritarias es la constitución del resguardo para el pueblo kankuamo.

8). En la Constitución colombiana en los artículos 329 y 330 está prevista la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas. El país ha ido avanzando en dicha dirección a la hora de expedir leyes como la 60/93, la ley 99/93, de ahí la urgencia de que los planes de ordenamiento territorial han de incluir esta perspectiva futura como meta real de convivencia y de reintegro justo de la autonomía para los territorios indígenas.

9). Para que nuestras propuestas sean realmente viables y ajustadas a un verdadero proceso de participación y no queden reducidas a un buen discurso, los planes de ordenamiento territorial deben contemplar, por los procesos históricos de desconocimiento que secularmente hemos sufrido, mesas de trabajo u otros espacios de participación que incidan directamente en la adecuación de estos planes, donde no solo estén las autoridades municipales y las autoridades públicas indígenas, sino otros sectores que tengan interés sobre la Sierra. Como siempre lo hemos dicho y practicado, estamos dispuestos al diálogo intercultural permanente, como se ha visto en el pasado, y de lo cual pueden dar fé las instituciones y los sectores sociales vecinos nuestros. Este diálogo siempre ha estado basado, de parte nuestra, en el respeto y en la práctica de la paz, actitud no siempre asumida por el Estado y muchos sectores de la sociedad nacional, y en aras del diálogo, seguiremos asumiendo este compromiso inherente a nuestra cultura. Si no hablamos en el marco del respeto, con toda seguridad la convivencia en la Sierra seguirá siendo un sueño imposible.

10). La escalada de la guerra que vive nuestro país, ha llegado con fuerza al territorio nuestro, a la Sierra Nevada. Esta situación no es de ahora, ya desde hace varios años hemos venido poniendo muertos, sobre todo líderes de nuestras organizaciones. Los grupos armados, sean del bando que sean, por igual nos están amenazando y asesinando a nuestros hermanos, sean de la etnia que sean. Precisamente, justo ahora que estamos reunidos impulsando este justo proceso de unidad entre nuestros pueblos y nuestras organizaciones, ocurre una matanza en Atánquez, centro del territorio del pueblo kankuamo. Preguntamos, ¿cómo es posible avanzar en nuestro proceso de búsqueda de la autonomía, si estamos amenazados, si no podemos reunirnos en nuestra propia casa?.

Sí por algo nos hemos caracterizado los pueblos indígenas es por el espíritu pacífico de nuestra vivencia. A pesar de los continuos asesinatos de que hemos sido víctimas desde hace muchísimos años, siempre hemos reafirmado nuestro mandato dado por nuestra Ley de Origen de vivir en paz con los hombres, sean de la cultura que sea, y con la naturaleza.

Por eso, volvemos a declarar ante todos los estamentos de la sociedad nacional que:

- Reafirmamos nuestro principio de neutralidad en el conflicto que vive nuestro país y en concreto la Sierra Nevada.
- Nuevamente declaramos que nuestros pueblos indígenas y nuestras organizaciones representativas rechazamos las incursiones de los grupos armados en nuestro territorio ancestral.
- Exigimos el respeto por las decisiones tomadas por nuestras autoridades tradicionales en el legítimo derecho de ejercer justicia al interior de nuestros territorios.
- Rechazamos de plano la incorporación de jóvenes miembros de nuestras comunidades en las filas de cualesquiera de los grupos armados, y exigimos a estos grupos, devolver a nuestras autoridades tradicionales, aquellos jóvenes que han sido reclutados para la guerra.
- Exigimos al Estado cumplir con su mandato constitucional de proteger la vida, la diversidad étnica y cultural y el territorio tradicional de nuestros pueblos, base de la existencia de las culturas indígenas y de nuestras vidas.