



Serie Investigación

EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU MÓDULO INTERCULTURAL

Nicolás Polo Figueroa



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



Nicolás Polo Figueroa. Doctor of Philosophy, University of Iowa (USA). Magister en lingüística de la Universidad del Valle (Colombia). Filólogo de la Universidad Libre de Bogotá. Investigador del grupo Joaquín Aarom Manjarrés de la Universidad Sergio Arboleda - Santa Marta. Director -editor de la revista Verbum de USA-Santa Marta.

Entre sus artículos sobre la temática están: “A gaze to wayuu’s culture, base of his normative system”, en Paripex-Indian Journal of Research; “La cultura y el sistema de normas de los wayuu”, en Nuevo Derecho, Universidad de Envigado; “La conciliación, reparación y reconciliación en el sistema normativo wayúu”, en el No. 31(2016) Civilizar, Universidad Sergio de Bogotá). “La palabra en la cultura wayúu” en Cuadernos de Lingüística No. 30. UPTC; Hermenéutica del artículo 246 de la Constitución, en la revista CECAR. “La Vigencia de una normativa ancestral”, en Diálogos de Mercosur.

**SISTEMA NORMATIVO WAYÚU
MÓDULO INTERCULTURAL
(LÍNEA DE INVESTIGACIÓN INDIGENISTA)**

NICOLÁS POLO FIGUEROA



**UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA**

**Santa Marta
Bogotá. Colombia
2018**

Polo Figueroa, Nicolás

Sistema normativo Wayúu: módulo intercultural (línea de investigación indigenista) / Nicolás Polo Figueroa – Santa Marta ; Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.

120 p.

ISBN: 978-958-8987-74-3 (rústico)

1. WAYUU – SITUACIÓN LEGAL 2. WAYUU – VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES 3. LEGISLACIÓN INDÍGENA - COLOMBIA 4. INDÍGENAS DE COLOMBIA

305.89839 ed. 22

EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU

Módulo intercultural

ISBN: 978-958-8987-74-3 (Rústico)

ISBN: 978-958-8987-75-0 (Digital)

© Nicolás Polo Figueroa

Edición: enero de 2018

Este material editorial puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros sólo si su(s) autor(es) se muestra(n) en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial o cualquier acto que implique algún beneficio pecuniario con éste. No se pueden realizar obras derivadas, entendidas éstas como variaciones totales o parciales del mismo. Es decir, se permite copiar, distribuir, mostrar y ejecutar sólo copias literales del mismo. Las opiniones expresadas en esta obra son responsabilidad de su(s) autor(es).

Calle 74 No. 14-14. Teléfono: (571) 325 7500 ext. 2131/2260

www.usergioarboleda.edu.co

Bogotá, D.C.

Directora de Publicaciones Científicas: Yadira Caballero Quintero

yadira.caballero@usa.edu.co

Edición realizada por: Yadira Caballero Quintero, Cindy Lorena Roa Ovalle,

Carlos Andrés Caho Rodríguez

Director del Fondo de Publicaciones: Jaime Arturo Barahona Caicedo

jaimc.barahona@usa.edu.co

Diseño carátula y diagramación: Maruja Esther Flórez Jiménez

Impresión: DGP Editores S.A.S

Bogotá, D.C.

RECONOCIMIENTOS

Este opúsculo fue posible gracias al apoyo de las Directivas de la Universidad: Alfredo Méndez Alzamora, rector; Camilo Noguera Abello, Secretario general; Juan Pablo Santrich, subsecretario general; Jackeline Saravia, vicedecana Escuela de Derecho. Un especial reconocimiento a los señores Andrónico Urbay, pütchipü'üi y Guillermo Ojeda, promotor cultural, miembros de la Junta Autónoma de palabrerros de Maicao. A mi esposa, Alba Lucía Bustamante Hernández.

CONTENIDO

Capítulo 1.	
PRINCIPIOS DEL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU	11
Principio de la sacralidad de la vida.....	11
El bienestar espiritual y físico como fines supremos.....	12
Sacralidad de la palabra	15
La mujer como eje fundamental del clan	17
La no culpa sino daños y perjuicios.....	18
Diálogos y resolución de conflictos	19
Principio /ii/ y origen de los clanes	21
A manera de cierre del capítulo.....	22
Capítulo 2.	
NORMAS DEL SISTEMA Y LA JURISDICCIÓN ESPECIAL	
WAYÚU.....	23
Normas relativas a la integridad de la vida.....	24
Normas relativas a la integridad moral de la persona.....	25
Normas concernientes a la organización e instituciones sociales.....	27
Normas relacionadas con la propiedad.....	34
Capítulo 3.	
PROCEDIMIENTOS EN EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU	39
Nombramiento de las autoridades.....	39
Resolución de conflictos.....	41
Reparación y compensación.....	42
Procedimiento para el matrimonio	43
Procedimiento para repartir la herencia.....	45
Capítulo 4.	
RITUALES EN LA APLICACIÓN DEL SISTEMA NORMATIVO	
WAYÚU.....	47
La reconciliación.....	47
El rito matrimonial	48
Rito de lavado del difunto por muerte violenta.....	49
Otros ritos relacionados con el sistema normativo.....	49
Capítulo 5.	
ORALIDAD EN EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU	51
Características del sistema oral	52
Oralidad y escritura.....	54
Capítulo 6.	
TERRITORIO Y TENENCIA DE LA TIERRA	59
Territorio wayúu	59
Sitios sagrados	60
Propiedad y tenencia de la tierra.....	61
Territorio y fuero especial indígena	63

Capítulo 7.

ASPECTOS DE LA COORDINACION INTERJURISDICCIONAL	65
Disposiciones legales sobre la coordinación.....	65
La acción de coordinación	66

Capítulo 8.

INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA Y EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU.....	69
Normas, investigaciones y estudios de carácter jurídico	70
Fuentes subjetivas sobre el ser wayúu.....	70
Aportes de antropólogos e investigadores de las ciencias sociales y humanas.....	76
Contribuciones al problema jurídico de los indígenas	82
Fuentes acerca del sistema normativo wayúu	106
A manera de cierre.....	109

PRESENTACIÓN

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia de 1991, crea las jurisdicciones especiales indígenas y ordena al Congreso de la República expedir una ley de coordinación. No obstante, el incumplimiento del legislativo al mandato constitucional, al no crear la ley de coordinación, la Corte Constitucional ha protegido los derechos de los aborígenes colombianos mediante sentencias que hacen respetar sus derechos al tenor de los artículos 7° y 8° sobre la diversidad y riquezas étnica y culturales del país. Una de estas riquezas culturales es la existencia de los diferentes sistemas de normas de conducta íntimamente ligadas a la cultura. De esta manera hay que considerar que el término “usos y costumbres”, a pesar de estar preferencialmente referido a las normas legales, tiene implícita la concepción cultural de las etnias. Un conocimiento que es presupuesto para tener una visión que permita compatibilizar la cultura de los aborígenes y la cultura dominante, la occidental.

Este módulo tiene como meta alcanzar una descripción, lo más objetiva posible, del sistema normativo wayúu, aplicado por el palabrero como reza el plan de salvaguarda del sistema al cual la UNESCO consagró como patrimonio histórico de la humanidad.

Para realizar esta tarea se partió del principio de la singularidad de los sistemas; es decir, del hecho de que los elementos y relaciones del sistema que ordenan la conducta espiritual y social de la etnia wayúu sólo puede ser descritos por se y no con base en otros sistemas; por ejemplo, el sistema que rige a la justicia ordinaria de Colombia. Una singularidad que ha sido reconocida por la propia

Constitución Política de Colombia en los artículos 7° (por el cual se consagra la diversidad étnica y cultural de Colombia) y 246 (mediante este último, se crea las jurisdicciones especiales indígenas). De ahí que metodológicamente se consideró inadecuado describir el sistema normativo wayúu con base en los elementos del sistema jurídico colombiano.

Esta consideración permite sustentar toda la información presentada en este módulo en los datos recogidos de viva voz de los pütchipü'üi o palabrerros encargados de la salvaguardia del sistema; específicamente en la información suministrada por los miembros de la Junta Autónoma de Palabrerros de Maicao. Sin embargo, este hecho no es óbice para que en algunos aspectos el módulo se haya apoyado en informaciones consignadas en trabajos de otros investigadores y estudiosos de la cultura wayúu, cuyos datos fueron sometidos a la verificación de los propios püchipü'üi.

La estructura del módulo se basó en la definición del sistema normativo wayúu: el conjunto de principios, normas, procedimientos y ritos que regulan, guían y direccionan la conducta espiritual y social del pueblo wayúu. Un sistema aplicado por el pütchipü'üi o palabrero en consonancia con su cosmogonía que considera que Juyá (el lluvia en unión con mma -- la tierra-- crean el universo) fue el primer palabrero.

Con fundamento en esta definición del sistema normativo wayúu, consensuada con los miembros de la Junta Autónoma de Palabrerros, domiciliada en Maicao y encargada, por resolución No 2733 de 2009 emanada del Ministerio de Cultura, de la “salvaguardia del sistema normativo wayúu, aplicado por el palabrero”, se explicó, explicitó y ejemplificó cada uno de los elementos de que consta la definición. En este sentido, el módulo cuenta con cuatro capítulos que corresponden a los cuatro términos básicos de la definición: principios, normas, procedimientos y ritos. Cuatro nociones identificadas en la definición propuesta para el sistema normativo wayúu; los cuales se complementan con otros tres capítulos. Además, para facilitar el trabajo de otros investigadores, se anexa un capítulo de breves reseñas de textos y artículos relacionados con el problema indígena en general y de los wayúu en particular.

Así el capítulo primero se refiere a los principios que sustentan las normas del sistema, tales como la sacralidad de la vida, el bienestar espiritual y físico como fin supremo de la etnia, el valor de la palabra, la mujer como

principio de vida del clan, la no culpa sino daños y perjuicios, el diálogo como fundamento de la solución de conflictos y el principio ¹ fuente y origen de los clanes.

El segundo, versa sobre las normas mismas, organizadas en cuatro categorías: 1) la integridad de la vida; 2) la integridad moral de la persona; 3) la organización social y; 4) la propiedad de los territorios.

El tercero se refiere a los procedimientos. Responde los interrogantes del siguiente tenor: ¿cómo opera la compensación en la solución de conflictos?, ¿cómo proceder en situaciones de conflicto?, ¿cómo reclamar pagos por ofensas?, ¿cómo se procede para el matrimonio y la paünaa? (dote), y ¿cómo repartir la herencia?, entre otros.

El cuarto trata de los ritos; entre otros, el rito de la reconciliación, meta final de cualquier procedimiento legal; el encierro de la joven núbil, como base de la creación de la familia.

De los tres capítulos adicionales, el quinto versa sobre la oralidad como presupuesto para que se observe el debido proceso; el cual debe realizarse en lengua wayuunaiki. Se enfatiza en el poder multivocal, plurigestionador, emotivo y circunstancial de la oralidad; es decir, en el pragmatismo del poder convocante y comunitario del diálogo. El sexto, desarrolla la noción de territorio wayúu como espacio geográfico y como ente en que se aplica la jurisdicción especial del mismo, consagrada en la Constitución y concretada en sentencias y decretos. El séptimo se refiere a algunas observaciones y aspectos de la coordinación entre la jurisdicción especial wayúu y la justicia ordinaria: un mandato expreso de la Constitución del 91 en su artículo 246.

A manera de anexo se ha incluido un análisis de los estudios e investigaciones que se han publicado acerca del ser wayúu, de su cultura, de la normativa que rige las jurisdicciones especiales indígenas; de las referentes a los wayúu en especial y de las demás etnias de Colombia. Se pretende, con esta documentación, que quienes estudien la cultura y el sistema normativo wayúu accedan rápidamente a fuentes que están dispersas en los diferentes libros, artículos y ensayos sobre esta materia

¹ Este principio describe el origen de los clanes, ver capítulo 1

Son dos los propósitos que se trazaron con este módulo: 1) mostrar que el empleo de la expresión “normas y costumbres” no es la más apropiada para calificar el fundamento epistemológico de la aplicación de la justicia indígena del pueblo wayúu, dado que como se observa en la definición precedente, cumple con las características propias de los sistemas; en otros términos, es otro sistema con elementos propios y otras relaciones, lo cual lo hace singular y diferente de los otros sistemas de resolución de conflictos y de posible guía de la conducta de los propios connacionales; 2) intentar describir y explicar los elementos y relaciones del sistema normativo wayúu de manera que sirva de guía a jueces y fiscales en el tratamiento de problemas o casos atinentes a los miembros de la etnia. Sólo mediante este conocimiento es posible lograr una coordinación entre las dos jurisdicciones al tenor de la norma constitucional y de la jurisprudencia de la Corte Constitucional.

Hay que recalcar que la directriz que se ha intentado conservar en la selección de los ítems fue especificar aquello que se exige: que los actores de la justicia ordinaria tengan presente al adoptar una decisión que guarde el espíritu de la coordinación interjurisdiccional. Además, se espera que se constituya en una especie de vademécum sobre los elementos del sistema normativo wayúu.

Santa Marta, junio del 2017

PRINCIPIOS DEL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU

Con base en la concepción cartesiana, la cual dice que los principios son las proposiciones máximas acerca del ser o del conocer, se puede identificar en la cultura de la etnia wayúu los siguientes siete principios.

Se intentará una explicitación somera de cada uno de ellos:

- La vida es sagrada.
- El fin supremo de los miembros de la etnia es su bienestar espiritual y físico.
- La palabra es sagrada.
- La mujer es el punto de partida del clan.
- No hay culpa sino daños y perjuicios.
- Los conflictos se resuelven mediante el diálogo.
- El principio /ii/ es el origen de los clanes.

Se explicará de manera sucinta cada uno de estos principios; se tratará de mostrar cómo se relacionan con las normas del sistema y cuál es su trascendencia dentro del sistema.

Principio de la sacralidad de la vida

Con este principio, la cultura wayúu establece que todos los seres de la naturaleza son seres vivos bajo formas muy diversas: la humana /wayúu/, la animal

/mürülü/, la de las plantas / wunuu/ y las formas de los elementos que la ciencia occidental considera inanimados como los ríos, arroyos, ojos de agua, montes, serranías, caminos y piedras. De acuerdo con este principio los seres humanos están estrechamente relacionados con todos los otros seres del Universo; por eso, se deben respetar y evitar usarlos, ya que en la cultura wayúu las cosas u objetos del mundo no se usan; se les pide que colaboren con el hombre en la consecución de ciertos fines. Así en la cultura wayúu, los indígenas que cortan los árboles para producir carbón vegetal son considerados, en la escala social, como personas de nivel más bajo.

Este principio tiene especial valor en los casos de pérdidas humanas. Al respecto, pareciera que existe una gran incongruencia entre este principio y las consecuencias fatales derivadas de no acatar las normas del sistema; entre otras, las venganzas y las guerras interclaniles (Guerra 2002; 2006; Guzmán, 1997; Martínez y Hernández, 2005). No obstante la anterior consideración, persiste en el alma de los wayúu, la idea de que la vida es sagrada y no tiene precio, si alguna indemnización se pactara, este arreglo tiene un valor eminentemente simbólico porque nada vale tanto como una vida humana cuya fragilidad está presente en todos los actos del devenir de los wayúu. Del principio de la sacralidad de la vida se origina la norma de que todo acto contra la vida merece compensación por los daños y perjuicios causados.

Por otra parte, si bien las vidas humanas son sagradas y por eso no tienen precio, lo que se paga por un homicidio sólo tiene un valor simbólico. Las demás manifestaciones o formas vivientes también son sagradas y hay que respetarlas. Así, el sacrificar un chivo o cortar un árbol sólo se justifica en función del bien mayor, la subsistencia de los miembros de la comunidad.

El bienestar espiritual y físico como fines supremos

Este principio se corresponde con los conceptos de estar bien espiritual y físicamente, expresados en lengua wayuunaiki con los términos /anaa a'in/, bienestar espiritual y /anaa akuai'pa/, bienestar físico. Dos aspiraciones que se evidencian en todas las manifestaciones del *estar bien*, *vivir bien* y el *buen vivir*, que se expresa con el prefijo /ana/ de la lengua wayuunaiki.

Estas aspiraciones se concretan en valores como el respeto mutuo /ko-jutajirawaa/, la correspondencia espiritual /kainwaajirawaa/, la convivencia armónica /anajirawaa/, el actuar en reciprocidad /akaalinjirawaa/,

el obrar en igualdad /wanaawajirawaa/, el actuar en forma solidaria /painwaajirawaa/ y el actuar en hermandad /pawaiaawajirawaa/¹.

El respeto mutuo /kojutajirawaa/ incide de manera directa en el conjunto de conductas que los miembros de la etnia deben observar. Así el respeto a los mayores y, en especial, a la autoridad clanil, se manifiesta en las diversas consultas previas estatuidas en la cultura: así se consulta con los mayores en dónde ubicar las casas en el territorio, el retorno al territorio, la exhumación de los restos, permiso para casarse e incluso para hablar en los actos de conciliación.

Por otra parte, el respeto al otro proscribía las murmuraciones, calumnias, amenazas, injurias, difamaciones, y falsos testimonios; ofensas por las que se exige indemnización por daños y perjuicios.

La correspondencia espiritual /kainwaajirawaa/ revela el grado de contacto espiritual que se da entre las personas, los clanes y sus pertenencias. El Caso del “Acuerdo interclanil Epinayuu y los Ipuanas” permite ejemplificar la naturaleza de este valor. Se constató que los Ipuanas habían abandonado su territorio el cual fue ocupado por los Epinayuu quienes ganaron la guerra entre los dos clanes (con muertos incluidos) entre las dos partes; sin embargo, los sitios en que habían habitado los Ipuanas, sus rancherías fueron respetadas por los Epinayuu, quienes no osaron a habitarlas, ya que según ellos ahí residían los espíritus de sus enemigos². Este caso que pareciera un hecho aislado es una práctica ancestral de este pueblo.

¹ Tanto los conceptos como los términos en lengua wayuunaiki de este apartado han sido tomados del documento “Acuerdo Interclanil: Epinayuu-Ipuana” firmado entre los representantes de estos dos clanes, y elaborado por la Junta Mayor de palabreros wayúu.

² En el trabajo realizado por la Junta Mayor de palabreros en cabeza de Antonio “Chai” Gómez Ipuana, palabrero escogido por los ipuanas y aceptado por los epinayuu, como palabrero conciliador en el caso del acuerdo de no agresión entre estos dos clanes, se estableció que los ipuanas tuvieron que abandonar el territorio a causa de una guerra con los epinayuu en los años setenta. Aquellos retornaron a su territorio hace dos años, exigiendo sus territorios; motivo de la injerencia de la Junta, a solicitud expresa del Ministerio del Interior. La prueba de que ellos eran los dueños de ese territorio era que allí todavía estaban las ruinas de las rancherías que los epinayuu respetaron en virtud de ese sentimiento de convivencia espiritual; en otras palabras, en el lugar sienten los wayúu el espíritu de antiguos enemigos.

La **convivencia armónica /anajirawaa/** es el ideal del pueblo wayúu. Cuando hay problemas, la gravedad de éstos reside en que se rompe la armonía porque si bien es cierto que los problemas son el pan de cada día, la solución en búsqueda de la armonía rota es la meta deseada.

El actuar en solidaridad /painwaajirawaa/. Un principio que se manifiesta en el uso cotidiano del lenguaje en que nosotros /wayaa/ es el pronombre prevalente; muy diferente del egocéntrico “yo” tan prevalente en la sociedad occidental. Este principio está presente muchas de las actividades de los wayúu. Así en los actos de unión de las parejas, en los pagos por daños y perjuicios y en los quehaceres de la vida cotidiana de los wayúu está presente este principio. Si no existiere este principio de actuar en solidaridad, sería imposible aplicar el sistema. Así cuando una pareja pretende unirse, la familia del hombre debe aportar para la dote exigida por la familia de la mujer; esa dote, en la lengua wayuunaiki, se denomina /paünaa/; una costumbre que nuestra sociedad occidental, sin conocer sus raíces, califica como la compra de la mujer; un reproche injusto pues la / paüнна/, como su nombre lo indica, es el medio para entrar en la familia de la mujer y para crear la base de la economía de la nueva familia. Para cumplir con las exigencias de la familia todos los miembros de la familia del joven, e incluso, los amigos colaboran de manera voluntaria con chivos, ganado, collares y dinero.

Esta solidaridad es mucho más evidente y necesaria en la solución de los conflictos interfamiliares. En éstos, las dos familias involucradas en el problema se solidarizan. No obstante, son los miembros de la familia del agresor quienes con sus propios bienes: animales, objetos (collares y tumas) y dinero colaboran en la consecución de lo convenido en la etapa de conciliación. Se crea así una circulación de la economía acorde con el principio de reciprocidad, más adelante explicado.

Pero no sólo existe esa solidaridad para reparar las faltas cometidas por uno de los miembros del clan familiar. También se manifiesta en las ayudas entre las familias: la crianza de los niños, el uso comunal de ciertos territorios, el pastoreo, la colaboración en diferentes labores del campo y de la casa.

El actuar en reciprocidad /**akaalinjirawwaa/** no solo es la consecuencia de la solidaridad entre los grupos wayúu, sino un medio de circulación de la economía. Este modo de actuar lo expresa un wayúu en los siguientes términos:

Si yo tengo un problema acudo a los demás wayúu: vecinos, amigos y familiares. Ellos contribuyen o aportan al pago que debo hacer. Cuando ellos tengan problemas vienen a donde mí y yo tengo que devolverles lo mismo que ellos me aportaron cuando lo necesité, ni menos ni más (Martínez y Hernández, 2005, p.148)³.

En otros términos, lo aportado por un miembro en la solución de un conflicto se le devuelve cuando él tenga algún problema; de esta manera los bienes recirculan.

El actuar en **hermandad /pawaiaawajirawaa/** e igualdad /wanaawajirawaa/ son dos elementos del bienestar físico y espiritual de los wayúu. Uno y otro direccionan y orientan las pautas y normas de la convivencia wayúu, donde el parentesco establece su fuerza cohesionadora, originada por los nexos derivados de la línea materna, en los cuales los parientes uterinos extienden su relación con otros eirukuu a través de las alianzas entre clanes, frutos de los vínculos matrimoniales de carácter exogámico.

Sacralidad de la palabra

Así como en la cosmogonía cristiana el libro sagrado reza: “en el principio era la palabra y la palabra era Dios.” En la wayúu la palabra es sagrada y constituye el fundamento de un conjunto de proceder, normas y concepciones. Así, el concepto de hombre íntegro está basado en el cumplimiento de éste con la palabra empeñada; de ahí que “ser digno es respetar la palabra, reconocer la falta y pagar (compensación); es la imagen de un verdadero wayúu” (Gutiérrez, 2011; Polo y Ojeda, 2014) de donde ser “hombre de palabra” es sinónimo de hombre íntegro. Esta caracterización del hombre wayúu es uno de los argumentos que emplea el pütchipü’üi para convencer a las partes para que lleguen a un arreglo.

Este respeto por la palabra se remonta a los orígenes primigenios de los wayúu, quienes, según la mitología, fueron conminados por mma (la madre tierra) a escuchar sus palabras:

[...] para que aprendan a escuchar las palabras por todos los tiempos, para que consideren siempre a la palabra como una persona capaz de actuar para construir, formar, regular y corregir la conducta de las personas; por lo

³ Dos de los pütchipü’üi a los que se le leyó esta cita no estuvieron de acuerdo con la expresión final “ni más ni menos”. Alegan que la reciprocidad no está sujeta a condición alguna; todo queda a las circunstancias económicas del aportante.

tanto, todas las personas que le prestan atención a una palabra garantizarán su continuidad en beneficio de todos (Pocaterra, 2006)⁴.

En la cultura wayúu hay dos expresiones transcendentales: “mandar la palabra” y “dar la palabra” (Polo, 2016a). Dos sintagmas de gran carga simbólica para los miembros de la etnia que transversaliza la cotidianidad de los wayúus.

La primera, “mandar la palabra” para la familia agredida, implica la decisión de hacer valer sus derechos y que no queden impunes los daños u ofensas recibidos; para la familia agresora es señal del comienzo de la solución del conflicto no resuelto y que sus miembros deben solidarizarse para hacerle frente. Cuando una familia escucha que le mandan la palabra entra en un estado de zozobra e incertidumbre porque comprende que se acerca un problema, el cual se debe resolver.

La segunda expresión “dar la palabra”, es sinónima de compromiso; muestra inequívoca de ser fieles a los términos de la negociación y del acuerdo. Es la palabra dada que se debe respetar incluso con la vida; una palabra que compromete, no sólo al alai’la o tío materno sino a todos y cada uno de los miembros de la familia. Es, como lo anota Salcedo (2004, p.3) de boca de un wayúu: “la palabra es ley sagrada que no se lleva el viento [...] tiene las llaves de la vida y de la muerte”.

Otro rasgo característico de la sacralidad de la palabra es su carácter perlocutivo⁵. Acorde con este al dar la palabra, se da por hecho que lo expresado por esta será real; así si se hace una cita se da por sentado que sucederá el hecho y que su incumplimiento es una ofensa que se paga si llegare a acacerle a una de las partes. Otro hecho que comprueba este valor de la palabra es la renuencia de los wayúu a nombrar los seres sobrenaturales que les causan males (Perrin, 1979, p. 19); el tabú de lo sagrado.

Por otra parte, es plausible resaltar que si en todas las cultura ha existido una gran estima por los cultivos de la palabra, en la wayúu este aprecio por

⁴ Estas palabras pronunciados por mma responden a la traducción al español de las originales pronunciadas por ella en wayuunaiki; palabras que aparecen en esta lengua en el artículo de Pocaterra (2006); no se reproducen en aras de la brevedad.

⁵ Según Searle (1980) los actos perlocutivos son aquéllos mediante los cuales se da por realizado lo enunciado; así cuando el sacerdote dice: “os declaro marido y mujer”, los contrayentes quedan casados. Así cuando los wayúu dicen que harán un pago; este se considera un hecho.

los que llevan la palabra, los pütchipü'üi existe en alto grado. Por este prestigio, persiste el sistema normativo wayúu, con todo lo que implica para la organización social de los wayúu y la permanencia de la cultura.

La mujer como eje fundamental del clan

En la concepción de la familia wayúu uno es miembro de ésta cuando se es hijo de una mujer wayúu; el hijo de un hombre wayúu y una mujer alijuna⁶ no es wayúu en sentido estricto, aunque se haya criado en el entorno de la cultura wayúu. Este es un hecho que se desprende de la organización social del pueblo wayúu constituida por clanes cuyos miembros son única y exclusivamente descendientes por línea materna. El término clan en lengua wayuunaiki se dice /ei'rukku/; palabra derivada del morfema /ei/ que designa a la madre y /rukku/ que significa carne; de donde literalmente ei'rukku sería los de la carne de la madre.

Se está así ante una descendencia matrilineal, mas no matriarcal; porque si bien es cierto que solo pertenecen al clan los hijos de la madre, no es esta quien lleva las riendas del grupo familiar; el jefe del grupo, por lo general, es el tío materno mayor, el /alaü'la/, o el de mayor ascendencia o autoridad dentro del clan cuya función es la de la proteger los bienes e intereses de los miembros del clan al igual que promover los mejores comportamientos de los sobrinos o hijo de sus hermanas. A este respecto Ojeda (2008, p. 79) afirma que “el papel de tíos consiste en asumir muchas de las funciones socio-económicas que le corresponden al padre”.

En la etnia, la mujer es digna de todo respeto. Por eso, el más grave delito que se puede cometer contra un clan es el feminicidio; los asesinatos de mujeres son bastante infrecuentes pero los que han acaecido han marcado verdaderos hitos en la historia de luto del pueblo wayúu. Así en la matanza de Bahía Portete los paramilitares asesinaron a más de media docena de mujeres con el propósito alevoso de pisotear lo más sagrado de este pueblo; sus mujeres (véase Pontón, 2014; Polo, 2016b).

La ascendencia de la mujer como originaria de los clanes de la etnia wayúu se remonta a su visión cosmogónica que muestra cómo las mujeres y

⁶ El término alijuna tiene como referente a las personas de ascendencia occidental; se refiere al blanco, al extranjero o a un representante de la sociedad occidental.

los hombres (en este orden) emergieron de las entrañas de mma (la tierra) fertilizada por juyaa (el lluvia); es decir, primero surgieron las mujeres y después los hombres. A ellas se dirigió mma y les ordenó:

[...] ustedes mujeres todas, vengan a mi presencia. Las mujeres serán cabezas, raíces y orientadoras de todos los wayúu, así mismo responsables del crecimiento y de la organización de la familia. Para sus conocimientos, solamente se diferenciarán por su “e’irukuu”, el cual cuidarán y conservarán ya que será el e’irukuu lo que continuará en sus hijos o descendientes maternos [...] (Pocaterra, 2006, sección introducción, párr. 18.)⁷.

La no culpa sino daños y perjuicios

Según el construccionismo social, la sociedad occidental ha generado un individuo descentrado moral y socialmente del contexto social y al que se le atribuye un control individual antes que interactivo. De ahí que se tenga “la tendencia cultural muy arraigada a pensar en las personas como responsables morales de sus acciones” (Gergen, 2007, p. 357). Se practica el discurso de culpar al otro; así es como el pobre culpa de su situación al rico, el conservador al liberal de los problemas de la falta de democracia, el profesor de universidad culpa al de secundaria por la mala preparación de sus alumnos y de este modo en todo el espacio de la sociedad.

Esta tendencia de culpar a los otros por sus acciones es una característica que no existe de por sí en la cultura wayúu, dada que los miembros de la etnia están centrados moral y socialmente en el contexto social y existe un control interactivo de los individuos. Así cuando un miembro del clan, por ejemplo, hurta o roba unos semovientes no se culpa al individuo del hecho sino al clan al que pertenece; en otros términos, la responsabilidad del ilícito se le asigna al clan y no al individuo. Lo que se considera en este y casos similares es el daño que se le infringió a los dueños del semoviente. Además, se tiene en cuenta los perjuicios derivados de la acción; daños y perjuicios que deben saldarse de manera solidaria todos los miembros del clan en consonancia con el “principio colectivo clánico e interclánico, definido por los wayúu como *aleewaa* y *paa’imwaa* -unidad, respeto y solidaridad hacia la búsqueda de propósitos comunes” (Pocaterra, 2006, sección conclusiones, párr. 8).

⁷ En la descripción de Pocaterra, el término eirukuu explica el por qué la mujer es la que da el nombre a los clanes, pues sus hijos son carne de su carne.

Como consecuencia de este principio no hay castigos físicos, ni penas de cárceles, ni de muerte. A diferencia de otras culturas primigenias de Colombia, en la wayúu sólo opera la reparación del daño y los perjuicios causados. De manera que el concepto de impunidad es abiertamente diferente del imperante en la sociedad nacional. A este respecto, Andrónico Urbay, coordinador de la Junta Autónoma de palabreros de Maicao, en entrevista a Elizabeth Pontón (2014), sostiene que en el caso de Bahía Portete la matanza de mujeres y hombres hecha por los paramilitares quedó en la impunidad puesto que el wayúu, colaborador de los paramilitares, en este macabro hecho, fue extraditado a los Estados Unidos.

Es un caso complejo en que la injerencia de la justicia ordinaria, como lo sostiene Guzmán (1997), no es afortunada; precisamente por desconocer (en las dos acepciones del término) los principios culturales que guían la conducta de los miembros de la etnia.

Diálogos y resolución de conflictos

Para el wayúu nunca faltan las situaciones conflictivas; éstas son parte esencial de su cotidianidad; los problemas son el pan de cada día, pero por más difíciles que sean éstos, siempre existe la posibilidad de resolverlos mediante el diálogo amplio y sincero en que brille siempre la verdad. Una práctica que asciende a los tiempos primigenios en que la madre tierra /mma/ les ordena aprender a escuchar la palabra del otro, construir, formar, regular y corregir la conducta de las personas mediante la palabra.

La premisa básica del diálogo en la solución de conflictos es proseguir y proseguir conversando; no importa cuán lejanas estén las posiciones, por lo general, logran llegar a un acuerdo; en el diálogo wayúu opera lo que pregonan los Beatles en sus versos:

Tú lo ves a tu manera
Yo lo veo a mi manera
Lo podemos solucionar
Lo podemos solucionar.

Para el pueblo wayúu constituye una verdadera oportunidad en su vida el poder escuchar cómo argumentan las diferentes partes involucradas en la situación conflictiva y cómo a través del dialogo, el pütchipü'üi logra que las

variadas maneras de ver el problema se acercuen. Es conveniente insistir en el hecho de que las dos familias en conflicto nunca se encuentran cara a cara durante la etapa de conciliación o diálogo; dos son los actores principales de este diálogo: el pütchiü'üi o palabrero y el pütchipala. Estos, como en un estrado judicial pero bajo el espacio abierto de una ranchería, buscan los puntos de confluencia; sin embargo, los otros miembros de la familia intervienen para corroborar las afirmaciones de su jefe.

Para la realización de ese diálogo cada una de las partes reúne a sus familiares y allegados de la enramada de su ranchería. Inicialmente, el /alaü'la/ o tío materno de la familia agredida, es la persona que lleva la voz de la comunidad; expone cuál es la situación y las exigencias que la familia ha acordado. Las peticiones del /alaü'la/ son reafirmadas por otros miembros del clan. Por su parte, la familia agresora, una vez notificada de la visita del pütchi pü'üi, lo espera en la enramada de su ranchería. La palabra la recibe el pütchipala, tío materno y autoridad del clan. A él se dirige el pütchipü'üi; le explica el motivo de su visita, precedida de una introducción en que predomina la función fática del lenguaje.

Si bien el diálogo se realiza entre el pütchiü'üi y los pütchipalas, las autoridades de las familias agredidas y agresoras no se encuentran cara a cara durante las varias reuniones que conducen a la solución del conflicto. En este diálogo pueden intervenir los demás miembros de las familias para corroborar los argumentos de sus respectivos pütchipalas. En el diálogo, las partes únicamente se expresan en lengua wayuunaiki. En los casos en que los investigadores de este proyecto han asistido a estos eventos, algunos palabreros tienen la gentileza de hablar algunos apartes en castellano para que sus invitados pudieran seguir el curso de la discusión.

Otra de las ocasiones en que opera el diálogo fluido es en los “círculos de la palabra”. Estos son verdaderos certámenes del dominio de la palabra en que, con el horizonte abierto de las enramadas, conversan en lengua wayuunaiki sobre los múltiples aspectos y aristas de su cultura y de los avatares que sufren al contacto de la cultura judeocristiana dominante. El propósito de estos festines de la palabra es lograr el consenso y “el acuerdo intercultural desde la autonomía y el fortalecimiento de la cultura” propia (Ojeda, 2013, p. 26).

En estos eventos buscan la participación activa de todas las autoridades, en especial, los ancianos, portadores del saber ancestral de todas las regio-

nes de la Guajira. La disposición de los miembros es la circular, símbolo de cómo el conocimiento se origina en los miembros de la etnia y se cierra en la misma; una disposición que se encuentra en la gran mayoría de las manifestaciones culturales de los wayúu.

Principio /ii/ y origen de los clanes

El agua como principio de la vida sirve de fundamento al principio /ii/, al cual los wayúu le asignan el origen de los clanes. Cada uno de los 20 clanes originarios de la etnia wayúu (Ojeda, 2008, pp. 66-67), según la tradición, se asentó cerca de un ojo de agua que es una fuente de agua dulce en donde amainan su sed y la de sus semovientes y regio de sus huertas (véase figura 1).

Este principio /ii/ permite dirimir conflictos territoriales generados por la misma solidaridad de los wayúu que, en tiempos pretéritos, permitieron que miembros de otros clanes se asentaran en su territorios y, que tiempos después, sus descendientes ignorantes de la real existencia de su territorio reclaman como propio. Antropólogos como Wilder Guerra (2002) han sostenido que estos conflictos se resuelven mediante la identificación del lugar en donde reposan los restos de sus antepasados. Sin embargo, las investigaciones sobre el /ii/ y los problemas creados por este tipo de solución han demostrado la necesidad de buscar el origen de un determinado clan en este principio. Una tarea que Odilón Montiel, palabrero oriundo de la alta Guajira ha emprendido con gran dedicación y decisión.

Figura 1. Ojo de agua en la alta Guajira.



Nota: La sombra es la de Odilón Montiel⁸. Fuente: Elaboración propia.

⁸ La fotografía es de la propia autoría, tomada durante un recorrido por la alta Guajira en compañía de los pütchipü'üi Andrónico Urbay y Odilón Muriel.

En los informes acerca de los clanes asentados en el Parque Nacional de la Macuira, elaborado por la Unidad de Parques Nacionales, es posible rastrear cuál es el origen de las familias que ocupan actualmente este territorio (Ministerio de Medio Ambiente, s.f.).

A manera de cierre del capítulo

Una de las características esenciales de los sistemas, es el conjunto de relaciones de dependencia, interdependencia e independencia que se establecen entre los diferentes niveles de los mismos, al igual que entre los elementos de un mismo nivel. Esta es una característica que se identifica en el sistema normativo wayúu; su existencia permite sostener, como se afirmara antes, que no es adecuado el término “usos y costumbres”, sintagma con el cual es usual referirse al sistema de normas de los wayúu aplicadas por los palabreros.

Ahora bien, la existencia de estos principios son condiciones sustanciales para que existan las normas que rigen el sistema wayúu. Sin estos principios las normas carecerían de sentido y podrían ser observadas como elementos sueltos, no relacionados.

NORMAS DEL SISTEMA Y LA JURISDICCIÓN ESPECIAL WAYÚU

Describir de manera objetiva el sistema de normas que guían y rigen la conducta de los miembros de la etnia wayúu es una tarea compleja, máxime cuando quienes han precedido en el intento, han adoptado las categorías del sistema jurídico de Colombia o Venezuela, fundados en un monismo jurídico que, por definición, desconoce la existencia de otros sistemas de aplicación de justicia. En esta dirección no sería admisible hablar, por ejemplo, de derecho penal por cuanto en el sistema no se imponen penas de cárcel, ni castigos físicos, ni mucho menos, pena de muerte. Por otra parte, también sería impensable discurrir sobre la existencia de un derecho administrativo¹.

Con fundamento en la premisa de que el objeto de estudio es el que determina las categorías de su descripción se postula cuatro grandes categorías: 1) la integridad de la vida; 2) la integridad moral de la persona; 3) la organización social y; 4) la propiedad. En el desarrollo de cada una de estas categorías se intentará ser fieles al punto de vista antes adoptado.

En relación con estas categorías, la norma general es el pago por los daños y perjuicios y que el incumplimiento de ésta conlleva consecuencias graves, muchas veces

¹ Esta orientación es muy propia de quienes habiendo cursado estudios de derecho tanto en Colombia como en Venezuela pretenden meter en sus respectivos sistemas el sistema normativo wayúu, como es el caso de Perafán (1995) y Mattos (1975).

funestas por las venganzas y retaliaciones derivadas de las acciones de unos y otros. Otra consideración se fundamenta en la íntima relación que existe entre las normas de carácter jurídico y la cultura. En este sentido se puede estar de acuerdo con Perafán (1995) sobre la imposibilidad de tratar el sistema jurisdiccional como un “ente autónomo y separado de los demás aspectos de la práctica cotidiana de la cultura” (p. 175).

Normas relativas a la integridad de la vida

De acuerdo con el principio de la sacralidad de la vida y la cosmogonía de la etnia, todos los seres de la naturaleza tienen vida, incluso, aquellos que en una visión occidental del mundo son inertes; cerros², piedras, pozos, arroyos. Una concepción que se origina en la hermandad de todos los seres de la naturaleza, creados por las divinidades o “seres fundamentales como Jimatüüi (la calma), piuushi (la oscuridad), joutaii (el viento), palaa (la mar), kashii (el luna), ka’i (el sol), y weinshi (el tiempo) entre otros” (Ojeda, 2008, p. 88). Estos se pusieron de acuerdo para crear los animales, aves y plantas. De esta primera generación de seres animados surgieron los primeros wayúu. En consonancia con esta cosmovisión cortar árboles y cazar animales es una falta a no ser para una causa superior como la subsistencia de la familia. Siendo así hay que pedir permiso a quienes ejercen la autoridad en el territorio, so pena de tener que indemnizar a su familia por ese acto.

Homicidio.

El acto más grave contra la integridad de la vida es el homicidio de un miembro del clan; le sigue, en gravedad, todo acto que implique derramamiento de sangre. En estos casos, la norma general establece que todo derramamiento de sangre se paga³, de acuerdo con las circunstancias del hecho; en ningún caso se puede alegar la legítima defensa. El quitarle la vida a un wayúu es falta gravísima que ninguna compensación podría cubrir, aunque en aras de restaurar la armonía rota por tal hecho, el pago se considera como un acto más simbólico, pues hay la creencia de que la vida no tiene precio.

² En la mitología wayúu, los cerros de la Teta, el Itojoro y el Islote de los monjes en la Alta Goajira eran tres hermanos exiliados por su abuela tras haber dado muerte a unos amigos (Suárez, 2010, p. 22).

³ Esta norma no permite incluir dentro del sistema penal colombiano como lo pretende la Corte Constitucional colombiana, al interpretar el artículo 7o sobre la diversidad cultural estatuida en la Constitución de 1991.

En relación con el aspecto simbólico del pago hay dos clases: el de la sangre derramada o cobro por las “lagrimas” que le corresponde a los familiares por línea paterna y el de la carne que le pertenece a los miembros uterinos del finado; a éstos les corresponde una mayor paga, dado el principio de que los miembros del clan lo son en virtud de la carne que le proporcionara su madre; es decir, de acuerdo con el principio matrilineal a los parientes por línea materna les corresponde la paga por la carne. Esta suele cumplirse hasta en dos contados; en muy pocas ocasiones en tres. A los parientes por línea paterna le corresponde un pago menor por la sangre derramada; se acostumbra a pagarlo en un solo evento.

A pesar de que la responsabilidad de las faltas no son individuales sino del clan, a los homicidas se les suele aplicar ciertas restricciones y prácticas, tales como la prohibición de cargar infantes, someterse a dietas específicas, y sobre todo ser objeto de reproches por parte de la familia que siente menguar su patrimonio por los errores de sus miembros. Aquí es plausible repetir el reclamo que un alaüla le dirige a su sobrino después de un acto de reparación, citado en Polo (2016b):

[...] mire, por usted, yo perdí mi cadena, vea ahora quedó con el cuello limpio, sin collares; el toro que estaba ahí me tocó entregarlo. Entonces yo no quiero que siga usted buscando problema. Quiero que de ahora en adelante usted madure, se responsabilice y se dé cuenta que el problema [...]; es como para darle un castigo al clan ese (p. 44).

Lesiones personales.

Toda lesión personal a un miembro de la etnia exige ser compensado, de acuerdo con procedimientos similares a los arriba expuestos. Si la lesión implica derramamiento de sangre, lo recibido por compensación le corresponde a los apushi (familiares) por línea paterna de acuerdo con la tradición. Asimismo, los dueños de los instrumentos que producen las lesiones, v.gr. vehículos o animales son responsables de daños y perjuicios causados.

Normas relativas a la integridad moral de la persona

Las normas relativas a la integridad moral de las personas de la etnia pueden ser categorizadas en dos grandes grupos: Los específicos relacionados con la integridad de la mujer y los generales acerca de la integridad moral de las personas de la etnia.

Específicos de la integridad de la mujer.

De acuerdo con el principio de que la mujer es el eje de cada clan, por ser ella la portadora de la carne del ei'ruku, hay en la normatividad wayúu varios procedimientos para reparar la armonía rota a causa de conflictos originados en la violación, rapto y la seducción de una mujer virgen.

Violación y rapto.

La violación y el rapto son ofensas en contra el honor de la familia y una acción violenta contra la mujer; conducta que conlleva un doble pago: por la ofensa y por el derramamiento de sangre. El violador o raptor debe pagar una dote /paünaa/, tasada sobre el monto máximo de ésta y de conformidad con el status de la familia uterina de la víctima. La negativa a pagarla implica una grave falta. A pesar de la gravedad de las violaciones a niñas, el sistema busca la restauración de la armonía perdida de la niña mediante encierros que la ayuden a superar el trauma; incluso, a diferencia de la cultura nacional no se pretende cobrar venganza del ofensor sino la integración de este a la vida de la comunidad.

Seducción.

La seducción de una mujer virgen exige una doble indemnización; por la sangre y por la ofensa. El monto de la paga depende del status del clan. Hay casos en que se ha pagada hasta cien cabezas de ganado y mulas, más collares y tumas. Esta compensación exime al violador de casarse con la joven a no ser que la mujer y el varón acuerden hacerlo. En este caso, el seductor tiene que pagar la diferencia hasta llegar al monto establecido para la dote /paünaa/. Asimismo, los casos en que el novio saca a vivir a la joven, no sólo tiene que pagar la dote sino la ofensa recibida por la familia de ésta.

Ofensas contra la integridad moral de las personas.

Entre las faltas de esta categoría están las siguientes conductas: la calumnia, la injuria, la murmuración, los malos consejos y la ofensa a los muertos.

Calumnia.

Por la calumnia o /perrura'waa/ se le imputa a alguien una acción que no ha cometido. La familia del ofendido solicita aclaración y un pago. Es

una ofensa que puede conducir a situaciones peligrosas. La injuria en voz alta o con sacar a relucir a parientes muertos genera cobro.

Murmuración.

La murmuración /tapuin/ o el repetir: lo que dicen por ahí, es una conducta que se paga so pena de venganzas. Tanto la calumnia como la murmuración son actos en contra de la integridad de la persona que se consideran ofensas graves porque el wayúu cree que su nombre queda “manchado” o por el suelo e implica un menor valor de la familia en la sociedad wayúu; es decir, son ofensas en que quedan involucrados todos los miembros de un clan.

Malos consejos.

Igualmente, los malos consejos se consideran como actos reprochables que generan cobro, cuando las posibilidades de la situación indican que hubo algo de mala fe. Esta conducta, en especial, es imputable a los püthcipüüi cuya autoridad moral aprecian los wayúu; el prestigio de un püthchipüüi radica precisamente en su capacidad para dar buenos consejos.

Ofensa a los muertos.

El nombrar al difunto era considerado una ofensa contra la familia; por eso, existía la costumbre de referirse a una persona muerta con un circunloquio como: “el padre de X, el hermano de X, el hijo de X, la madre de X o, simplemente “el difunto”, “el finado”. La norma ha caído en desuso pues cada día se va aceptando la costumbre de referirse a los muertos por su nombre. Pero las ofensas contra los fallecidos sí subsisten como faltas graves que exigen compensación.

Normas concernientes a la organización e instituciones sociales

Este apartado se ocupará fundamentalmente de dos clases de normas: 1) las concernientes a la organización social de la etnia wayúu y 2) las relativas a las instituciones propias de la cultura.

Normas concernientes la organización social.

Para tener una comprensión de cómo la organización social es un componente central en la aplicación de las normas y procedimientos del sistema normativo wayúu es imprescindible tener una visión de cómo se ejerce

el control social en la etnia wayúu. Entonces es necesario definir algunos términos que son referentes específicos en la aplicación de las normas: la madre, el alaüla, el alaülayuu, el pütchipü'üi, el pütcheejana, el püchipala, y los erajülii akauitpaa o testigos presenciales.

Madre.

La madre como eje de la familia constituye un referente ineludible en cualquier acto en que estén involucrados los miembros del clan. Todas las normas relativas a ella están orientadas por el principio (1.4) “la mujer es el punto de partida del clan”. No obstante, ella no es la autoridad de la familia; en este sentido no puede hablarse de que la sociedad wayúu es matriarcado; sería más preciso que existe un linaje matrilineal.

Alaüla/ o tío materno.

El /alaüla/ o tío materno, es quien lleva la representación de la familia tanto en lo político como en lo económico. Ejerce las funciones que en la cultura occidental le corresponden al padre; aunque éste, a consecuencia de la aculturación esté ganando terreno como figura de la familia. Al alaüla, como líder natural de la familia, basada en el linaje de la mujer, le corresponde la educación de los sobrinos, dirimir los conflictos inter e intrafamiliares, propender por el bienestar físico y espiritual de la familia y responder solidariamente con los demás miembros de la familia por las acciones de algunos de sus miembros. Así, el autor de este módulo ha tomado atenta nota en los festivales de la cultura wayúu, de cómo los expositores sobre la cultura recalcan el papel central del alaüla en la formación de los jóvenes wayúu. Muchos de los conflictos provocados por los jóvenes se le atribuyen a la mala educación recibida en el clan.

Alaülaya o autoridad tradicional.

El alaülayuu es un rango superior al de alaüla. Es la figura de la autoridad tradicional que adquiere un tío materno como consecuencia de su liderazgo en la comunidad. El asume la responsabilidad legal de la comunidad y cierta autonomía para organizar y coordinar las acciones que debe emprender la comunidad de cara al desarrollo de la misma (Ojeda, 2008).

A este propósito son ilustrativas las palabras de Pancho Montiel del clan apüshana, autoridad del territorio Youjaralu'u en la Macuira:

Soy el único viejo acá, más viejo entre todos mis paisanos acá; los jóvenes se salen por allá. Y decidí ser autoridad para enfrentar los problemas o lo que pase aquí dentro de la sociedad indígena en mi territorio, yo arreglo los problemas y por eso soy autoridad. Si le pasa algo a otro familiar la gente viene hacia mí, me busca porque yo soy viejo, además yo tengo la historia sobre mi territorio, su origen cómo fue, cómo nació mi historia eso es lo que estoy contando a ustedes; y por eso soy autoridad (Minambiente, s.f. p. 126).

Con relación a la figura del alaülaya conviene hacer dos precisiones: primera, no es un cacique, como es corriente leer en algunas descripciones de la cultura, puesto que es la mujer quien es el centro de la familia y quien trasmite el linaje a sus descendientes no es el aülala ni el alaülaya. Tampoco es un matriarcado dado que el tío materno es el que ejerce la autoridad. Segundo, por las condiciones creadas por la ley 715 de 2001 sobre el sistema general de participación, los alcaldes han nombrado, a su acomodo, autoridades tradicionales que, muchas de estas, se llaman a sí mismas “autoridades de papel” (Polo, 2016a) porque no están en capacidad de tomar las decisiones trascendentales de la comunidad. Es el auténtico alaülaya quien las toma.

Pütchipü'üi o palabrero.

El pütchipü'üi es la autoridad moral de la etnia, muy frecuentemente escogido por la comunidad entre las autoridades tradicionales por su rectitud, integridad y capacidad de liderazgo. La figura del pütchipü'üi se remonta a los tiempos ancestrales en que el mismo Juya sirvió de mediador (Perrin, 1980); no obstante, otros antropólogos (Guerra, 2002) han hecho depender esta institución del pájaro Utta, ave que según el mito creó las primeras reglas de convivencia entre los wayúu.

Foto 1. Grupo de Pütchipü'üi



Nota: foto del Congreso Internacional del sistema wayúu. Fuente: elaboración propia.

De acuerdo con Perafán (1995, p. 227) los pütchipü'üi deben caracterizarse por las siguientes calidades:

- Versado en la tradición oral.
- Elocuente
- Sobrio
- Serio
- No requiere ser pobre pero si desinteresado [...]
- Honesto, lo que implica “no ser arijuna”.
- Poseer experiencia exitosa en casos de conflictos anteriores.
- Poseer el debido prestigio

En la actualidad, los pütchipü'üi han alcanzado el reconocimiento de la rama jurisdiccional ordinaria como miembros del comité Nacional de coordinación interjurisdiccional, otorgado mediante el acuerdo PSAA-13-9816/2013 del Consejo Superior de la Judicatura. Por otra parte, es conveniente señalar que en Guerra (2002); Perafán (1995); Ojeda (2008); y Polo (2016a) es posible complementar las breves informaciones consignadas en este apartado.

Pütcheejana.

El pütcheejana es un mensajero que, en la solución de conflictos interclaniles, está encargado de informar a la familia agresora que la ofendida le va mandar a un pütchipü'üi para alcanzar una justa solución al conflicto. Además, es portador de la respuesta de la familia del agresor. Constituye parte del procedimiento de aplicación de las normas.

Pütchipala.

Pütchipala es el término en wayuunaiki cuyo referente son las personas que reciben la palabra en la solución de conflictos; son los directos interlocutores de los pütchipü'üi. Con frecuencia, ellos solicitan estar acompañados por la mayoría de los miembros de su clan y de invitados especiales que fungen como testigos; a estos en wayuunaiki se les denomina *erajüüi akuaitpa* (Ojeda, 2008).

Instituciones sociales de la cultura wayúu.

Entre las instituciones y conductas sociales reguladas en el sistema están: la familia, el matrimonio, la poligamia, el divorcio, la infidelidad o adulterio,

la inasistencia alimentaria y la violación de cementerios y sitios sagrados. El criterio para seleccionar estas instituciones reside en las implicaciones de su relación en el sistema jurídico nacional.

Familia o clan.

La familia o clan la conforman las personas unidas por un parentesco matrilineal, constituidos por la abuela, la madre, los hijos de la abuela, los tíos de los hijos de la madre y por éstos; en otros términos todas estas personas están unidas por pertenecer al linaje de la madre. Cada clan o *eurukuu* (en *wayuunaiki* los de la carne de la madre) tienen un apellido común que han recibido de sus ancestros. Los linajes se identifican mediante un tótem o animal que le da nombre al clan.

El siguiente cuadro es parte de un cartel ubicado a la entrada de la oficina de asuntos indígenas de Uribia, la capital indígena de Colombia. En él figuran los nombres de diez clanes con sus respectivos hierros (símbolos), tótem ancestral, significado y ubicación.

Figura 1. Algunos de los clanes de la etnia wayúu

EURUKUU Clan	EGETSIA Símbolo	AMAWAJATU Apellido Totémico	AKUANIYALU U Significado	GUIMMAM Zona Totémica
Jinnuu	Λ	Madero Carré	Los de una familia	Páramo Región caudina
Epinayuu	h	Aruana Hoy corral Inano en caso Páramo Carré	Los que viven dentro de los corrales	Municipio Japurá Alto y Medio Guapía
Aapúshanayuu	o	Sauvé Carré	Los amigos de siempre están	Alto Wálizara
Waliriyuu	κ	Ayachi Zoro gaceta	Los que siempre se ven todos	Municipio Alto Guapía
Ulianayuu	h	Kalaco Inguar Mesa Carré Aruana Carré Mansueto Páramo	Los de guerra capitales	Alto Guapía Alto Guapía
Epieyuu	h	Wakawachi Carré	Los herederos de la propia zona	Alto Guapía
Sijunayuu	h	Aruana Anque mesa	Los herederos dentro de su zona	Yotaba Alto Guapía
Juusayuu	o	Kalawachi Carré Cabeza mesa	Los herederos de algunos temas	Alto Guapía Alto Guapía
Púshainayuu	o	Páramo Carré Inano Páramo Alto Anque	Los herederos de de sangre antigua	Japurá Guapía Carré
Shooliyuu	o	Wawachi Totémico	Los que viven en el Guapía	Alto Guapía

Fuente: Foto tomada de la cartelera ubicada en la oficina para Asuntos indígenas, Uribia.

Matrimonio.

En la cultura wayúu se concibe el matrimonio como una institución⁴ que implica un compromiso colectivo entre dos familias mediante la unión de un varón y una mujer, realizado de acuerdo con normas propias de convivencia reguladas por la sociedad. El vínculo matrimonial se considera como verdadera alianza entre dos familias. El propósito se rige por el principio de bienestar físico y espiritual (arriba descrito).

Según las jóvenes investigadoras Deisy González, Ana Jusayuu y Felicia Pushaina (2010, p.134) el matrimonio es “uno de los acontecimientos sociales más sobresalientes” de la etnia wayúu. Esta concepción contrasta con la creencia de la cultura nacional y del mismo sistema jurídico que considera que los casados por la cultura wayúu viven en unión libre (así figura en los formularios de la Registraduría Nacional y que necesitan casarse por la norma del país; un desconocimiento de la diversidad cultural consagrada en nuestra Carta Magna).

Este compromiso de las parejas wayúu constituye un motivo de festejos entre las dos familias; los adultos: madre, tíos, tías y sobrinos de la novia, realizan reuniones para las indemnizaciones y reconocer la unión de la pareja de acuerdo con un procedimiento específico. El sitio donde habitan los recién casados depende de la voluntad de éstos. Unas veces, el varón se lleva a la mujer a vivir en el asentamiento de su familia; otras, el hombre se queda con los miembros de la familia de la mujer.

Poligamia.

Es una costumbre permitida entre los wayúu. Sin embargo, su práctica está restringida a los miembros de las familias que están en capacidad de recolectar más de una /paünaa/ y, sobre todo que estén en capacidad de mantener dos familias. Dada la permisión de la poligamia, los wayúu no pueden ser encarcelados por bigamia.

⁴ Hay una queja de la etnia, en sentido de que el Estado prácticamente obliga a las parejas de casados a señalar en la casilla de estado civil de los formularios la palabra unión libre. Se desconoce así la diversidad cultural, pues no se puede obligar a los wayúu a los ritos occidentales.

Divorcio.

Es una institución tradicional que regula la formas y las causas por las cuales una pareja puede separarse. Entre las causas señaladas por Matos (1997, p.50) están: la esterilidad o infidelidad de la mujer, los maltratos del hombre a la mujer, las ausencias prolongadas del marido y el abandono del marido por heredar a otras mujeres. Otra de las causas es la impotencia del marido. Por otra parte, cuando el marido es quien quiere el divorcio por cualquier causa, devuelve a la mujer a su familia junto con los bienes que haya administrado durante la unión de la pareja.

Infidelidad.

En los casos de infidelidad de la mujer o adulterio de ésta, el tío materno tiene la obligación de devolver la paünaa o dote al marido “deshonrado”. Además, el mismo tiene derecho a recibir una compensación por la ofensa recibida. Cumplidas estas dos condiciones las partes consideran resuelto el problema; no hay licencia de parte del marido y la familia de éste, para enrostrar a la mujer y su familia la falta cometida.

Asistencia alimentaria.

En la descripción de Perafán (1995, p. 207), consigna la siguiente observación: si el padre se niega a proveer la asistencia alimentaria, pierde la patria potestad pues el hijo es “adoptado” por un familiar”. Según los pütchipüüi del Plan de salvaguarda esta aseveración no es completamente cierta dado que la asistencia alimentaria le corresponde al clan. Todos los miembros de éste deben velar por el bienestar de los niños. Dicha obligación le corresponde a todo el clan en cabeza del alaüla.

Violación de cementerios y sitios sagrados.

Los wayúu guardan un profundo respeto por sus muertos, por eso, sus cementerios se consideran sitios sagrados que, incluso, llegan a constituirse en referente para la acreditación de pertenencia a un territorio. Antropólogos como Guerra (2002) piensan que el lugar en donde reposan los restos de sus antepasados es señal para sentirse dueños del territorio. Por el respeto y miedo que guardan los wayúu a estos sitios es raro que se den violaciones de los cementerios. No obstante, otras entidades exploradoras, en varias ocasio-

nes los han violentado con el consecuente repudio, no sólo del clan afectado, sino de otros clanes que se solidarizaron con los ofendidos. Esta falta gravísima exige reparación y compensación; ofensa que las autoridades de Estado deben colaborar en reparar en los términos de la norma wayúu.

En el territorio wayúu hay muchos sitios que ellos consideran sagrados. Entre otros, están los bosques donde habitan los pulowi, los cerros (aalas, teta, itojoro, y los monjes); los sitios como la jepira (cabo de la vela, donde reposan las almas de los muertos); la macuira; la playa misteriosa o neimaluu; el médano de alewaluu (en la serranía de la macuira) y; wotkasainru (piedra donde Wolunka perdió los dientes de sus genitales (Suárez, 2010). Estos lugares infunden pánico a los wayúu. Las ocasionales violaciones de estos sitios causan el repudio de los miembros de la etnia. Una ofensa que exige cobro para reparar la ofensa.

Normas relacionadas con la propiedad

Las normas relacionadas con la propiedad tienen como referente los contratos, las estafas, los hurtos y robos, los daños a la propiedad (incendio de rancherías), la tenencia y usurpación de tierras, la forma de heredar y el aparto.

Contratos.

En el sistema normativo wayúu todos los actos se expresan de manera oral, de acuerdo con el principio de la sacralidad de la palabra. Según Matos (1975, p. 22) los contratos son: compra venta, permuta, arrendamiento y servicio personal. Este último es el menos corriente dada la práctica de la / kayapa/ basada en el principio de la solidaridad y reciprocidad.

La compra y venta es el más generalizado, los wayúu venden animales, artículos producidos por las pequeñas empresas, artículos de primera necesidad y subsistencia. Los contratos de arrendamiento no suelen ser de casas o rancherías, sino de vehículos para el transporte de animales. No es costumbre el arriendo de casas o terrenos, pues lo usual es construir su propia vivienda con la ayuda de miembros del asentamiento en donde han acordado vivir.

El cumplimiento de esta práctica se fundamenta en el carácter sagrado de la palabra empeñada. El incumplimiento no sólo genera la deshonra para el afectante, sino la obligación de pagar daños y perjuicios so pena de consecuencias más graves e indeseables como las venganzas.

Estafas.

La venta o permuta de collares y bienes que responden a las características convenidas y terrenos que no pueden ser vendidos ni comprados, son las estafas más corrientes en la etnia. El estafador debe restituir el bien objeto de la compra o venta, y pagar una indemnización adicional por la deshonra padecida por el estafado. De acuerdo con la norma general, lo pagado por la indemnización le corresponde a la familia del estafado.

Hurto – robo.

En el sistema normativo wayúu no existe la distinción entre robo y hurto. El objeto de estas transgresiones suelen ser animales, collares, dinero u otras pertenencias. La sustracción de estos elementos es una falta grave que exige la restitución del bien hurtado y una indemnización por la ofensa hecha contra la dignidad de la víctima del robo; cuando se trata de animales llegan a exigir de 3 a 6 veces la cantidad sustraída.

En los casos de robos continuados, si en la última ocasión, se logra apresar al ladrón, a éste se le imputarán los robos anteriores sin importar que no los hubiera cometido. Por otra parte, si un ladrón vende lo hurtado a un tercero y éste lo vende sin saber su proveniencia, el ladrón no sólo tendrá que devolver lo hurtado sino que tiene que pagarle un adicional por la vergüenza sufrida a quien se lo vendió.

Daños a la propiedad.

Los daños e incendio de rancherías es un falta grave contra el honor de los dueños que amerita el envío de la palabra mediante un pütchipü'üi para que dirima la compensación. En el caso de daños ocasionados por animales (mulas o caballos) prestados a una persona y ésta sufre algún daño, el dueño del animal tiene que pagarle; la norma se basa en el principio de que el dueño de la causa es responsable de lo causado.

Tenencia y usurpación de tierras.

Los términos / womainpa /, / sh'piapaa /, / te'piapaa/ y / unap / tienen sus respectivos referentes en español a territorio, ranchería, casa y parcela respectivamente. Corresponden a las distintas formas de relación de los wayúu con la tenencia de la tierra.

El *womainpa* es el territorio que le corresponde a una familia o /apushi/; es decir, es esa franja de tierra cuya autoridad es ejercida por un /alaülaya/ o autoridad tradicional. Si se estudia con atención los 99 territorios ubicados en el Parque Nacional de la Macuira, relacionados por los administradores del mismo es posible observar que en cada territorio los redactores de los informes han consignado la historia del territorio, el origen del clan matrilineal, la ubicación, mapas, puntos de referencia de límites, las rancherías, los cementerios, las huertas o parcelas, los corrales, las fuentes hídricas, los sitios sagrados o misteriosos y las autoridades (Minambiente, s.f.)⁵.

Desafortunadamente, esta no es la misma situación que se presenta en las parte central y sur de la guajira en que los *womainpa* han sufrido un proceso que ha originado múltiples problemas de tierra, causados por la misma solidaridad de los wayúu, que permitieron que miembros de otros clanes se asentaran en su territorio ancestral y enterraran sus muertos en el cementerio del clan primigenio. Además, motivados en la ley 715 de 2001 sobre el sistema general de participación.

Las rancherías son asentamientos de viviendas muy cercanas en donde habitan los miembros de un apushi⁶. Así es posible identificar en una ranchería cinco y hasta siete viviendas en donde habitan los miembros matrilineales de una familia.

Como se mencionó anteriormente, en un territorio es posible encontrar huertas y corrales que responden a la vocación agrícola de los wayúu. En el documento de Minambiente sobre el Parque Natural de la Macuira es claro observar cómo cada territorio tiene una o más huertas.

En el sur y centro de la guajira se ha presentado problemas de usurpación de tierras mediante escrituras falsas, en las que miembros de la etnia

⁵ El informe, cobijado bajo el mote de Minambiente (s.f.) es un trabajo realizado entre los años 2006, 2007, 2008 por personal adscrito al Parque Nacional de la Macuira, y consta de dos tomos. En el primero se describen 50 territorios, mientras que en el segundo sólo hay 49. Este trabajo fue fruto de encuestas realizadas con la metodología propuesta por Perafán. El título del informe es “caracterización sociocultural del PNN Makuira”. La cita que ilustra la autoridad está en el segundo tomo.

⁶ Los achones son los miembros de una ranchería o asentamiento que no pertenecen al clan originario de ese territorio. Por solidaridad, los miembros originarios del asentamiento les permitieron vivir en ese territorio.

que no son sus legítimos dueños aparecen vendiéndolas. Es una falta grave que hiere el corazón del sistema: el territorio.

Herencia.

Una de las más frecuentes formas de tensión dentro de las familias wayúu, es la originada con la cesión de los bienes de un difunto. Según la norma cultural, los bienes se pasan dentro de los miembros uterinos de la madre a través del tío materno a sus sobrinos; es una norma que rige de manera estricta en la alta Guajira. Sin embargo, en la baja y media Guajira existe la costumbre de la donación de bienes del padre a sus hijos sin perder la propiedad sobre los mismos. Una práctica que es el germen de múltiples conflictos, pues al morir el padre, si son muchos los bienes donados, los parientes uterinos cuestionan la donación con el argumento de que esos bienes los legó el difunto para su entierro.

Por otra parte, las cesantías y liquidaciones que deba percibir una familia por muerte de un trabajador no las pueden cobrar ni la esposa ni los hijos de ésta, pues esa herencia sólo la pueden cobrar los parientes de su casta: su mujer y sus hijos no son de su casta.

Aparto.

Es una práctica que consiste en apoderarse de los bienes de otro clan como forma de compensación por ofensas recibidas y no satisfechas. Al decir de Matos (1975, p. 114) es una institución que ha salvado muchas vidas porque el agresor al quedar en la ruina económica, a la cual le temen los wayúu más que a la cárcel, está obligado a buscar los servicios del pütchipüüi para que lo ayude a zanjar las diferencias. El apartado es práctica que no puede confundirse con el hurto y el robo; una situación cultural muy corriente. Hay que tenerla muy en cuenta al momento de una disputa legal, llevada a la justicia ordinaria.

PROCEDIMIENTOS EN EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU

En la aplicación de las normas de un sistema normativo jurídico, se emplea una serie de actuaciones o diligencias básicas ordenadas por quienes las han establecido, las cuales están íntimamente relacionadas entre sí y con el efecto jurídico que pretenden conseguir; al igual que son parte sustancial del proceso que se quiere llevar a efecto. En el derecho positivo se habla del debido proceso; es decir, hay que cumplir con ciertos procedimientos para que tenga validez la actuación jurídica. En el capítulo cuarto se verá que la mediación del pütchipü'üi, para que sea de cara a la comunidad y que cada miembro involucrado en el problema sea parte integral de la solución es imprescindible que sea realizado en lengua wayuunaiki.

Responder la pregunta ¿cuáles son esas diligencias sustanciales en la aplicación del sistema?, constituye el objeto de este capítulo. Entre otros procedimientos se expondrán los relativos al nombramiento de las autoridades, la solución de conflictos, a la compensación, dote /paünaa/ y el matrimonio, y las formas de repartir la herencia.

Nombramiento de las autoridades

En el estado actual de la cultura wayúu es posible distinguir entre la autoridad tradicional y la autoridad moral de la etnia; constituida ésta por la institución del pütchipü'üi, cuya junta ha sido reconocida por el Estado como

interlocutora en los problemas de coordinación entre las dos jurisdicciones¹. ¿Cuál es el procedimiento para el nombramiento de cada uno?, es el objeto de este apartado.

Autoridad tradicional.

Según el artículo 246 de la Carta Magna, la existencia de autoridades es conditio sine qua non para que exista la jurisdicción especial indígena. Como se anotó antes, la organización social consagra que el alaüla o tío materno es la cabeza de la familia y la autoridad natural de ésta; y que el alaülaya por su capacidad de guiar al grupo familiar se convierte en la autoridad tradicional, portadora de los poderes que le da su capacidad de liderazgo. Al respecto conviene repetir los términos del Señor Pancho Montiel, autoridad tradicional del territorio Youjaralu'u del Aapüshana (véase página 36)

En otros términos, la autoridad le proviene del conocimiento de su territorio, su voluntad de servicio a la comunidad y aceptación de ésta; saber resolver problemas y, sobre todo, es una persona de edad.

El procedimiento de sucesión, por lo general, se da mediante la selección de éste, de uno de sus sobrinos al cual va formando en el conocimiento de la cultura, de la manera cómo se resuelven los problemas del clan y de cómo guiar el clan. Es decir, el escoge un sobrino para formarlo en el oficio de liderazgo.

No obstante, el fenómeno de la dependencia económica de la etnia, establecida por la ley 715 de 2001 sobre el sistema general de participación, ha subvertido esta organización; la consecuencia ha sido que los alcaldes de los municipios del departamento de la Guajira nombran, de acuerdo con su conveniencia, a muchas autoridades claniles². Estas debían ser ratificadas por el Ministerio del Interior en donde debía haber un archivo de esas auto-

¹ La Sala Administrativa del Consejo Superior de la Judicatura, mediante el Acuerdo PSAA 13-9816. del 2013 le asignó a la Junta Autónoma de palabreros de Maicao un puesto en la Comisión Nacional de coordinación; ratifica así el reconocimiento que le hiciera el Ministerio de la Cultura como la entidad encargada de la salvaguarda del sistema normativo wayúu.

² Uno de los mayores problemas que está minando al sistema normativo wayúu y a la existencia misma de la etnia, es la injerencia perniciosa de las autoridades municipales del departamento de la Guajira que, a su conveniencia, han nombrado autoridades que no corresponden a los parámetros culturales del pueblo wayúu.

ridades. Por fortuna, el Ministerio ha puesto coto a esta práctica de nombrar “autoridades de papel”, como alguno de ellos se denominara asimismo. Una práctica que se había convertido en la vena rota por la que se desangra la economía de los wayúu.

Nombramiento de los pütchipü'üi.

Como autoridad moral, los pütchipü'üi no son nombrados por ningún sistema de elección; es fruto del prestigio ganado como persona conocedora y practicante de la cultura y de las normas del sistema. En algunos casos, como también acontece con los alaülayas, el sobrino acompaña a su tío (en este caso un pütchipü'ui) en las labores propias, de modo que con el tiempo y la práctica es reconocido como persona capaz de ejercer la función de mediador.

Resolución de conflictos

Una mirada rápida a las encuestas realizadas en los 99 territorios del Parque Nacional de las Macuira (Minambiente, s.f.), permite constatar que la capacidad de resolver los conflictos es la característica predominante en la selección de las autoridades tradicionales de esos territorios. Sin esta capacidad sería imposible arreglar lo que se podría llamar la primera clase de conflictos.

La primera clase de conflictos es aquella que puede resolver la autoridad tradicional: son aquellas ofensas o problemas cuya gravedad no implica acudir a la figura del pütchipü'üi porque las familias consideran que sus autoridades tienen la suficiente sabiduría para armonizar las relaciones rotas por la mala actuación de uno de sus miembros³.

Los conflictos de la segunda categoría, son aquellos que, los miembros de una familia agredida u ofendida consideran, sólo mediante un mediador, externo a las dos familias, se puede arreglar y lograr una justa compensación a la ofensa o agresión recibida. En estos casos el procedimiento es el siguiente:

³ El hecho de que las partes resuelvan directamente sus problemas, no implica que no se dé el procedimiento de reparación y compensación en términos muy similares en los que hay necesidad de un pütchipü'üi.

Acaecido el conflicto que vulnera o transgrede alguna de las normas, el alaüla reúne a los miembros de su familia para analizar la existencia del hecho y sus circunstancias. Determinan cuál es el monto de la compensación por la ofensa infringida y cuál sería el pütchipü'üi apropiado para lograr una compensación justa. En la mayoría de los casos encargan a un pütchejeena para notificar a la familia agresora que un pütchipü'üi les llevará la palabra con las pretensiones económicas de la familia ofendida.

El pütchipü'üi es recibido en la ranchería por el tío materno o la persona que ejercerá la función de pütchipala. Después de los saludos y comentarios propios de la función fática del lenguaje, les dice cuál es el objetivo de su visita y cuáles son las exigencias de la familia agredida. Conversan en wayu-unaiki en un diálogo en que intervienen fundamentalmente el pütchipü'üi y el pütchipala. Los otros miembros de la familia confirman o complementan la información acerca de la negociación, sobre todo, las mujeres insisten en que se logre un acuerdo porque son ellas las que sufrirán más las consecuencias de las venganzas y las guerras por no llegar a una armonización de las voluntades. El pütchipü'üi, por su parte, muestra su capacidad retórica que permite que las partes lleguen a un acuerdo en equidad (para una exposición de los recursos dialógicos de los palabrerros, véase Guerra, 2002; Polo, 2016a).

Con la respuesta del clan agresor, el pütchipü'üi regresa a la ranchería de la familia agredida y le expone la solución propuesta. Comienza una nueva tanda de diálogos con los miembros del clan ofendido con miras a acortar las diferencias y obtener una contrapropuesta que se acerque a la del apushi agresor. Con esta nueva propuesta regresa a familia de agresor para buscar que acepten la contrapropuesta.

El procedimiento en la resolución de esta clase de conflictos, en pocos términos, consiste en lograr que las partes en disputa lleguen a un acuerdo consensuado que permita reparar los daños causados y los perjuicios percibidos por la acción de uno de los miembros de una familia contra otra, mediante el diálogo entre las partes a través de un pütchipü'üi.

Reparación y compensación

De acuerdo con los principios del bienestar físico y espiritual expresados en los términos /anaa a'in/, bienestar espiritual y /anaa akuai'pa/, bienestar físico, y la no existencia de culpas sino de daños y perjuicios, las acciones que

rompen esa armonía física o espiritual y los daños que cause o motive hay que repararlos. ¿Cómo?, mediante una compensación o pago. Ahora bien, ¿cómo se proceden a compensar?

También, es plausible enfatizar que todos los pagos tienen un carácter simbólico. Así, la entrega de collares se fundamenta en el principio de que la mujer, como generadora del linaje, es la primera agredida y perjudicada con la ruptura del orden social de su familia; ella será la dueña. Asimismo, las mulas, por ejemplo, como animales escasos en la región y símbolos de status social, por general, están entre los animales solicitados en pago. No hay que olvidar que la compensación tiene la función de que al clan agresor le duela despojarse de sus bienes más queridos; un mecanismo para contrarrestar la repetición de las ofensas y daños.

Asimismo, hay que señalar de manera reiterada que los responsables de reparar y compensar no son las personas agresoras sino el clan al cual pertenece el agresor. Por eso, uno de los procedimientos más expeditos en la resolución del conflicto, consiste en determinar cuáles son los familiares más cercanos al agresor; en otros términos, determinar cuáles son los miembros del linaje a cual pertenece el agresor.

Por lo general, el monto del primer pago es aproximadamente un 30 % de lo estipulado en el arreglo. Conviene reiterar el valor de la palabra en la forma de pago; a este respecto es muy dicente la expresión wayúu /ke'tas nui'ke'tamu/' cuya traducción es “ya el me dio su palabra”, significando que la palabra es suficiente para considerar que el problema está en vía de resolución.

El segundo pago debe realizarse religiosamente en la fecha acordada. Pagándose éste, cesa toda animosidad y las partes vuelven a estrecharse las manos y a versen como antes; en caso contrario, no se miran entre sí y rehúsan verse. Solo en pocas ocasiones hay un tercer pago, considerado excesivo por Matos (1975).

Procedimiento para el matrimonio

Una vez que la niña ha tenido su primera menstruación se le somete a un encierro en el que, principalmente, la abuela la prepara para ser mujer y la vida en pareja. De esta forma, queda convertida en señorita /majayülü/. En

muchos casos se acostumbra a presentarla en sociedad con una gran fiesta en que la cumplimentada luce el tradicional vestido confeccionado con telas de vistosos colores. A la reunión se invita a muchos jóvenes de la región. Esta fiesta es el anuncio de que la joven núbil está en edad de casarse.

El matrimonio clásico wayúu, a diferencia del matrimonio por fuga / eipirawaa/ en que no sólo hay un pago hacia la familia de la joven, sino que también por la ofensa infringida al clan, responde no solo a la necesidad de unos jóvenes de unirse para tener familia, también responde a un convenio entre dos clanes o grupos familiares. Para ello, la familia del joven designa al mensajero (no es necesario que sea un pütchipü'üi; puede ser un pütcheejana) para que pida la mano de la pretendida. Consigo lleva presentes, por lo menos un collar.

El tío llama a la madre para que le manifieste a la majayülü las intenciones del pretendiente; ésta debe asentir o no a la solicitud. En caso de renuencia, la familia tratará de persuadirla de la conveniencia del convenio. Si persiste la negativa se le comunica al mensajero la decisión de la pretendida. Si la respuesta es positiva, las autoridades del clan establecen la dote /paü'naa/ y la fecha para el primer pago, a partir del cual el novio puede visitarla y quedarse a dormir con ella con anuencia de la familia. Después del segundo pago viene el matrimonio y la pareja puede salir a vivir a donde considere conveniente; algunas veces con la familia de la novia; otras con la del novio, dependiendo de las condiciones de comodidad que tengan las rancherías: pozos de agua, electricidad, huertas para cultivar, etc.

Ahora bien, el monto de la dote o paü'naa depende de la capacidad económica de las familias. La dote para una majayülü de familia acomodada puede llegar a “cien cabezas de ganado, diez collares, seis corrales de chivos u ovejas y un collar tumaa [...]” (González, Jusayu, et al., 2010, p. 132) para gente de mediana capacidad el monto “llega a los cincuenta animales, de acuerdo con la consideración que se tienen ambos clanes” (p. 132).

En el matrimonio por fuga el procedimiento /eipirawaa/ es poco más complicado dado que implica ofensa a la familia; se exige la mediación de un pütchipü'üi, quien le lleva la palabra a la familia del joven con las exigencias de reparación exigidas por el clan de la novia. En este, como en otros casos en que interviene el pütchipü'üi, la familia del novio se reúne para discutir

acerca de las pretensiones de la familia de la novia y de los plazos para el pago de la paū'naa y de la ofensa infringida al clan.

Procedimiento para repartir la herencia

Conviene recordar que los bienes del clan son administrados por los tíos maternos. Sus sobrinos son los únicos herederos de los bienes del clan de su hermana. Los hijos de éstos, al tener una madre de otro clan no pueden ser sus legítimos herederos. No obstante, se da la situación en que este principia a regalar a sus hijos los bienes que corresponden a sus sobrinos. Una situación en que se elude el cabal cumplimiento de la norma. Así, principia a hacerles regalos de los bienes a sus hijos⁴ a edades muy tempranas, aunque sin la entrega formal. No obstante, en el caso de animales, se marcan con los hierros de sus hijos de modo que al final de sus días casi todo está a nombre de estos.

Cuando sucede este tipo de situaciones, los sobrinos del tío fallecido se oponen, demandan que gran parte de lo heredado por los hijos sirva para los efectos del velorio del difunto.

⁴ Los bienes que administra el tío materno pertenecen al clan de ésta; fueron entregados por el pretendiente como parte de la paū'naa. Por tanto sólo estos son los legítimos herederos de los bienes que éste administra. El regalarles bienes a sus propios hijos es una práctica que va en contra de las normas de la etnia.

RITUALES EN LA APLICACIÓN DEL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU

En la aplicación del sistema normativo wayúu existen, como en cualquier otra cultura, un conjunto de ritos o actos que prescriben la manera de cómo deben comportarse los protagonistas de los eventos en situaciones especiales. Con base en el criterio adoptado para la selección de los elementos constitutivos de este módulo, no cualquier rito de la cultura será objeto de estudio por el mismo. Sólo se ha seleccionado aquellos que están directamente ligados a una norma o principio del sistema; así sólo los ritos para la reconciliación, para el matrimonio, la muerte violenta de un wayúu, el herraje de los animales y los rituales de prevención, entre otros, serán objeto de este capítulo.

La reconciliación

A pesar de que las exigencias de la reparación y los pagos acordados hayan sido cumplidos, los miembros de las dos partes en conflictos permanecen sin saludarse ni socializar entre sí. Para que los lazos de familiaridad vuelvan a la normalidad se ha establecido el ritual de la reconciliación. Su objetivo es restaurar la armonía rota por el accionar conflictivo de uno de sus miembros.

Las autoridades de las dos familias, pasado un tiempo prudente después del último pago, acuerdan encontrarse en la ranchería del clan agraviado. Son invitados todos los miembros de ambas familias; incluso, algunos de sus ami-

gos. Los miembros del clan infractor llevan algunos presentes (chivos, vacas, aguardiente). Las dos autoridades se dan las manos e invitan a sus familiares a tomar tres tragos de chirrinchi. Un rito en el cual, entre cada trago, se deja un espacio de tiempo para conversar sobre los sucesos de la etnia, contar chistes y dialogar sobre diferentes cuestiones. Terminado el último trago las partes se saludan y las dos familias se separan. No es una ocasión para seguir bebiendo; se evitan así futuros problemas que puedan originarse por los efectos del alcohol.

Después de este ritual los miembros de las familias se pueden saludar y reunir sin ningún inconveniente.

El rito matrimonial

El matrimonio entre los miembros de la etnia es una institución que sufre los embates tanto de la autoridad civil¹ como de la cristiana². Según las jóvenes investigadoras Deisy González, Ana Jusayuu y Felicia Pushaina (2010, p.134), anteriormente citadas, el matrimonio es “uno de los acontecimientos sociales más sobresalientes” de la etnia wayúu, cuyo rito persiste a pesar de las acciones en su contra.

El rito del matrimonio, prácticamente, tiene inicio con el mensaje en que el pretendiente manifiesta sus intenciones de entrar a la familia de la majayúla. Una vez que el novio ha entregado el segundo pago de la paúnaa, podría decirse que comienza el rito matrimonial. Ambas familias invitan a los miembros de sus respectivos clanes y amigos a festejar la unión de los contrayentes. En presencia de todos los invitados, reunidos en la ranchería, el tío de la novia les desea buenos augurios a la pareja y convida a los asistentes a brindar por ellos y degustar de las viandas acompañadas de abundantes bebidas alcohólicas.

¹ La autoridad civil, en especial, la Registraduría de la Nación está en mora de darle status legal al matrimonio realizado de acuerdo con el rito wayúu. Al oponerse, aunque sea de manera soterrada, está violando el artículo 7° de la Constitución.

² Por cristiandad hay que entender todos los grupos religiosos derivados de la doctrina de Jesucristo. En la actualidad, la institución, no sólo las secuelas derivadas de muchísimos años de evangelización de la iglesia católica, impuesta por el Estado al entregar la educación a los frailes capuchinos, sino por otros grupos de cristianos, llamados evangélicos, con la anuencia de algunas autoridades municipales.

Rito de lavado del difunto por muerte violenta

Cuando sucede una muerte por homicidio son las mujeres las encargadas de recoger el cadáver y realizar el rito correspondiente que responde a la idea de que el cuerpo es sagrado y como tal debe respetarse. El rito exige que sean las mujeres más cercanas del clan (*eiruku*), quienes coloquen el cadáver boca arriba con los ojos tapados³; después sea lavado, envuelto en el *chinchorro* que generalmente usaba el difunto y enterrado el mismo día.

En la actualidad, esta última exigencia está sufriendo algunos cambios dado que fiscalía exige que el cadáver sea llevado a medicina legal para la respectiva autopsia. Afortunadamente, por coordinación interjurisdiccional, los trámites de medicina legal se están reduciendo al mínimo en pro del respeto a la cultura, que pide el máximo respeto por los difuntos. Esta clase de acciones constituye la esencia de la coordinación entre las dos jurisdicciones: la ordinaria que determina que en los casos de homicidio intervenga medicina legal y la jurisdicción especial wayúu, fiel a la cultura que consagra la sacralidad de los cadáveres.

Otros ritos relacionados con el sistema normativo

Una de las prácticas de los wayúu que merece la atención es el **ritual del herraje** por el cual se marcan a los animales: cabras, vacas, caballos, mulas y asnos. Para ello se invita a los vecinos y amigos a participar del evento. Cada invitado es motivado a acompañar al propietario de los semovientes en el herraje de cada animal con el hierro de su clan. Este ritual no solo constituye un acto social sino la ocasión para que, en caso de hurto de los animales, los invitados sirvan de testigo de la procedencia de los animales y puedan recuperarse.

En los casos de compensación y pago con collares en los casos de homicidios se realiza el *ritual del lloro de los collares*. Se extiende un paño rojo sobre una mesa o el suelo; en él se colocan los collares y las mujeres lloran alrededor de la tela. El paño rojo símbolo de la sangre derramada y, los collares como símbolo del linaje que les legó la madre.

³ El ritual de tapan los ojos del wayúu asesinado, según Henríquez, Granadillo & González (2010, p. 148), tiene como fin, “que la persona asesina pague rápido por el crimen cometido”. Se le voltea, boca arriba, pues si se deja boca abajo, puede crear tragedias y atraer malas épocas para la propia familia”.

Hay en la cultura los llamados *rituales de prevención* que resaltan el valor de la espiritualidad de los miembros de la etnia. Entre ellos está el rito /asür'laa a'in/ o de protección de la espiritualidad en que se ejecutan encierros a mujeres, niños, hombres y ancianos. Son realizados por mujeres cuando se considera que hay una amenaza latente contra la vida, la integridad de la familia y de la comunidad. Del mismo modo, está el rito /asle'jiraa a'in/ para la devolución de la espiritualidad a personas que han cometido una falta grave. Ese ritual tiene como finalidad lograr la reintegración de los miembros que han roto la armonía entre la comunidad. Es parte de la resocialización del individuo a la sociedad. Además, los wayúu practican el rito /asha'katiraa a'in o descuelgue de la espiritualidad pues se consideran que la espiritualidad encuentra en algún lugar y es necesario hacerla bajar de donde se halla.

ORALIDAD EN EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU

Junto con el territorio, la oralidad constituye el segundo elemento estructural de la jurisdicción especial wayúu. Todos los actos en que se ejerce la justicia ancestral de esta etnia se expresan de manera oral, en lengua wayuunaiki. Este es un sistema lingüístico empleado por aproximadamente unas cuatrocientas mil personas que lo utilizan como medio de comunicación y recreación del universo cultural de los wayúu. El wayuunaiki es la lengua indígena del país de mayor número de hablantes. Una lengua que no sólo trasmite las tradiciones orales sino su cosmogonía; su sistema de normas o costumbres de administrar justicia; las formas de conocer, simbolizar y vivir en la vida y la cultura de sus hablantes.

La mayoría de los actos de solución de conflictos entre las distintas etnias, se realiza mediante diversas reuniones del putcniḡúui, mediador entre las dos partes en conflicto, en el cual sólo habla con ellos en wayuunaiki. Podría decirse que si en la realización de los actos de reparación e indemnización para la resolución de los conflictos y la armonía rota entre miembros de la etnia, se requiere guardar el debido proceso, éstos tienen que realizarse en lengua wayuunaiki¹. Esta exigencia que pareciera encriptar o ritualizar el ejercicio de la justicia es, por lo con-

¹ La oralidad en la aplicación del sistema normativo wayúu, a diferencia de la oralidad impuesta en el sistema de la justicia ordinaria, constituye parte del debido proceso dado que es

trario, una condición para que se haga un proceso de cara a la comunidad, guardiana de las narrativas que hacen posible que se relaten, expongan, expliquen, argumenten y polemiquen los hechos en función de alertar a la etnia sobre las transgresiones cometidas y de encontrar los medios para que éstas no se vuelvan a cometer; igualmente, de la resocialización de los miembros de las familias en conflicto.

Características del sistema oral

Esta forma de administrar justicia resalta el poder multivocal y plurigestionador, emotivo y circunstancial de la oralidad, el pragmatismo de su poder comunal y comunitario (Gómez, 2014). Conviene considerar en detalle cada una de estas variables.

Multivocal por cuanto son varias las voces que se escuchan durante el proceso de solución del conflicto. Si bien los interlocutores centrales de los actos de conciliación de los conflictos son los tíos maternos o responsables de los grupo familiares en conflicto (agredido y agresor) y el pütchipü'üi que sirve de mediador, hay que recalcar que cada miembro de los dos grupos acompaña a su respectivo líder en el evento. Intervienen no sólo como simples escuchas sino como participes del acto ya sea asintiendo, (los elementos paralingüísticos son parte sustancial del diálogo), ya sea tomando la palabra, con el asentamiento de su líder para complementar la información o cualquier dato pertinente al diálogo. Hay que señalar que los dos grupos dialogan por separado con el pütchipü'üi; es decir, que las dos partes en conflicto nunca discuten entre sí.; sólo dialogan con el pütchipü'üi.

Además, cada situación de solución de conflictos consta de muchos ires y venires del palabrero; de un grupo a otro hasta llegar a un acuerdo en equidad en donde se sopesan la gravedad del daño y los perjuicios, y las circunstancias del conflicto y la capacidad económica de la familia ofensora.

Es plurigestionador en la medida que son múltiples las diligencias o trámites que se realizan para lograr una solución. Esas idas y venidas del pütchipü'üi para dialogar con los dos grupos son parte esencial de este carácter plurigestionador de la administración de justicia entre los wayúu. Por otra parte, también son muchas las diligencias que deben hacer los responsables

mediante el diálogo abierto constituido por los elementos lingüísticos y paralingüísticos que le son característicos.

de las dos familias en conflicto. Unos y otros buscan la solidaridad de todos los miembros de su clan, ya sea para que la reparación responda a sus expectativas, o para recolectar los recursos necesarios acordes con la solución en equidad.

La emotividad del trámite oral pone de presente las debilidades, iras, recelos, simpatías y antipatías de los actores durante los actos de reparación de conflictos. El autor de este módulo ha asistido personalmente a esta clase de eventos y ha podido constatar cómo la fuerza de la costumbre es más poderosa que la rabia y desazón que les produce el tener que desprenderse de sus objetos². Una emotividad que se evidencia en las palabras de un tío que increpa a su sobrino con estas palabras:

[...] mire, por usted, yo perdí mi cadena, vea ahora quedo con el cuello limpio, sin collares; el toro que estaba ahí me tocó entregarlo. Entonces yo no quiero que siga usted buscando problema. Quiero que de ahora en adelante usted madure, se responsabilice y se dé cuenta que el problema [...] (Urbay, 2014, citado en Polo, 2016b, p. 44).

El carácter episódico de la solución de conflictos, vía oral, se sustenta en las circunstancias que se dan antes, durante y después de los actos que llevan a reconciliación, etapa final del proceso. Cada reunión es única; es decir, es impredecible: cualquier cosa puede acaecer durante la misma. Nada está codificado; puede darse tanto la aceptación inmediata de las exigencias de la parte agredida a petición de la madre que ruega a su hermano que solucione el conflicto porque no quiere que sucedan hechos que lamentar, como el regateo propio de la cultura.

Estas cuatro características son indicativas de que la justicia entre los wayúu es dialógica, intersubjetiva, pluri-gestionada y episódica, a diferencia de la justicia ordinaria que, a pesar del nuevo sistema oral, no deja de estar apegada al “fijismo” de los códigos escritos; codificación que, al decir de Bordieu (2000, p. 208), garantiza que, “salvo una revolución capaz de cuestionar los fundamentos mismos del orden jurídico, el futuro será la imagen del pasado [...]”.

² Una de las madres manifestaba su ira al tener que desprenderse de uno de sus collares más preciados para atender la solicitud de la familia de la novia de su hijo, quien cometió la falta de llevarse a la joven sin haber cumplido con las exigencias de la cultura, con la siguiente expresión “acaso ella es mejor que nosotros”.

Oralidad y escritura

La milenaria tradición de la codificación de los códigos de la justicia positiva, propia de nuestra justicia ordinaria, ha creado en algunas esferas de la cultura wayúu tensiones entre los partidarios de codificar las normas de su sistema normativo, a usanza de nuestro sistema apegada a la ley, con el proverbio “dura lex sed lex”; y quienes ven en la codificación de las normas del sistema, la pérdida de la esencia del sistema que es circunstancial y episódico; en otros términos, con respecto a la codificación de las normas del sistema wayúu hay dos bandos: los que consideran necesario codificarlas y los que tienen razones para oponerse a tal práctica.

El bando de los partidarios de la codificación y traducción de las normas del sistema, es dirigido por jóvenes abogados originarios de la etnia, quienes pretenden calcar el sistema de la justicia ordinaria al wayúu. Según estos nuevos dirigentes, la codificación ayudaría a corregir las inconsistencias que se dan entre unos procesos y otros, motivadas en el carácter episódico de la solución de conflictos en las que intervienen diferentes autoridades tradicionales y por el accionar propio de los distintos mediadores. Consideran los partidarios de la codificación que la escritura y traducción de las normas facilitaría la coordinación intercultural, condición estatuida por la Constitución para que exista la jurisdicción indígena.

En cambio, los administradores del PES, coordinados por la Junta Autónoma de palabreros de Maicao, tienen argumentos para rechazar la codificación de las normas del sistema y, mucho más, la traducción de las mismas al español; según ellos, estos dos aspectos exigen un examen detenido a la luz de las implicaciones socio-cognitivas y de consideraciones pragmáticas que uno y otro problema conlleva para la cultura y la pre-existencia misma de las normas del sistema normativo wayúu.

La oposición a la escritura en el sistema normativa wayúu se fundamenta en cinco clases básicas de razones: 1) las basadas en la naturaleza misma de cómo se plantean los conflictos en la cultura; 2) las fundadas en el carácter del ejercicio de solucionar los conflictos; 3) las implicadas en las consecuencias sociales y culturales del cambio; 4) las sustentadas en consideraciones lingüísticas; y 5) las apoyadas en factores socio-económicos y culturales.

En cuanto a las basadas en la naturaleza misma del conflicto hay que señalar, en primer término, que no se trata del Estado contra un individuo, como acaece en nuestra justicia ordinaria; se trata de la ruptura de la armonía en el tejido social que genera una querrela de un clan familiar que se considera agredido por otro, el agresor. Cuando esto acontece los responsables de la agresión son los tíos maternos; ellos, como responsables del grupo familiar, son los encargados de buscar la solución al conflicto, dado que no es un individuo el responsable de la transgresión; tampoco ésta se imputa sólo al individuo, se le atribuye a toda su comunidad, como afirma Urbay, citado por Polo y Ojeda, 2014, p.114): “la responsabilidad es clanil. Ahora bien, el responsable clanil es el tío materno el /alaüla/ o su sustituto. También, corresponde al responsable del clan agredido coordinar el accionar de su grupo para que se haga la debida reparación”.

En segundo lugar, la naturaleza del ejercicio de solución mediante un palabrero tiene unas características que son imposibles de reproducir mediante lo escrito (carácter dialógico, intersubjetivo plurigestionador y episódico). Además, en consonancia con la consideración anterior, son las comunidades involucradas en el conflicto las que aúnan sus voces para lograr la solución del conflicto; es decir, hombres y mujeres de uno y otro bando, con su concepción de la justicia, equidad y responsabilidad, mediante la acción pacificadora del palabrero, son quienes determinan cuál es la mejor solución y cómo se pueden armonizar las posiciones de las partes³.

Tercero, la transcripción de las normas constituiría un cambio fundamental en el sistema; cambio que dejaría por fuera a muchos de los palabrerros que han ejercido de manera responsable su labor de amigables componedores, durante miles de años. La comisión encargada de presentar a la UNESCO este patrimonio de la humanidad adoptó una solución salomónica al establecer que lo que había que salvaguardar era el sistema, pero aplicado por el palabrero (Ojeda, 2013a).

Cuarta, muy en la dirección del punto anterior, la escritura de las normas en wayuunaiki respondería más a “una tecnología de regulación, reproducción de un poder más que un medio de comunicación, innovación y

³ Hay que recalcar: quienes resuelven el conflicto, son las mismas partes que mediante el diálogo sincero reconocen las condiciones económicas y circunstanciales de cada grupo.

legibilidad, puesto que es la sociedad, no la escritura, la que decide quién, cuándo, qué, para qué y cómo se escribe y en qué lengua” (Gómez, 2014, p.72). Esta apreciación nos induce a preguntarnos: ¿para quién se transcribiría la norma? ¿Se justifica dar al traste con un sistema que ha mostrado efectividad en aras de satisfacer las exigencias de los actores de un sistema diferente que, al igual que el venezolano?, en sentir de Colmenares (2006, p. 2) “se encuentra colapsado”.

Una quinta razón se basa en las malas experiencias en la solución de los conflictos inter claniles. Cuando la justicia ordinaria ha intervenido en la solución de conflictos de la etnia, según Guzmán (1997), sus actuaciones han sido desastrosas, ya que por lo general, desconoce el contexto cultural en que se dan los problemas. La prueba más reciente está en la solución adoptada en la masacre de Portete; las consecuencias del arreglo no se han dejado esperar, porque según la norma wayúu, mientras no haya reparación e indemnización, no hay arreglo posible⁴. A los anteriores problemas de naturaleza socio-cultural hay que agregar otro de carácter puramente lingüístico.

No existe entre los usuarios de la escritura en wayuunaiki un acuerdo acerca de cuál sería el alfabeto para transcribir fonológicamente el sistema de esta lengua⁵. Evidencia esta falta de acuerdo el hecho de que algunos quisieron traducir Cien Años de Soledad de Gabriel García Márquez y el editor no aprobó la versión por los desacuerdos que se suscitaron entre los conocedores del asunto. Por otra parte, tampoco existe acuerdo acerca de cuál de los dos dialectos (arribero y abajero) del wayuunaiki es el más apropiado para transcribir fonológicamente las normas.

Por otra parte, la traducción de las normas del sistema del wayuunaiki al español conlleva, aún más, otros problemas difíciles de resolver, fuente de mayores tensiones entre los partidarios de una y otra corriente. Se podrían señalar dos problemas: primero, dado el carácter dialógico e intersubjetivo y circunstancial de la aplicación de las normas. No hay una norma fija a la cual se pudiera asignar un texto definido y decir, como en el derecho positivo

⁴ El caso de Bahía Portete, es paradigmático de la falta de coordinación entre la justicia especial y la ordinaria. Ésta, sin conocer las circunstancias propias de los sucesos, no puede entrar a dirimir un conflicto que es del resorte de la justicia especial.

⁵ Una de las seccionales del Instituto Lingüístico de Verano en Venezuela, creó un alfabeto fonológico del wayuunaiki que no ha sido reconocido por lingüistas de Colombia. La discordancia radica en el dialecto que les sirve de base.

de la justicia ordinaria, éste es el texto acordado. ¿Por quién? ¿Acaso existe una entidad capaz de codificar las normas? Segundo, una traducción no es una simple traslación de palabras de una lengua a otra; no es fácil verter la cosmovisión de un pueblo, expresada en su lengua, en el sistema de otra. Por ejemplo, en español no es adecuado preguntar por el *uso* de las personas (en la visión occidental las personas no se usan); sin embargo, se emplea el término /usar/ para referirse a seres de la naturaleza, práctica que no sucede en las lenguas indígenas, puesto que en su visión del mundo, los seres de la naturaleza no pueden usarse.

Por otra parte, hay en la lengua wayuunaiki unos términos cuya traducción implica todo un circunloquio; así el término /kainwaajirawaa/, convivencia espiritual como parte del bienestar espiritual y físico de los individuos, necesita toda una explicación acorde con la visión del hombre wayúu.

Como reflexión final acerca de la oralidad en la cultura, habría que recalcar que este término es sinónimo de palabra; que la palabra es ley para los wayúu; es símbolo de la dignidad de los hombres de bien; es recreadora de las vivencias de sus usuarios; es de la entraña del espíritu de ser wayúu.

TERRITORIO Y TENENCIA DE LA TIERRA

El concepto de territorio, está íntimamente ligado con el de cultura, adoptado, interpretado y comprendido como el lugar, ámbito o área en que se realizan todas las prácticas, quehaceres, realizaciones y manifestaciones o maneras de significar de una comunidad. Según la ley colombiana, el territorio indígena comprende: “no solo las áreas habitadas y explotadas sino también aquéllas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales” (Decretos 2001/1988 y 2164/1995).

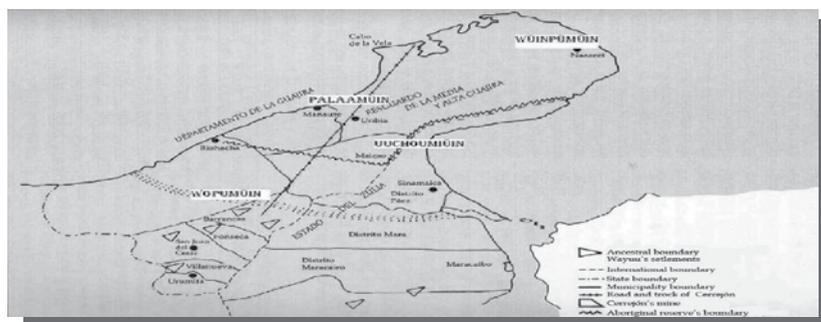
De acuerdo con esta definición ¿cuál es el ámbito territorial del pueblo wayúu? La pregunta implica varias consideraciones alusivas a la nacionalidad, regiones, sentido de pertenencia, la gobernanza territorial y relación entre cultura y territorio.

Territorio wayúu

El territorio del pueblo wayúu no está circunscrito a los 12.000 kilómetros cuadrados de la Guajira colombiana; se extiende por Venezuela en una longitud superior a 3.400 kilómetros cuadrados. Los nacidos en uno u otro lado de la frontera de los dos países tienen la nacionalidad colombiana (artículo 96 de la Carta Política de Colombia); sin embargo, para ellos, ser wayúu es el más honroso de sus títulos. Persiste en el imaginario de identidad de este pueblo. La pertenencia a la nación wayúu que le legaron sus antepasados; “su territorio ancestral y su patria pri-

migenia, es más, es su verdadera patria, hábitat y útero materno que los abrigó en su origen y les da el sustento y el sentido, como individuos y como sociedad” (Martínez y Hernández, 2005, p.58).

Figura 1. Mapa de los puntos cardinales del territorio wayúu



Fuente: Polo, 2016a, p. 42a

En el mapa de la Guajira (véase figura 3), es posible distinguir cuatro direcciones primarias; se podría decir que son los puntos cardinales para los guajiros. De éstos *wuinpümüin* y *wopümüin* son consideradas como marcadores de dos de las grandes regiones del territorio: la Alta y la Media Guajira, así: al nordeste de la península ubicamos *wuinpümüin*, palabra derivada de *wüin* “agua” y *müin* “hacia”, literalmente hacia el agua; esta región de la alta Guajira contrasta con *wopümüin*, (hacia el camino), en la parte meridional de la Guajira, más conocida como la “Baja Guajira” (Perrin, 1980, p. 49). Las otras dos direcciones son: *palamüin* (para el ‘mar’) y *uuchomiin* (uuchou cerros) el primero es hacia el mar y el segundo hacia los cerros¹.

Sitios sagrados

En la concepción de territorio, los wayúu guardan especial respeto por los sitios sagrados de la /jepira/ y la /makuira/. Dos sitios que corresponden a la oposición estructural: muerte/vida.

¹ Según el mismo (Perrin, 1980), los wayúu distinguen otras cuatro direcciones principales, y por lo tanto cuatro regiones: *jala’aalamuin* “hacia” *jala’ala* (es el nombre de la parte central y montañosa de la Guajira, *anoulümüin* “hacia la planicie” (partes bajas del noreste), *palaamüin* (literalmente hacia el mar; hacia el litoral norte y noreste), y *jasale’omuin* “hacia las dunas (coste sudeste de la península)” (p. 49).

La primera es el lugar donde reposan de manera permanente los espíritus de sus difuntos. Los informantes (narradores wayúu) de Michel Perrin (1980), la denominan “la tierra de los guajiros muertos”, “la tierra de los yoluja”, “allí, donde residen las sombras de los muertos”². Según el relato mítico, la /jepira/ se localiza en el Cabo de la Vela, zona fronteriza entre lo que se conoce como la Alta y la Media Guajira, en la dirección *palaamiin*, derivada de *pala* ‘mar’ (literalmente, hacia el mar). El jepira es una porción de tierra mítica que se introduce en las tranquilas aguas del mar Caribe.

La /makuira/ se ubica en la Alta Guajira; se caracteriza por ser un sistema montañoso de una extensión de 32 kilómetros de largo por 10 de ancho. De especial relevancia es su bosque cubierto por capas espesas de nubes de apenas 500 metros de altura; de ahí sus condiciones climáticas entre 20 y 24 grados celsius, las cuales hacen posible la abundante flora y fauna que contrasta con la inmensidad semi-desértica de la Guajira.

Dos son las bellezas naturales de la Macuira: su vista al mar Caribe como una gran ventana, y la cascada ipakiwou, (*literalmente el ojo elevado de la piedra*). Un manantial de agua fresca y cristalina que desciende desde una altura de 50 metros. Es un sitio al que se le guarda respeto por estar protegido, como todas las sabanas del territorio, por los dioses protectores de los montes y animales. Son los dioses /se’e jüü/ que intimidan a los depredadores de la fauna y flora, entre ellas, numerosas plantas medicinales.

Propiedad y tenencia de la tierra

El sentido de pertinencia de la tierra del wayúu está ligado a ese lugar donde subyace el principio /ii/; una unidad vital, fuente primigenia que “integra la historia de vida y origen de cada clan familiar materno” (Ojeda, G., 2013b, p.46). Ese lugar está asociado al territorio ancestral con fuente de agua dulce y un cementerio donde reposan los restos mortales de sus antepasados. Al ser un legado de sus ancestros este territorio se considera de propiedad colectiva de la etnia.

² Según las narraciones recogidas por Perrin (1980, p. 186) es notable la diferencia de conductas entre los habitantes de la Jepira, la de los muertos y la terrenal, la de los vivos. Mientras en la Jepira se practica la poliandria (las mujeres pueden tener muchos maridos), la mujer es “móvil y emprendedora” mientras el hombre permanece inmóvil, en la terrenal se practica la poligamia y es el hombre quien se desplaza a través del territorio.

Para los wayúu el sentido de propiedad colectiva de la tierra no es óbice para que hagan un uso individual de la tierra. La propiedad colectiva de sus tierras está protegida por el artículo 63 de la Constitución del 91 que establece: “[...] las tierras comunales de los grupos étnicos, las tierras de los resguardos [...] son inalienables, imprescriptibles e inembargables”. Norma que ha impedido que muchos de sus paradisiacos parajes hayan llegado a engrosar los negocios de inescrupulosos comerciantes de tierras. No obstante, a pesar del principio constitucional en la media guajira al lado de la carretera que conduce a Maicao, cerca de Riohacha, muchos terrenos han pasado a manos de particulares con la complacencia de las autoridades.

Dado el carácter comunal de los terrenos donde se asientan las familias wayúu, estos son heredados por los hijos uterinos del clan familiar para que hagan uso de los mismos, sin la posibilidad de venderlos porque son de la familia o de las comunidades. Por eso no existen escrituras de estos terrenos; la cercanía a las fuentes de agua dulce y a un cementerio donde reposan los restos de sus familiares son los indicios de la pertenencia a un determinado clan familiar. Empero, en la actualidad hay muchos problemas de tierra entre quienes son los fundadores de los asentamientos y quienes llegaron después y fueron admitidos por los primeros habitantes del sitio; es el problema de los achones o personas admitidas por los pobladores originales de un asentamiento. Con éstos se presentan conflictos que, en no pocas ocasiones, la justicia ordinaria ha pretendido resolver sin tener elementos culturales de juicio para adoptar decisiones ajustadas en derecho y a la realidad cultural de sus habitantes³.

Para resolver estos problemas, algunos antropólogos han considerado que la respuesta a la pregunta ¿en dónde están los restos de tus antepasados? revela la pertenencia de un determinado miembro de la etnia a un territorio. Así lo sostienen Martínez y Hernández (2005, p.116) “[...] es el territorio de sus ancestros, de sus padres y abuelos. Es el único espacio que realmente le pertenece porque es el territorio que recibió de sus ancestros [...]”.

³ Los problemas de tierras, son una de las principales fuentes de conflictos, no sólo entre indígenas sino entre éstos y los alijunas. La resolución de los conflictos entre indígena le corresponde a la jurisdicción especial indígena con base en la sentencia de la Corte Constitucional que no limita su poder a los problemas de tierras y derecho privado.

Sin embargo, los coordinadores del PES consideran que esta concepción ha creado más problemas que los que resuelve. Porque en los cementerios actuales están enterrados miembros de los asentamientos que no fueron los primigenios, quienes llegaron después y a los cuales, por solidaridad, los fundadores les permitieron enterrar sus muertos en su cementerio. En contraposición, algunos investigadores de la cultura han adoptado como principio de solución de conflictos el principio ii (fuente de agua viva), sostienen que los asentamientos, las rancherías, se efectuaron a partir del descubrimiento de fuentes de agua dulce. Por ende, quienes las encontraron son en verdad los primeros habitantes de las rancherías y no quienes llegaron después. En este sentido es necesario referenciar las investigaciones del pütchípü'üi Odilón Montiel quien ha localizado e identificado varias fuentes de agua (ojos de agua) en donde se asentaron grupos de wayúu.

Por otra parte, además, de las conocidas zonas en que se divide a la Guajira (alta, media y baja) donde mayoritariamente viven los wayúu, el Estado ha creado las unidades territoriales llamadas resguardos. Impone así en el territorio una práctica colonial estatuida por los españoles para contener el ímpetu guerrero de algunos aborígenes en el país. En la actualidad, hay en la Guajira 14 resguardos creados por decreto. Son entidades territoriales que contrastan con las tradicionales entidades constituidas por clanes o familias. La imposición de esta entidad territorial está creando más problemas que los que pretendía resolver; ya que se ha querido instalar la figura del gobernador; del resguardo y con una organización completamente ajena a la tradición y cultura wayúu.

Territorio y fuero especial indígena

Desde la óptica jurídica, la noción de territorio es un elemento básico para determinar la competencia de la jurisdicción indígena consagrada en el artículo 246 de la Constitución política de Colombia. Según la sentencia T-496 de 1996 de la Corte Constitucional los indígenas gozan de fuero, cuyos límites están determinados por:

[...] dos elementos : uno de carácter personal con el que se permite señalar que el individuo debe ser juzgado de acuerdo con las normas y las autoridades de su propia comunidad y **uno de carácter geográfico** que permite que cada comunidad pueda juzgar las conductas que tengan ocurrencia dentro de su territorio, de acuerdo con sus propias normas. La distinción es importante,

porque, algunas veces, se atiende al fuero personal, o al fuero territorial, indistintamente, para determinar la competencia (Negrita añadida por el autor).

No obstante, para entender lo que implica la variable geográfica hay que tener presente una interpretación de territorio basada en la definición de los decretos 2001 de 1988, 2164 de 1995 y 2655 de 1998. Además, esta concepción de territorio se fundamenta en la sentencia T-661 de 2015 de la Corte Constitucional:

Se entiende por territorios indígenas las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena y aquellas que, aunque las no poseídas en esa forma, constituyen ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales.

En consonancia, en la noción jurídica de territorio hay que incluir el ejercicio de las actividades económicas y culturales en áreas que están fuera de los límites de los asignados en la figura jurídica de los resguardos. De consuno poblaciones como Riohacha y Maicao, son territorio wayúu por cuanto son áreas de las *actividades económicas y culturales* de esta etnia.

A partir del corolario anterior es necesario que los administradores de la justicia ordinaria (jueces, fiscales, procuradores) lo tengan en cuenta para dirimir sus respectivas competencias en cuanto a este componente de la jurisdicción especial wayúu, en consonancia con el principio establecido por la Corte Constitucional, la cual determina que el factor geográfico es un elemento determinante en la aplicación del fuero indígena. A este respecto, el fiscal en la directriz (Fiscalía General de la Nación, 2016, p.2), determina: “se debe considerar una noción amplia de territorio en el cual las zonas de interés cultural también hacen parte de las áreas pertenecientes a la comunidad indígena”.

ASPECTOS DE LA COORDINACION INTERJURISDICCIONAL

El artículo 246 de la Constitución Política de Colombia crea las jurisdicciones especiales indígenas (JEI) y ordena al legislador establecer las formas de coordinación con la justicia nacional ordinaria (JEN). Ante la falta de esta ley¹, muchos fiscales, jueces e incluso magistrados han considerado que las JEI no existían y, por tanto, tampoco tenían facultades jurisdiccionales. Por eso, han desconocido la competencia de las autoridades aborígenes del país. De ahí que muchas de las conquistas logradas por éstas hayan sido vía tutelas², falladas por la Corte Constitucional.

Disposiciones legales sobre la coordinación

La Corte Constitucional, complementada con las leyes y tratados que conforman el bloque constitucionalidad, y los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Colombia, ha sido la encargada de crear

¹ Se han presentado al Congreso tres proyectos de ley por el senador Jesús Piñacué en los años 2000, 2001 y 2003; este último apareció en la Gaceta del Congreso después de haber sido aprobado en primer debate con ponencia del senador Carlos Gaviria. No obstante, fue retirado a solicitud de los ponentes en espera de las consultas al Consejo Superior de la Judicatura. (Arbeláez, 2004)

² En la obra de Esther Sánchez (2001) se demuestra cómo la tutela ha sido el mecanismo que los pueblos indígenas han empleado para hacer valer la competencia que, por jurisdicción consagrada en la Constitución, le es propia.

los mecanismos que permiten implementar las JEI. Así la sentencia T-552 de 2003 señala que “la ausencia de Ley de Coordinación no es óbice para la procedencia de la jurisdicción indígena”; es decir, la inexistencia de la ley no es impedimento para que fiscales y jueces no coordinen con las autoridades aborígenes³. Amén de esta y otras sentencias, es conveniente señalar lo estipulado por la Corte en la sentencia T-239 de 2002:

Es un hecho comprobado que la autonomía de la jurisdicción indígena está en desarrollo, y, como tal, no cuenta con los instrumentos físicos, educativos, divulgativos [...] Por ello, es obligación del Estado, a través de las autoridades (Ministerio del Interior, de Justicia, Inpec) y de la jurisdicción ordinaria, **convertir en realidad tal autonomía**, a través de la colaboración permanente, con el fin de que la jurisdicción indígena incipiente en ciertos aspectos, pueda avanzar en su consolidación (negra añadida por el autor).

Con base en estas y otras sentencias, el Consejo Superior de la Judicatura ha expedido los Acuerdos PSAA 12-9614 de 2012 y PSAA 139616 de 2013 por los cuales se crea la Comisión de Coordinación Nacional de la jurisdicción indígena y el sistema judicial nacional (COCOIN), con el fin de que:

En el nivel nacional y local se deberá avanzar en mecanismos de interlocución orientados al diálogo intercultural integral e interinstitucional con el propósito de materializar el derecho a la justicia propia y a la coordinación inter-jurisdiccional, a partir de su composición inter-institucional e intercultural (Izquierdo, 2017, p. 1)

La acción de coordinación

Ahora bien, ¿qué es la coordinación? El Consejo Superior de la Judicatura por intermedio de la Escuela Rodrigo Lara Bonilla (ERLB) ha tomado la iniciativa de programar seminarios de capacitación intercultural⁴. En uno de sus módulos define de la siguiente manera qué es coordinación:

³ La sentencia 552 del 2003 define claramente cuáles son los elementos de la jurisdicción indígena, sus competencias, el principio de legalidad en la jurisdicción indígena.

⁴ Esta actividad está enmarcada en el proyecto “Apoyo a la Coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y la Jurisdicción indígena”, financiado por el BID. Este consta de cinco componentes: módulo de capacitación intercultural para la Escuela Judicial; elaboración del Atlas de la jurisdicción especial indígena; estudios y consultas para apoyar la gestión de la JEI: un taller regional (nacional); y publicidad y registro de los sistemas jurídicos CSJ y ONIC (2006).

La coordinación interjurisdiccional es un procedimiento judicial de oficio o de parte que permite de manera intercultural que los jueces, magistrados de la República y autoridades indígenas entre sí se apoyen, consulten, coordinen, cooperen y actúen en ejercicio respetuoso de los principios de la administración de justicia cuando un individuo que cometió un acto jurídico fuera de territorio se auto-identifica como indígena o un no indígena lo comete contra persona o interés indígena, dentro o fuera del territorio indígena” (CSJ y EJRLB, 2011) p. 7).

En esta definición se identifica, de modo general, los factores establecidos por la Corte Constitucional en sus sentencias T-617 de 2010 y T-196 de 2015, relativos a lo personal o subjetivo, un indígena; territorial o geográfico, dentro o fuera de su territorio; lo institucional, autoridades indígenas; y lo objetivo, acto jurídico.

En relación con este último factor, la Corte Constitucional en la tutela T-617/2010) antes citada ha distinguido si el daño es entre un indígena y un alijuna o entre un indígena y otro indígena. En el primer caso, se puede hablar de una competencia compartida en que es ineludible la coordinación entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción especial wayúu. Del mismo modo, la sentencia de la Corte T-496 de 1996 es fundamental en esta materia cuando establece:

Si la acción típica es cometida por miembros de pueblos indígenas dentro de su territorio, en virtud de consideraciones territoriales y personales, las autoridades indígenas son las llamadas a ejercer la función jurisdiccional. Si por el contrario, un indígena incurre en conducta delictiva, afectando a quien no es miembro de su comunidad por fuera del ámbito geográfico del resguardo, el juez puede enfrentar múltiples situaciones: cuando la conducta del indígena sólo es sancionada por el ordenamiento nacional, en principio los jueces de la República son los competentes para conocer el caso; pero como se encuentra ante un individuo de otra comunidad cultural, tienen el deber de determinar si el sujeto agresor entendía, al momento de cometer el ilícito, que su conducta era realmente negativa, para efectos de reconocerle o no el derecho al fuero, fuero indígena.

En relación con estos factores, la Fiscalía General de la Nación, mediante la Directiva 0012 de (2016, p. 3) afirma: “se debe examinar con detenimiento el elemento institucional”; es decir, si existen autoridades competentes, procedimientos propios y la existencia de un concepto de nocividad social, conforme a las concepciones culturales de la etnia. En cambio, en el segundo caso, la competencia, por fuero, le corresponde únicamente a la jurisdicción especial wayúu; con excepción de los delitos de desaparición forzada (cfr.

sentencia T-449 de 2013 de la Corte Constitucional); los delitos de narcotráfico o estupefacientes mediante la sentencia 34461 de la Corte Suprema de Justicia también caen bajo la jurisdicción especial indígena, en contravía de una sentencia anterior del Consejo Superior de la Judicatura.

En relación con las restricciones a la autonomía de la Jurisdicción indígena, éstas serán admisibles solo cuando se cumplan las siguientes condiciones restrictivas: que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés superior; que se trate de una medida menos agravante para la autonomía (CC. T-349 de 1996).

Entonces, hay que recalcar la expresión, “colaboración permanente”; práctica que se deberá buscar para alcanzar “la cooperación, solidaridad y autonomía judicial entre sistemas jurídicos sin distinción jerárquica o territorial, de acuerdo con las formas de coordinación que cada pueblo tiene con arreglo a sus costumbres” (CC. T-349/96, p. 7).

Por otra parte, el decreto 1593 del 2014 atinente al régimen especial para el funcionamiento de los territorios indígenas en sus artículos 95 y 96 sobre el reconocimiento, respeto, alcance y apoyo a la jurisdicción especial, establece de manera taxativa, la obligación de los operadores judiciales de “reconocer y respetar la facultad que tienen las autoridades de los pueblos indígenas [...] de ejercer de manera preferente la propia jurisdicción” (art.95) y “brindar el apoyo necesario para que las autoridades indígenas puedan desempeñar las funciones propias de su jurisdicción” (art.96). De pasada, conviene acotar que en el plan de trabajo propuesto para la Comisión Nacional de Coordinación interjurisdiccional, la aplicación de este decreto constituye uno de los puntos fundamentales.

Con base en estas directrices es plausible señalar que existen los elementos conceptuales necesarios que permitan a los operadores judiciales emprender y concretar un diálogo fructífero con su contraparte wayúu, el cual, a través del conocimiento de la cultura de esta etnia, conduzca a una justa aplicación de la justicia en el territorio.

De este modo, es plausible implementar la propuesta de impulso a la coordinación (izquierdo, 2017); para ello sería conveniente hacer un diagnóstico del estado de la justicia propia y la apertura de un proceso de fortalecimiento interno de las autoridades tradicionales y morales de la etnia wayúu. Son dos grandes tareas que la JAPM debe emprender este año.

INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA Y EL SISTEMA NORMATIVO WAYÚU

Esta revisión bibliográfica se enmarca en el proyecto de investigación: “el sustento cultural y ancestral del sistema normativo wayúu”, cuyo objetivo es interpretar y comprender el sistema de normas que rigen a los wayúu mediante la investigación de los valores culturales que lo sustentan. Antes de entrar en contacto directo con las manifestaciones y personal de la etnia se ha considerado pertinente hacer una búsqueda un tanto acrítica y provisional acerca de lo que se ha dicho, desde principios de este siglo, en relación con el objeto de esa investigación.

Se pretende, con esta documentación previa, de que quienes estudien la cultura y el sistema normativo wayúu accedan rápidamente a fuentes que están dispersas en los diferentes libros, artículos y ensayos sobre esta materia. Claro que se ha pensado en enmarcarla en el contexto general de la cultura y de las concepciones jurídicas.

Para clasificar esta ingente cantidad de material de estudio e investigación, se ha adoptado los criterios empleados por la docente Ortiz (2011) de la Universidad del Rosario para catalogar su material; pero, a diferencia del trabajo de los investigadores rosarinos, esta clasificación de los elementos encontrados está limitada al siglo XXI; además, se ha agregado la categoría: estudios e investigaciones jurídicas. En síntesis, las categorías son las siguientes:

1. Investigaciones y estudios derivados de la propia mirada de los wayúu acerca de sí mismos.
2. Investigaciones y estudios de cultores de las ciencias sociales

Normas, investigaciones y estudios de carácter jurídico

Antes de empezar a enlistar y reseñar de manera breve cada una de las obras de cada una de estas tres categorías conviene unas observaciones generales sobre el carácter de las fuentes, empezando por las de los cultores de las ciencias sociales.

Comparados con las de la década de los noventa, durante este siglo XXI, los estudios de los investigadores de las ciencias sociales han disminuido; en esa década, a partir de los artículos 6°, 7°, 246 de la Constitución de 1991, los estudios sobre la lengua y la cultura wayúu gozaron de cierto auge. De hecho, se trata de factores políticos que han incidido sobre la vida de los indígenas y de la nación como totalidad.

En contraste, en este siglo se observa un resurgir de los estudios de los propios wayúu, con miras a visibilizar su cultura y crear un proyecto de salvaguardia de su sistema de normas jurídicas, su cultura y territorio; una actividad que concluyó con la aprobación de la resolución No. 2733 del 2009, emanada del Ministerio de Cultura, del “plan de salvaguardia del sistema normativo wayúu aplicado por el palabrero” y que la UNESCO, en el 2010, lo incluyera en la “lista representativa de patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad”.

Por otra parte, en relación con los estudios jurídicos hay que considerar dos subcategorías: las fuentes sobre el sistema jurídico wayúu, cuyo objetivo es explicar el sistema en sí y su relación con el sistema de la justicia ordinaria; y los referentes conceptuales del derecho atinentes a la existencia y aplicación de estos sistemas propios o consuetudinarios de los pueblos indígenas, tanto en Colombia como en América latina.

Teniendo en cuenta los criterios esbozados, a continuación se reseñan las diferentes fuentes analizadas.

Fuentes subjetivas sobre el ser wayúu

Por fuentes subjetivas se entiende la manera como los propios wayúu se ven a sí mismos; fuentes que se derivan de su experiencia como miembros

de la etnia. Para ordenarlas se han establecido las siguientes categorías: 1) Trabajos preparatorios para la solicitud ante la UNESCO; 2) Trabajos del Centro de estudios étnicos de Uribia; 3) Los estudios de investigadores de ancestro wayúu; 4) Los trabajos de investigadores venezolanos.

Trabajos preparatorios para la solicitud ante la UNESCO.

Entre las fuentes que, de acuerdo con el grupo de investigadores de la Universidad del Rosario en el proyecto “Dijo usted, indio”, (Ortiz, 2011), se denominan miradas subjetivas internas, se dispone de los estudios preparatorios realizados por los gestores, miembros de la etnia, para sustentar la solicitud a la UNESCO con miras a elevar al palabrero y al sistema normativo que lo practica a la categoría de “bien Inmaterial de la humanidad”. Distinción que le fue concedida en el año 2010. La exposición de motivos de la resolución de la UNESCO, muestra cómo la argumentación presentada revela datos desconocidos por los académicos. ¿Qué obras hay a este respecto? Entre otras, están: Ojeda, (2013a, 2013b, 2013c, 2008), López (2013) y Fernández (2013).

Guillermo Ojeda (2013a, 2013b, 2008).

Ojeda (2013a), expone cuáles son los factores que debe cubrir un “plan de Salvaguardia del sistema normativo Wayúu aplicado por el palabrero”. Su exposición consta de 8 apartados. Para los fines de este estudio, el apartado cuarto sobre el umbral mítico del sistema normativo, la descripción del sistema y las expresiones asociadas a la manifestación, como son la lengua, la espiritualidad, el territorio y la economía tradicional, se constituyen en una periscopio que podría servir de eje y guía de este proceso investigativo. Ojeda pone punto final a su exposición con el siguiente párrafo:

Sabemos que nuestro pensamiento es una opción de vida para la humanidad, puesto que guardamos un profundo respeto a la MADRETIERRA en cuya circularidad reconocemos el valor sagrado de la vida en todas sus formas y manifestaciones” (Ojeda, 2008, p. 101).

Este texto, de Ojeda, había sido acogido ya por el Ministerio de Cultura en la Resolución 2733 publicada en el Diario Oficial de marzo del 2010. En ésta, cabe resaltar la formulación de varios proyectos de investigación tales como: La memoria oral e intangible de la nación wayúu; el fortalecimiento

del sistema oral y escritural del wayunaiki; la mujer ouutsü y la medicina tradicional; la capacitación intercultural de los palabreros; los diálogos inter-generacionales; la creación de la escuela de juegos, música, instrumentos y danzas tradicionales de la etnia; premios y estímulos a la creación etnográfica y la catedra del sistema normativo wayúu.

Un estudio y seguimiento a estos proyectos no sólo sería un insumo para cualquier investigación que tenga por objeto la cultura de la etnia y sus manifestaciones, sino un medio para llegar a una mayor comprensión de la cultura de esta etnia.

Ojeda (2013b), también es autor del opúsculo, contexto social y lingüístico de la mujer Ouutsü autoridad espiritual Wayúu. Después de un recorrido por las raíces ancestrales, el territorio ancestral, el origen mítico del ser wayúu, el wayunaiki como lengua materna, la organización social y la mujer wayúu, el gestor cultural de la Junta de palabreros se centra en la mujer ouutsü, concebida como una “imagen central de la comunidad puesto que ella conserva los atributos especiales para comunicarse con el mundo natural y sobrenatural (Ojeda, 2013b, p. 42).

No obstante, el espacio reservado a la mujer ouutsü no puede verse desligado del conjunto de elementos que constituyen la identidad, espiritualidad, los rituales y ceremonias y medicina tradicional de la etnia; en particular, del sistema normativo wayúu aplicado por el palabrero. En esta obra como en la anterior, Ojeda resalta la espiritualidad del pueblo wayúu.

Previo a los trabajos anteriores, Ojeda (2008), había escrito el libro “Universo wayúu”, en que describe el ámbito cultural que aún pervive en las creencias y tradiciones de la etnia wayúu” (p. 7). Por las páginas de este texto desfilan: el territorio wayúu con sus asentamientos y viviendas, las costumbres, las creencias, la organización social con sus clanes, autoridades e instituciones, los ritos y las prácticas tradicionales de la danza, los deportes y otras actividades del quehacer diario de los wayúu. Es una obra de obligada consulta para quienes deseen comprender el diario quehacer de los miembros de este pueblo.

Una segunda clase de documentos que pueden clasificar en esta subcategoría, son los trabajos publicados en los números 3 y 6 del periódico El Palabrero. Estos son: el palabrero como restaurador de paz, pastor de respeto de

López-Hernández; el Consejo Nacional de patrimonio cultural de Colombia (CNPC) aprueba en plenaria el Plan especial de Salvaguardia del sistema normativo Wayúu de Ana Delia Fernández; La mujer wayúu. En el círculo sagrado de la vida y el sueño trenzado de Guillermo Ojeda.

López-Hernández Miguel Ángel “epieyüu” (2013)

El artículo de López-Hernández (2013) sobre el palabrero presenta los diferentes matices que adornan a esta figura moral de la etnia: su uso de la palabra, sus saberes, su diplomacia, su conocimiento de la naturaleza humana, su respeto por la dignidad e integridad de las personas (ver pp.5 y 6). Es una sugestiva presentación de este personaje central del sistema normativo wayúu.

Ana Delia Fernández (2013).

Fernández (2013), directora del periódico El Palabrero, hace un recuento de cuáles son los elementos constitutivos de ese patrimonio inmaterial que le corresponde defender y cuidar al Consejo Nacional de patrimonio cultural, en general, y la Junta de palabrerros de Maicao. Este documento se constituye en plan de trabajo e investigación sobre los diferentes aspectos de la cultura, territorio, economía y organización social. Se destaca las intervenciones de varios antropólogos y gestores culturales acerca de la naturaleza del plan de salvaguardia (pp. 9-14).

Guillermo Ojeda (2013c).

Igualmente, Ojeda (2013c), en líneas generales, reproduce los principales apartes del opúsculo publicado con el mismo título, ya referido como Ojeda (2013b). Es una juiciosa síntesis de las ideas y nociones del opúsculo del mismo nombre.

Los estudios del Centro de Estudios Étnicos.

Los trabajos del Centro de Estudios Étnicos de la Institución educativa San José de Uribia, fueron compilados por Alfonso Flórez (2010) con el título Creencias, ritos y costumbres wayúu, en el cual se consignan las investigaciones sobre ritos y lugares sagrados; el encierro por sueño en la cultura wayúu; el gran paso de niña a mujer (la pubertad),, la lania y su significado

(contra); la vejez y los sueños; papel que desempeña la mujer en la cultura wayúu; matrimonio wayúu; la muerte en el pueblo wayúu, (paso a la segunda vida); la exhumación wayúu, como homenaje póstumo a nuestro seres queridos; el chinchorro (süi) patrimonio cultural de la etnia wayúu; platos típicos wayúu; rescate de los instrumentos musicales wayúu, para fomentar la recreación y; medicina tradicional del wayúu. Son trabajos de investigación de campo realizados por jóvenes investigadoras, las cuales nos dan una visión de la cultura actual de esta etnia. La obra constituye un abanico de aspectos sobre la cultura wayúu que, a pesar de la formación novel de las investigadoras, constituye un buen insumo para posteriores investigaciones sobre la cultura wayúu.

Estudios de investigadores de ascendencia wayúu.

En el grupo de investigadores con ancestros wayúu, se pueden clasificar los trabajos del antropólogo Weidler Guerra (2002, el filósofo, y los abogados Simón Martínez y Ángel Hernández (2005), la educadora Olga Mejía (2001) y el poeta Vito Apüshana (2010). Ellos, a diferencia de los anteriores, escriben sus artículos desde la perspectiva de sus propias concepciones antropológicas antes que con la mirada del wayúu,

Weidler Guerra (2002, 2007).

En el libro de Guerra, *La disputa y la palabra. La Ley en la sociedad Wayúu*, el antropólogo, de descendencia indígena wayúu, presenta una visión subjetiva de su cultura, bajo los parámetros occidentales que adquirió con su formación profesional [...] sin duda uno de los mejores trabajos sobre la materia (Ortiz, 2011, p. 15). Este libro sobre el ser wayúu, es uno de los referentes clásicos acerca del ser de estos indígenas: sus costumbres, su manera peculiar de administrar justicia mediante el palabrero, erigido en la autoridad moral de la etnia, paladín de la palabra y de su lengua, el wayunaiki.

Asimismo, Guerra, en el artículo publicado en Fronesis en el 2007 sobre los Conflictos *intefamiliares Wayúu*, recoge y recalca puntos de vista sobre la resolución de conflictos, la actuación y eficacia del palabrero como mediador en la solución de los mismos, así como sobre la organización social y los problema que enfrentan ante los nuevos hechos producto de la legislación nacional.

Simón Martínez y Ángel Hernández (2005).

Martínez y Hernández (2005) con el auxilio del Fondo Mixto para la promoción de la cultura de la Guajira, son los autores del libro *Territorio y Ley en la Sociedad wayúu*. Se propusieron a profundizar en la noción de territorio para los wayúu y la incidencia de ésta en su propia ley ancestral. Inician su obra definiendo los lineamientos teóricos de las nociones de espacio, tiempo, territorio, cultura y ley para señalar los aspectos más importantes de la legislación colombiana en relación con la cultura y territorio de los pueblos indígenas. y compararlos con los respectivos conceptos vigentes en la legislación colombiana. A pesar de la ascendencia wayúu de los tratadistas prevalece en ellos su visión del derecho occidental y la visión del país nacional.

Olga Mejía (2001).

La especialista en educación sexual Olga Mejía, producto de su trabajo de grado, nos ilustra sobre la sexualidad expresada en los mitos, leyendas y tradiciones wayúu. Su objetivo es analizarlos y compararlos con los hechos socio- culturales de la propia etnia (p.16). El cuerpo del trabajo es fruto del trabajo de campo realizado en la alta Guajira y de la recopilación de mitos y leyendas de Michel Perrin (1980 y 1979) y Ramón Paz Ipuana (1972), principalmente.

Vito Apüshana (2010).

La poesía, como expresión de las vivencias del hombre, se recoge en la obra poética de Vito Apüshana (seudónimo de Miguel Ángel López). Sus poemas tales como: *Somos pastores, De alaiila de Toolünare, Wayúu II, Walashi, Fieru mma, Hombre mujer, vivir y morir, Raíces, Espanto de olores fuertes, Miedo alijuna*, entre otros, están dedicados a los ancestros /y sus rostros en los vivos.../ a las voces que nos dicen (Apüshana, 2010). En relación con el aporte de Apushana a la comprensión de su cultura, Juan Sanchez, en la sección del libro *En las hondonadas maternas de la piel* escribe:

[...] el poeta consigue una visión singular de su propia cultura, distante sí de la ranchería, pero no lo suficiente como para perder contacto con la tradición. Desde el cerro de Rhumaa, logra esa visión periférica, ese lente ubicuo entre la objetividad y la ironía (Apüshana, 2010, p. 21).

Trabajos de investigadores venezolanos.

Del lado de los wayúu ubicados en la Guajira venezolana, es justo reseñar los artículos de Pocaterra (2006; 2008) y Montiel (2013); el primero es un lingüista wayúu de la etnia wayúu y la segunda una educadora antropóloga.

Jorge Pocaterra (2006, 2008).

Pocaterra transcribe del wayunaiki, su lengua materna, una serie de mitos y leyendas de la etnia; analiza el discurso inmerso en éstos para deducir cómo los principios de igualdad, solidaridad y justicia son la base de la organización y convivencia de los wayúu. Como elemento básico de la actuación, relación y conocimiento entre sus miembros coloca la palabra. Asimismo, Pocaterra es traductor de cuentos wayúu, recogida en el libro “*Cuentos de los abuelos*”, publicado por el Ministerio de Cultura de Venezuela. Una cartilla para uso de las escuelas y familias wayúu.

Montiel Edixa (2013).

A partir de la antropología social, la profesora Montiel Edixa (2013), en su trabajo de grado sobre *Negociación y manejo de conflictos en la escuela wayúu*, presenta una visión de cómo con la metodología del palabrero es posible solucionar problemas en la escuela. Analiza e interpreta el oficio del palabrero o putchipü'u y concluye que su práctica revaloriza el poder de la palabra oral y el manejo del discurso persuasivo. El trabajo de la tesista tiene el valor de ser una praxis (teoría y práctica) de la negociación en la etnia wayúu; máxime que es el fruto directo de su contacto con sus ancestros.

Aportes de antropólogos e investigadores de las ciencias sociales y humanas

A pesar de que la etnia wayúu es uno de los grupos indígenas más estudiados, en una revisión bibliográfica actualizada, 16 años hacia atrás, se percibe una disminución de los estudios e investigaciones de antropólogos, etnólogos, sociólogos y lingüistas, en comparación con la década de los noventa 90 en que publicaron numerosos estudios sobre la etnia y su lengua; tal vez, acicateados por los artículos 7° y 10° de la Constitución de 1991 que “[...] reconoce la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana”

(art. 7°) y que [...] “las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también (lenguas) oficiales en su territorio” (art.10°).

Ahora bien, del estudio bibliográfico de la investigadora de la Universidad del Rosario (Ortíz, 2011), sólo se han referenciado dos obras: la ya citada en la sección anterior de Guerra (2002) y el libro del antropólogo social Vladimir Daza (2002); éste, mediante fotografías logra mostrar la capacidad adaptativa del grupo ante los embates de la cultura occidental. De este modo, hay que referenciar otra obra de Daza (2005) intitulada *Los guajiros “hijos de Dios y de la Constitución”*, publicada por el Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes Guajiras.

Investigaciones en la Universidad Nacional de Colombia.

En la Universidad Nacional de Colombia se han publicado tres investigaciones:

1. García y Montero (2005). Una tendencia para pensar e investigar. Experiencia de investigación con una comunidad indígena Wayúu.
2. García. C. y Montero, M. (2005). Un intento por encontrarnos. kurtchepen, escenario wayúu: trabajo de campo de la directora de trabajo social de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional.
3. Mejía, Paola (2011), del posgrado en lingüística de la Universidad Nacional en su tesis Situación sociolingüística del Wayuunaiki: Ranchería el Pasito.

La primera es un informe sobre los resultados de la investigación de la segunda referencia. El estudio se derivó de la convivencia con una gran familia wayúu. Esta estancia en la etnia les permitió establecer la composición y tipología de la familia, los mitos, ritos, creencias y procesos de socialización. Además, destacan la magia de la palabra en dos formas culturales: el manejo de los conflictos mediante la intervención de los “palabrereros”, y la figura de la “piache” que comunica la palabra de los espíritus. También hay que anotar que según la opinión de los gestores culturales de la etnia, el piache es una figura espuria de la cultura.

Por otra parte, en la segunda referencia, con el título “una forma de conocer” los investigadores proponen una metodología que está en el centro

de la investigación arriba mencionada que postula: para entender el sistema normativo de la etnia “es necesario comprender su visión, sus vivencias, sus usos y costumbres, que no concebimos por no percibir los principios básicos que las han estructurado” (García y Montero, 2005, p. 176).

El aporte sociolingüístico de la lingüista Paola Mejía, muestra cuál es el grado de vitalidad de la lengua wayuunaiki, dado su contacto con el español. Pretende dibujar un perfil sociolingüístico que “evidencien el funcionamiento y estabilidad de la lengua indígena dentro de la comunidad de habla wayúu”. Un estudio que señala la necesidad de que la educación de los niños wayúu sea, en verdad, bilingüe.

Estudios de investigadores de ciencias sociales.

Otras contribuciones de investigadores de ciencias sociales, son los trabajos de Clavijo (2008), Fandiño (2013), Velásquez y Quintero (2013), Polo y Ojeda (2014), Polo, (2016a, 2017), Mejía (2001), Pontón (2014), Amaris y Cepeda (2005), Salcedo-Ramos (2013), Pérez (2000), Minambiente (2008). Aportes venezolanos se ubican las siguientes fuentes: Alarcón (2009), Carrasquero y Finol (2012), Donado (2007) y Montiel (2013).

Olivia Clavijo (2008).

En el trabajo intitulado “*Plan nacional de cultura en la comunidad wayúu del Municipio de Uribia*”, la señora Olivia Clavijo se propone “indagar los requerimientos culturales del pueblo wayúu asentado en el municipio de Uribia y sobre su articulación con las políticas promovidas por el Estado colombiano”.

Yolanda Fandiño (2013).

Fandiño (2013), muestra cómo la lengua wayuunaiki y el etno-bilingüismo no han sido valorados como lo ordena la Constitución de 1991. La primera es la manifestación más identitaria de un pueblo; la segunda, es una necesidad de que el pueblo acceda al saber mediante el uso de su lengua, como la herramienta más acorde con su cosmogonía; y que el aprendizaje del español permita a los niños wayúu desenvolverse en el contexto socio-económico que les toca vivir.

Cris Velásquez y Edward Quintero (2014).

El artículo “La conciliación en el sistema normativo wayúu como expresión de poder de la palabra y la retórica mediada por el putchipu’u o palabrero”, de los jóvenes estudiantes Velásquez y Quintero (2014), de la Universidad Externado de Colombia, es el producto de su experiencia de convivir con estos restauradores de la paz de la etnia. Su objetivo es mostrar cómo el palabrero, mediante el uso de las palabras y estrategias retóricas, concilia los conflictos entre los miembros.

En este orden de ideas, podría decirse que es un material que induce a un mejor conocimiento de esta institución del sistema normativo wayúu.

Nicolás Polo y Guillermo Ojeda (2014).

En Polo y Ojeda (2014), se muestra cuáles son los pilares de esta cultura milenaria: el sistema normativo, su sistema propio de derechos; el putchü’üi, guardián del sistema y restaurador de la paz en la etnia; la mujer outsüü, pilar espiritual; y la lengua, el wayunaiki, una de las lenguas aborígenes. El país con mayor número de hablantes. Los autores se proponen visibilizar aspectos de la cultura y sistema con miras a colaborar en su protección como lo manda la Constitución Política del Colombia (p. 109).

Nicolás Polo (2016a, 2016b).

Polo, (2016a) en el artículo *Pilares y valores de la cultura wayúu*, define cada uno de los fundamentos del sistema normativo wayúu; entre otros, el carácter sagrado de la vida y la integridad de la persona, el valor de la palabra, la solidaridad y reciprocidad. Gran parte del material del módulo intercultural sobre el sistema normativo wayúu, es reproducción de lo consignado en este artículo. Al igual que en la anterior referencia, el autor pretende hacer visible los aspectos de la cultura y del sistema de normas de los wayúu.

En la revista *Civilizar* de la Universidad Sergio Arboleda, Polo, (2016b) publica el artículo *Reparación y reconciliación en el sistema normativo wayúu*. El objetivo es demostrar cómo se aplica justicia en la etnia sin tener que recurrir a penas privativas de la libertad, cómo la concepción de responsabilidad recae en el grupo clanil y no en el individuo, y por último, cómo mediante la reconciliación, se restaura la armonía rota por la agresión de un miembro de la familia.

Esther Sánchez (coord), (2010).

El Centro de Memoria Histórico ha querido visibilizar uno de los hechos que más han conmovido la cotidianidad del pueblo wayúu: la masacre de cuatro mujeres en Bahía Portete. Con esta masacre, los paramilitares querían destruir uno de los valores más sagrados de la etnia y uno de los pilares de su cultura, sus mujeres. Un crimen horrendo que los narcotraficantes, en su deseo de quedarse con el territorio, quisieron hacer pasar como el resultado de venganzas entre dos clanes. El informe Sánchez (coord.) (2010), es un espacio que permite tener una visión del contexto social en que se cometió tal execrable hecho.

Elizabeth Pontón (2014).

En el artículo de Pontón (2014), *crítica las normas institucionales de reparación a víctimas indígenas. Caso de Análisis: el pueblo Wayúu*, considera que la injerencia de la justicia ordinaria en la solución propuesta para el caso de la masacre de Portete no fue la más acertada, dado que, como sostiene Urbay, la pena de cárcel y posterior extradición de uno de los responsables del evento conduce a la impunidad, pues sólo la reparación y compensación son los propios de la cultura y el sistema normativo wayúu.

María Amaris y Julia Cepeda (2005).

Amaris y Cepeda (2005), en una investigación bibliográfica analítica sobre los aspectos culturales de la familia en las etnias wayúu y Kogi, parten de la familia, como institución dentro de la cual, se proyectan todas las instituciones de la comunidad con sus fallas y sus aciertos; muestran que la “sangre”, basadas en el concepto de matrilineal opera como elemento de aglutinación de los miembros de la etnia wayúu, en un sistema de ciclo abierto. Sostienen, además, que la pertenencia a una familia es el concepto clave para explicar el sentido de identidad.

Salcedo Ramos, A. (2013).

El periodista Salcedo Ramos (2013), en una entrevista con el palabrero Juan Sierra, salpicada de anécdotas y gracejos, transmite cuál es la concepción de este acerca de su oficio. Para el entrevistado cada conciliador es siempre bienvenido puesto que él “tiene las llaves de la vida y la muerte”.

Ministerio de Medioambiente (s.f.).

Este ministerio, por intermedio de la Unidad de Parques Nacionales, publicó los dos tomos del libro Caracterización sociocultural del PNN Macuira; en el que describen los 49 territorios de los clanes asentados en el parque de la Macuira. Mediante entrevistas, realizadas durante los años 2006 y 2007, los funcionarios del parque siguieron las pautas propuestas por Perafán (2004) para la descripción de los territorios. En cada territorio se consigna su historia, el origen del clan, la ubicación y límites del territorio, los sitios sagrados y de atracción, las autoridades y el manejo ambiental del territorio. Es una obra de obligada consulta de quien desee conocer el territorio más autóctono de la Guajira.

Johnny Alarcón (2009).

En la Universidad de Zulia, el docente e investigador Johnny Alarcón (2009), en su artículo sobre el poder de la palabra de los puchipü'üi o palabrereros, analiza aspectos del papel de éstos en la ciudad de Maracaibo. Muestra cómo practica su oficio y cómo los usos de éstos se están alejando de las normas tradicionales de los *pü'tchipü'üi*, ancianos. El oficio de los ancianos se está oscureciendo con el contacto de la cultura de esa nación; en especial, con la práctica de abogados más interesados en lo que les corresponde de la compensación, que en ejercer esta función esencial en el sistema. Este estudio deja mantos de duda sobre la aplicación del sistema normativo wayúu en esa región.

Alicia Donado (2007).

En esta misma Universidad, la lingüista Alicia Donado (2007) en su tesis “La cohesión de tópico en textos narrativos wayúu”, analiza y describe cómo se comportan los participantes de los textos narrativos para detectar los elementos morfosintácticos que mantienen la continuidad de tópico. La codificación de los participantes es usualmente realizada por frases nominales plenas, pronombres y afijos, entre otros. Cuando se discontinúa, se requiere incluir elementos morfosintácticos que marquen la posición de cada participante en la organización textual. La descripción muestra cómo la cohesión del tópico se mantiene mediante el uso de oraciones pasivas e incorporación nominal y el empleo de sufijos de género y número.

Alicia Carrasquero y José Finol, (2012).

De la misma forma, el trabajo investigativo de la facultad de Ciencias humanas de la Universidad de Zulia, se evidencia en el artículo de Carrasquero y Finol, (2012), intitulado *Mito, concepciones del cuerpo y yonna wayúu*. Su objeto de análisis e interpretación es la danza Yonna con sus movimientos corporales. A partir de éstos “establecen relaciones entre las representaciones del cuerpo, algunas prácticas sociales y las concepciones culturales que las fundamentan”. Dichas conclusiones las fundamentan en el análisis de los mitos wayúu acerca de la creación de los ancestros de los mismos.

En relación con los trabajos de estos investigadores, se podría afirmar lo que la docente de la Universidad del Rosario escribe en su relación de las obras acerca del ser y estar del wayúu:

[...] Si busca saber qué es un Wayúu, cómo vive, cuáles son sus costumbres, debe buscar en otra parte. Aquí solamente encontrará rastros de lo que muchos han creído que es el Wayúu y que, sin embargo, sólo pueden leerlo como un retrato de lo que simbólicamente son ellos mismos. (Ortiz, 2011, p. 1)

Contribuciones al problema jurídico de los indígenas

En las contribuciones acerca de los aspectos jurídicos relativos a esta investigación sobre el sustento cultural del sistema normativo wayúu, conviene distinguir entre aquellas fuentes que se ocupan del problema de la relación de los sistemas jurídicos de los indígenas en general; es decir, contribuciones acerca del problema indígena; los sistemas jurídicos propios de Colombia, como aquellas fuentes relativas a los indígenas de Colombia; y los estudios específicos o directamente relacionados con el sistema normativo de la etnia wayúu. Dado que este grupo se localiza en territorios pertenecientes a Colombia y Venezuela, se reseñan algunas investigaciones realizadas por académicos y juristas venezolanos, aunque tratados con menor énfasis, dado los objetivos propios de esta investigación. Por otra parte, cabe señalar que las referencias de las normativas primarias se salen de los límites de periodicidad establecida para su inclusión.

Fuentes de caracterización de los sistemas indígenas.

En esta primera categoría de fuentes es necesario distinguir dos sub-categorías:

- 1) Las fuentes normativas generales sobre los sistemas normativos indígenas.
- 2) Los documentos sobre la justicia indígena en Colombia.

Normativas generales sobre los sistemas indígenas.

En esta categoría de fuentes generales sobre los sistemas indígenas se incluyen dos fuentes normativas primarias: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU (2008).

Convenio 169 de la OIT.

Entre las normas atinentes a los derechos de los pueblos indígenas, la de mayor carácter vinculante, es la establecida en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2007), firmada en Ginebra en 1987 y ratificada por Colombia por la ley 21 de 1991. De los 43 artículos que consta el convenio, son pertinentes los artículos (2°), (5°), (7°), (8°), (9°), (14°) y (33°); éstos están directamente relacionados con los derechos de los indígenas en lo cultural y normativo. Así, el artículo 2o aboga por la implementación de medidas de igualdad, promoción de los derechos y eliminación de las diferencias; el 5° reconoce y protege los valores, prácticas e instituciones indígenas; el 7° establece la necesidad de coordinar con las etnias tribales todos sus problemas; el 8° aboga por tener en cuenta el derecho consuetudinario de los indígenas en la aplicación de las normas nacionales; el 14° enfatiza en el derecho de los indígenas a sus territorios y; el 33° incita a los gobiernos a crear mecanismos que permitan la creación de programas para la administración, programación e investigación de los asuntos relacionados con sus problemas.

Declaración de la ONU sobre derechos de los pueblos indígenas.

En esta misma directriz está la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas” (ONU, 2008) expedida en septiembre del 2007. Una resolución de 46 artículos, precedidos de unos considerandos en que se entretajan armónicamente los verbos reconocer, estimar, considerar, convencer, alentar, destacar, tener en cuenta y proclamar. Ahora bien, de esos 46 artículos diecisiete se refieren a la cultura indígena y a las

maneras de protegerla, empezando por el cultivo de sus lenguas; quince están dedicados a los derechos de participación de los mismos en las decisiones que les atañen. De este modo, la declaración aboga por la reparación equitativa y justa a los indígenas por haber sido desposeídos y conducidos al exterminio, tanto físico como cultural. Una declaración que, desafortunadamente, no tiene la misma fuerza vinculante del convenio de la OIT.

Fuentes y estudios generales acerca de los pueblos indígenas.

En este apartado se reseñan brevemente los libros y artículos de Hockema (2002), De Sousa (2012), (2001) y Stavenhagen (2006).

André Hockema (2002).

A pesar de ejemplificar su posición teórica con casos de varios sistemas especiales de jurisdicción propia o especial indígena del continente americano, entre ellos las de Colombia, este artículo, intitulado “hacia un pluralismo jurídico de tipo igualitario”, ha sido clasificado en la categoría de fuentes generales del derecho indígena. El tópico central, como el mismo lo afirma, es la autonomía de estos pueblos en tres dimensiones: la penal, la civil y la administrativa. Después de estudiar varios casos que caen dentro de la órbita del derecho penal nacional, llega a la conclusión de que no hay autonomía sin poder jurisdiccional; tampoco se daría un pluralismo igualitario, con cortapisas, por ejemplo, la consignada en el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia que establece “siempre y cuando no contravengan las leyes nacionales (o las leyes de la república) ni la constitución”, que afortunadamente varias sentencias de tutela han colocado en su justo medio.

Por otra parte, aboga por un derecho “civil” indígena, autónomo, concebido como la capacidad de controlar, usar, aprovechar y administrar los recursos naturales de su territorio. Igualmente, ese pluralismo formal igualitario exige que las autoridades indígenas intervengan de manera directa en participar en la solución de problemas educativos y sanitarios de su territorio; es decir, su dimensión administrativa. Un aspecto positivo de este artículo es la clarificación de los diferentes conceptos de pluralismo jurídico y su relación con las instituciones sociales y la cultura de manera general.

De Sousa Santos (2012, 2001).

El artículo de Boaventura De Sousa (2012), llamado *Cuando los excluidos tienen derechos: justicia indígena, pluriculturalidad e interculturalidad*, es una presentación con una fundamentación teórica de los resultados de la investigación del mismo nombre, realizada en Bolivia y Ecuador. Parte de la tesis, de que la justicia y el derecho son una “de las ventanas privilegiadas para analizar las contradicciones, las ambivalencias, los ritmos, los avances y retrocesos de los procesos de transformación social” (p. 12). Basado en esta tesis, presenta un panorama de las luchas de los indígenas en pro de la autonomía de su derecho propio en contra del eurocentrismo jurídico; una concepción que la teoría crítica del derecho cuestiona, pues considera que en la aplicación del derecho inciden muchos factores tales como la política, la economía y la cultura.

Dos son los conceptos centrales en esta presentación De Sousa-Santos (2012) la plurinacionalidad y la interculturalidad. La primera es una de las metas del derecho indígena dado que es “todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias” (p. 22). En cambio, la interculturalidad es la entronización de la diversidad cultural y el enriquecimiento recíproco de las culturas en contacto. La justicia indígena como la justicia ordinaria es parte de contextos políticos, sociales y culturales, y deben entenderse en esos contextos. Hay una diversidad tanto en los temas que resuelve la justicia indígena, como en las autoridades, los procedimientos, los casos, las sentencias y las sanciones.

En la sección de propuestas, De Sousa hace referencia a las siguientes ocho: la caracterización del derecho propio; la necesidad de tomar en serio la jurisdicción indígena; el carácter no técnico de la justicia; el fortalecimiento de ambas justicias; de manera temporal, la discriminación positiva a la justicia indígena; la subordinación de ambas justicias al derecho internacional y humanitario; la coordinación de manera ecológica de las dos justicias; y la coordinación de las dos justicias por la base.

Igualmente, el profesor Boaventura De Sousa Santos (2012), coeditor del libro “Caleidoscopio de las Justicias en Colombia,” escribe el capítulo *El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena*. A partir de la lucha de los u’wa por su territorio, reflexiona acerca del significado de la jurisdicción indígena. Analiza cómo y porqué la Corte Constitucional les concedió a los indígenas

derechos colectivos a pesar de la ortodoxia liberal que propende por los derechos individuales. Expone los fundamentos teóricos y antropológicos en que se fundan tales derechos. Luego aborda el tópico de la auto-determinación de los pueblos indígenas que, en su concepto, no buscan ser una nación externa, fuera de los Estados sino ser considerados como pueblos distintos con su diversidad étnica, cultural, jurídica y territorial. En un tercer acápite, sobre la trascendencia de las conquistas de los indígenas, De Sousa acude a los conceptos de neo-derecho, neo-estado y neo-comunidad. Para el primero, señala el carácter más retórico que burocrático y violento del derecho indígena; en cuanto al neo-estado sostiene que las reivindicaciones indígenas son por una nueva “soberanía dispersa, compartida y polifónica” (p. 209). En cuanto al concepto de neo-comunidad considera que el principio de comunidad constituye el pilar de la regulación del proyecto sociocultural de la modernidad (p. 210).

Rodolfo Stavenhagen (2006, 2008).

Los estudios sobre el derecho consuetudinario tienen en la obra de Stavenhagen uno de sus pioneros más connotados con su seminal obra *El derecho consuetudinario en América Latina* (1990). Una obra cuyas directrices se pueden rastrear en este artículo del mismo nombre en la *Antología jurídica. Grandes temas de la antropología jurídica*, publicado por la Red Latinoamericana de antropología jurídica en el 2006.

En este artículo, Stavenhagen reflexiona sobre el derecho consuetudinario y expone cuatro razones que validan su estudio. La primera se basa en la tesis de que el derecho consuetudinario es parte integral de la estructura social y cultural de los pueblos indígenas. La segunda, deriva del hecho de que, al igual que la lengua, forma parte de la identidad de un pueblo. A este respecto sostiene que la pérdida de uno u otro sistema conducen al extravío de la identidad étnica; muestra cómo los pueblos de mayor vitalidad son aquellos que conservan su derecho a administrar su propia justicia. La tercera está en la forma de cómo el derecho consuetudinario relaciona la Nación y los pueblos indígenas. Una cuarta razón radica en que el derecho consuetudinario repercute en la manera de cómo los pueblos indígenas gozan o carecen de derechos individuales o colectivos.

En el libro, **Los pueblos indígenas y sus derechos** de Stavenhagen (2008) se recoge sus informes temáticos como relator especial sobre la

situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas.

En esta presentación de Stavenhagen en su calidad de director de la Delegación mexicana enumera los instrumentos internacionales: La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001); la Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003); la Recomendación sobre la Promoción y el Uso del Plurilingüismo y Acceso Universal al Ciberespacio (2003) y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).

Esta obra consta de seis informes a partir del 2002 hasta el 2007. El 1º versa sobre la situación de los pueblos indígenas; el 2º sobre los proyectos de desarrollo y los derechos de los pueblos indígenas; el 3º es acerca de la justicia y los derechos de los indígenas; el 4º trata de la educación indígena; el 5º de la brecha de la implementación de los derechos de los indígenas; el 6º de las tendencias y desafíos y el 7º, acerca de un desarrollo basado en los derechos humanos.

Los informes tienen la virtud de presentar un panorama de los tópicos de los derechos humanos en relación con las comunidades indígenas. En conclusión, se trata de un enfoque de la realidad indígena mediante los derechos, el cual implica el respeto a los principios de la libre determinación de los pueblos indígenas, en el contexto del desarrollo; el consentimiento previo, libre e informado; la participación y el empoderamiento; la autonomía y la autogestión; el reforzamiento del control territorial y la no discriminación (Stevenaghén, 2006, p. 173).

Fuentes sobre los sistemas jurídicos indígenas propios de Colombia.

De manera similar a la establecida en el literal se ha distinguido dos subcategorías en estas fuentes sobre la justicia de los pueblos indígenas de Colombia:

- 1) Las fuentes normativas primarias.
- 2) Los documentos de instituciones y académicos sobre la justicia de los pueblos indígenas.

Fuentes normativas primarias.

Entre las fuentes primarias que contienen normativas acerca de la justicia de los pueblos indígenas de Colombia, es posible reseñar los siguientes: Constitución Política de Colombia (1991), ley 21 de 1991, las sentencias de la Corte Constitucional (SU-510 de 1998), (T-903 de 2009), (T-728 de 2002), (T-1253 de 2008). A continuación, una breve reseña de cada una de estas dos clases de fuentes. Las cuatro primeras normativas traspasan los límites históricos establecidos. Su inclusión en este estado del arte responde a que son bases de la mayoría de las referencias.

Constitución Política de Colombia (1991).

Según el jurista alemán Frank Semper, la Constitución colombiana de 1991 contiene una verdadera “constitución indígena”, que reconoce la diversidad cultural y étnica del país, en consonancia con un pluralismo basado en tres principios: la diversidad cultural (art. 7°), el Estado protege la diversidad étnica cultural de la nación colombiana, de ahí la obligación de proteger las riquezas culturales (art. 8); la igualdad de las culturas, el Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país (art. 70, inc.2), y el derecho de los grupos étnicos a una formación que respete y desarrolle su integridad cultural (art. 68); la oficialización de las lenguas indígenas y la enseñanza bilingüe (art.10). Además, integra a los indígenas como ciudadanos colombianos (art. 96) con derecho a una circunscripción especial (art. 171).

En resumen, la Constitución del 91 consagra tres derechos de los indígenas: propiedad, autonomía y jurisdicción. El artículo 320 de la Carta consagra la propiedad de los resguardos como bienes colectivos y no enajenables. Los artículos 286, 287, 329, 330 y 357 crean entes territoriales indígenas autónomos con funciones específicas, recursos propios, transferencias de la Nación. El artículo 246 establece que la jurisdicción indígena podrá ejercer funciones jurisdiccionales dentro del ámbito de su territorio, de conformidad con sus propias normas y procedimientos. No obstante, cuando se observan las decisiones de muchos jueces y fiscales pareciera que la Nación estuviera regida por el monismo jurídico de la Constitución del 98.

Ley 21. República de Colombia (1991).

La ley 21 de 1991, en su parte de considerandos, reproduce el texto del convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales. En la resolutive, decreta:

Artículo 1º, Apruébese el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a Reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra, 1989. Artículo 2o. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 1o de la Ley 7a de 1944, el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a Reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra, 1989, 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. Artículo 3o. La presente Ley rige a partir de la fecha de su publicación.

Es claro, que por esta ley, el convenio de la OIT tiene carácter vinculante para Colombia y llega a engrosar el bloque de Constitucionalidad de Colombia. Asimismo, son pertinentes los artículos señalados en el Convenio 169 de la OIT (ver atrás).

Sentencia SU-510 de 1998 de la Corte Constitucional.

Esta fuente está fuera de los límites impuestos para la selección de las obras reseñadas. Sin embargo, se ha seleccionado dada su trascendencia; ya que evoca los tópicos por la Corte que están en el centro de la investigación: “El sustento cultural y ancestral del sistema normativo wayúu”. La Corte consciente de la naturaleza del problema y plantea el siguiente interrogante: ¿la diversidad de culto es un valor superior al principio de la diversidad e integridad cultural? Estudia cómo está conformada la cultura de los Ika: su organización política y religiosa, el ejercicio del poder en la comunidad, la cosmovisión y la posición del hombre en el mundo y en la sociedad, las especificidades del sistema jurídico y la historia del pueblo Ika cuyas autoridades habían sido demandadas por impedir el culto de la secta Pentecostal en sus territorio.

Ahora bien, esta revisión de la tutela T 141047 le permite a la Corte ratificar ciertas precisiones a la interpretación de los artículos 1, 7, 246, 320 y 330 de la Carta Magna. A este respecto, cabe citar la insistencia en que la diversidad cultural y étnica es la base para definir la identidad de

los miembros de una comunidad indígena y no ciertas apariencias; que la índole cultural y su mayor grado de conservación es un parámetro para determinar la mayor autonomía de un pueblo y que “sólo con un alto grado de autonomía es posible la supervivencia cultural” (Sentencia T-523 de 1997).

Corte Constitucional: Sentencia T 903 de 2009.

En esta sentencia de la tutela T 903 de 2009, la Corte Constitucional resuelve la queja presentada por la indígena kanhuamo Indira Milena Mendiola contra el Consejo de Mayores y el Cabildo Gobernador de la Organización indígena Kanhuamo. La Corte expone y define los tres criterios que el magistrado ponente considera pertinentes para la sustentación del fallo que le concede la razón a la justicia kankuamo. Son los principios de: “maximización de la autonomía de las comunidades indígenas” [...] “la mayor autonomía para las decisiones de conflictos internos”[...] y “a mayor conservación de la identidad cultural mayor autonomía” (Sentencia T-903 de 2009). Por otro lado, es parte sustantiva de esta sentencia la precisión del enunciado “siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República” del artículo 246, al ratificar otros pronunciamientos de la Corte, en el sentido de que la “autonomía no puede ser restringida a partir de cualquier disposición legal o constitucional, pues ello dejaría los principios de diversidad y pluralismo jurídico en un plano retórico” (Sentencia T-903 de 2002, numeral 4.1). Además, reitera la existencia del fuero indígena como posición doctrinal de la Corte contenida en sentencias como la T-728 de 2002. Del mismo modo, la sentencia circunscribe los alcances de la competencia indígena a dos factores: el personal y el territorial. En relación con las posibles limitaciones de la jurisdicción indígena; la Corte ratifica lo expresado en la sentencia T-349 de 1996 en los siguientes términos:

Bajo ningún aspecto puede un juez impedir que se tramite un proceso por la jurisdicción correspondiente. Si lo impide, está violando los derechos fundamentales del acceso a la justicia y al debido proceso, susceptible de amparo mediante tutela [] constituye afectar la autonomía de la etnia [] los sistemas jurídicos indígenas son competentes para conocer todos los conflictos y temas (p.1).

Corte Constitucional: sentencia T-728 de 2002.

En esta sentencia la Corte Constitucional revisa las decisiones adoptadas en dos tutelas negadas por sendos tribunales, incluso por la Corte Suprema de Justicia, con base en que fueron presentadas fuera de tiempo. Para la Corte, este asunto trasciende de un debate de carácter procesal al escenario de la protección de derechos fundamentales al debido proceso, legalidad, juez natural, las formas propias de cada juicio y el derecho comunitario de la autonomía de las comunidades indígenas. Por ende, se pronuncia sobre cada uno de estos aspectos. Para ello, acude a la definición de fuero indígena al tenor de los cuatro elementos del artículo 246 de la Carta y de los dos elementos esencial para que se dé el fuero: el personal, con el que se pretende señalar que el individuo debe ser juzgado de acuerdo con las normas y las autoridades de su propia comunidad y el territorial, que permite que cada comunidad pueda juzgar las conductas que tengan ocurrencia dentro de su territorio, de acuerdo con sus propias normas. Siendo así, las autoridades indígenas, son el juez natural para conocer de los delitos cometidos por miembros de su comunidad, siempre y cuando se atiendan los dos requisitos establecidos para el reconocimiento del fuero indígena.

Corte Constitucional: sentencia T- 1253 de 2008.

Con la sentencia T- 1253 de 2008, la Corte Constitucional analiza los problemas surgidos en la elección y ratificación de las autoridades del cabildo del resguardo de Potrerito en el Tolima. La decisión de esta sentencia se fundamenta en la autonomía de las comunidades indígenas para darse sus propias formas de gobierno y elegir sus autoridades; revoca la sentencia de un juez de tutela que autoriza al alcalde de Coyaima - Tolima para no admitir la elección de un gobernador del cabildo.

Lo realmente importante en esta sentencia es la decisión de la Corte de sentar criterios para admitir tutelas en relación con problemas internos de los indígenas y, sobre todo, “conceder la tutela a favor de toda la comunidad, en el sentido de ordenar que se le garantice su autonomía para que ella misma encuentre la mejor fórmula de resolución del conflicto interno que afronta, a partir de la identificación, definición o rediseño de las normas que los rigen, de conformidad con sus usos, costumbres y cosmovisión”. De este modo, permitiendo que sean los miembros de la comunidad a quienes corresponde decidir acerca de la conformación de sus órganos de gobierno.

Corte Constitucional: Sentencia C-370 de 2002.

Con esta sentencia la Corte se declara competente para ejercer el control constitucional sobre el contenido y alcance de las disposiciones de los jueces. De hecho, se pronuncia acerca de la imputabilidad de ciertos hechos punibles debido a la diversidad socio-cultural. A este respecto, sostiene que son los miembros de las comunidades indígenas, por tener un medio cultural y autoridades reconocidas por el Estado, quienes tienen tales condiciones. A partir de distinguir dos regímenes de culpabilidad, reconocidos nacional e internacionalmente, la Corte señala que habría dos tipos de hechos punibles: el hecho punible realizable por el sujeto imputable que surge como conducta típica antijurídica y culpable, y el hecho punible realizable por sujeto inimputable que surge como conducta típica y antijurídica pero no culpable (delito en sentido amplio). Considera anti-constitucional fijar un término mínimo de cárcel para los inimputables.

Documentos de Instituciones y académicos.

En esta clase de textos es posible incluir los siguientes:

Instituto Nacional Penitenciario (2014), Borrero (2003), Botero (2003), Castrillón (2006), , Herinaldy Gómez (2014) y (2000), Guerrero y , Ujueta (2014), Londoño (2006), Sánchez (2001) (2003) (2011), Semper (2006).

Instituto Nacional Penitenciario (2014).

Con el título “Población privadas de la libertad”, el INPEC incursiona sobre los derechos de los indígenas: a lo distintivo, a lo propio, al mejoramiento económico y social y al derecho preferente; recalca la necesidad de que en las cárceles colombianas les sean reconocidos estos derechos a los indígenas. Resaltan la jurisprudencia de la Corte Constitucional sobre la urgencia de llegar a la práctica la Constitución Política colombiana. En pro de reafirmar este hecho hace una brevísima reseña o referencia a 27 sentencias de la Corte Constitucional relacionadas con las comunidades indígenas. Hay que reconocer que esta entidad gubernamental esté consciente de los derechos de los indígenas cuando son enviados a la cárcel, en muchos casos, con violación de sus derechos, como puede observarse en cárceles como la de Riohacha. Sin embargo, la exposición contradice los hechos.

Camilo Borrero (2003).

El libro sobre Multiculturalismo y Derechos Indígenas de este investigador del Centro de Investigaciones y Educación Popular y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, es un intento de presentar, de una manera comprensiva, el debate sobre la aplicación de derechos especiales a los grupos indígenas de Colombia.

La obra, fruto de una tesis de maestría en la Universidad Nacional de Colombia, consta de cuatro capítulos; en los dos primeros sustenta la necesidad de una revisión crítica de la concepción de circunscribir los derechos especiales a los indígenas con una visión que considera que éstos se ganaron esos derechos con sus luchas, las cuales culminaron con la inclusión del multiculturalismo en la Carta del 91. Los capítulos tercero y cuarto abordan las líneas jurisprudenciales de la Corte Constitucional. El tercero se ocupa del desarrollo jurisprudencial de las protecciones mediante tutelas. En el cuarto analiza las tensiones entre los miembros de las comunidades cuando éstas deciden imponer las limitaciones a sus miembros en aras a la conservación de su cultura. Borrero es consciente de que una visión del multiculturalismo al estilo de la Corte Constitucional deja por fuera a otras comunidades como las afro-descendientes y raizales a las cuales habría que extender el estudio.

Catalina Botero (2003).

En este artículo Multiculturalismo y derechos de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional, Botero pretende sistematizar y encontrar una línea de argumentación en relación con el respeto a los derechos humanos de los pueblos indígenas por parte de esta Institución. Adopta como punto de partida los antecedentes, realidades e implicaciones del multiculturalismo en América latina y cómo concepto central la jurisprudencia constitucional colombiana. En la segunda parte, recoge las más importantes sentencias de la Corte Constitucional comenzando por describir las normas del bloque de constitucionalidad. Analiza los criterios de fondo de la Corte, quienes le permiten resolver los conflictos entre diversidad y unidad en el marco de un Estado multicultural. Si Frank Semper habla de una constitución indígena en la Constitución colombiana, Botero la califica de “Constitución multicultural”, tesis que se propone sustentar.

Ahora bien, el bloque de constitucionalidad lo define a partir de las normas de derecho interno y de derecho internacional que establecen reglas, principios y valores dirigidos a regular el conflicto entre unidad y diversidad cultural. La unidad, representada en la pretensión de tener un Estado liberal monista, y la diversidad, entendida como el respeto a formas de gobierno de las minorías culturales que desconocen o incluso transgreden el paradigma liberal de los derechos (Botero, 2003, p. 60).

Por otra parte, a partir de la noción de derechos diferenciados para los indígenas concebidos como fundamentales analiza en detalle los siguientes: 1º) el derecho a la vida y a la integridad comunitaria; 2º) el derecho de la comunidad a la igualdad, entendida como el derecho al reconocimiento de la diferencia; 3º) los derechos políticos de representación y consulta; 4º) el derecho a la propiedad colectiva e inajenable sobre el territorio ancestral; 5º) el derecho a la autonomía política, económica y social y, particularmente, a la jurisdicción propia.

Juan Diego Castrillón (2006).

En el libro *Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia*, producto de su tesis doctoral del mismo nombre, Castrillón se traza como objetivo la explicación de cómo los pueblos indígenas de Colombia lograron los derechos de identidad, autonomía, autogobierno, propiedad colectiva y justicia propia, entre otros. Su explicación la sustenta, más que de factores internos de la nación a factores externos que se movían por el Universo: todo un conjunto de fuerzas culturales, políticas, sociales y jurídicas que durante los dos últimos decenios del siglo XX convirtieron el espacio-tiempo de los intereses de los estados nación en el espacio de procesos económicos, políticos, culturales y sociales del Universo. El concepto de globalización empleado por Castrillón no se queda en lo puramente económico; lo traslada a los principios, derechos y valores como instrumentos que no sólo reflejan los intereses de los sectores hegemónicos.

El libro consta de cuatro capítulos. El primero es una amplia descripción de los conceptos y contexto político previo a la Asamblea Constituyente y a los enfoques de la Corte Constitucional. En el segundo hace un detallado recuento de las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados. Observa varios momentos. Desde la invisibilización en el orden internacional, hasta

convertirse en un referente axiológico universal. Asimismo, asigna un papel importante a las diferentes declaraciones de las instituciones de las Naciones, en especial las de la OIT. En el tercero se propone estudiar las relaciones entre los Estados Americanos y los pueblos indígenas. Las analiza en tres momentos históricos concretos: el colonial impuesto por España, el modelo de los Estados Unidos que llevó a la invisibilización de los problemas de los pueblos indígenas, y la visión liberal de los pueblos americanos en dos escenarios; el uso de instrumentos basados en los derechos humanos y el segundo por los desarrollos de la jurisprudencia de la Corte Interamericana. El cuarto tiene como objetivo mostrar las relaciones del Estado Colombiano con los pueblos indígenas. Establece dos momentos históricos: antes y después de la Constitución de 1991.

Este jurista, como miembro de la Coordinadora de Andina de organizaciones indígenas, es el autor de la obra “Justicia Indígena en la Región Andina”, un informe titulado Jurisdicción especial indígena en Colombia. Después de un recuento acerca del periodo anterior a la Constitución del 91, muestra cómo el artículo 246 no hace más que consagrar lo que en la práctica ejercían las autoridades indígenas. No obstante, insiste en el hecho de que la Corte Constitucional, ante la falta de la ley que establezca la coordinación entre la justicia especial y la ordinaria, ha tenido que asumir el protagonismo que se observa en las varias sentencias en respuesta a tutelar derechos de los indígenas.

Además, esta misma Corte ha precisado que esta disposición contiene un conjunto de elementos que le dan identidad y consistencia al derecho de la jurisdicción especial, con lo cual, la mera habilitación constitucional basta para asegurar el ejercicio de la justicia indígena (T-552/03). Fierro propone la creación del Consejo Nacional indígena. Estas reflexiones tienen el propósito de mostrar ante la comunidad andina el estado en que se encuentra la jurisdicción especial indígena; su aporte radica en subrayar algunos tópicos ya tratados en otros textos.

Herinaldy Gómez (2014, 2000).

El libro, Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia, Gómez, oriundo de Cauca consta de cinco capítulos. El primero analiza la invisibilidad, las persistencias, las tras-

formaciones y el reconocimiento jurídico de las justicias indígenas antes y después de su reconocimiento constitucional. El segundo, analiza el artículo 246 de la Constitución en relación con la coordinación interjurisdiccional, la delimitación de competencias y la autonomía de las justicias indígenas. El tercero, estudia las tensiones que se dan entre los dos componentes estructurales de las justicias indígenas: oralidad y territorio. El cuarto, profundiza en las concepciones, formas de autoridad y prácticas de justicia de los pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Nasa, Guambiano, Yanacona y Caméntsa. Por último, presenta un marco contextual y conceptual para una mejor comprensión de las justicias indígenas.

Esta descripción, del libro, es posible complementarla con el texto mismo del autor cuya síntesis se condensa en el siguiente fragmento: “el libro contiene aspectos conceptuales para [...] un conocimiento antropológico y cultural sin el cual no es posible el pleno reconocimiento jurídico e institucional” (Gómez, 2014, p.9) de las jurisdicciones especiales indígenas.

El profesor Gómez, también es autor de la obra de la justicia y el poder indígena. En ella analiza los dos conceptos explícitos del texto (justicia y poder) mediante las nociones de diferencia, invisibilidad, conflicto, poder y política. Muestra las grandes diferencias entre los 81 pueblos indígenas que habitan en la geografía colombiana; difieren en sus lenguas, las cuales instrumentan concepciones y cosmovisiones de una variedad insólita. A los pueblos indígenas se les conoce por los problemas que afrontan sus miembros pero no por los instrumentos y métodos que emplean para impartir justicia. Su cosmogonía, organización social, sistemas de conocimientos, jurídicos y culturales son invisibles para el resto de los colombianos. Incluso, muchos elementos de coordinación entre jurisdicciones son desconocidos por los propios jueces y fiscales de la nación.

La lucha por el poder indígena está muy lejos de los rastreros apetitos de mandar y gobernar. La política del Estado ha sido más el producto de la globalización entendida no solo en lo económico sino como la universalización de principios, valores y normas de carácter cultural universal que le reconocen al indígena un derecho propio y unos territorios. El conflicto por la recuperación de sus territorios y por la injerencia del conflicto armado, los ha convertido ya sea en víctimas de la guerrilla o auxiliares de la misma.

Jhon Guerrero, Juan Ujueta (2014).

Los abogados, Guerrero y Ujueta (2014) en su tesis de grado, *La interculturalización del derecho y la jurisdicción especial indígena*, hacía una fundamentación del pluralismo jurídico en Colombia, atribuyen la existencia de las jurisdicciones indígenas a las inúmeras demandas, luchas y, manifestaciones sociales en pro de obtener un reconocimiento de sus valores culturales y visiones del mundo. En ello, también, influyó el artículo 169 del convenio de la OIT.

Parten de un escenario jurídico problemático, signado por la limitación a que opere el pluralismo jurídico como principio de un Estado Social de Derecho. De este escenario derivan la pregunta problema: ¿cuáles son las claves que viabilizaría el diálogo entre los diversos sistemas jurídicos existentes en el Estado colombiano? Para responder el interrogante diagnostican la situación actual de las jurisdicciones especiales a partir de una contextualización de los elementos que configuran el escenario intercultural del Estado y cómo se presenta y se desarrolla el pluralismo jurídico en Colombia. Un análisis que les permitió identificar las barreras que imposibilitan el diálogo entre las dos culturas. En este sentido consideran que su tesis sirve de insumo al debate sobre la coordinación entre las jurisdicciones. No deja de ser loable la pretensión de los tesisistas de contribuir a que en los programas de derecho se propongan alternativas y nuevas aristas para el ejercicio de la profesión de abogados que comprendan las condiciones sociales y culturales de la nación.

Hernando Londoño (2006).

El jurista Londoño, en el ensayo “El fuero y la Jurisdicción penal especial indígenas en Colombia”, parte de la explicación de las razones de orden social, nacional e internacional que han colocado las cuestiones indígenas de Colombia en centro de las discusiones socio-jurídicas; en especial, las posiciones de la Corte Constitucional con miras a resolver los problemas y conflictos entre las jurisdicciones indígena y la ordinaria, a partir de los mandatos de la Constitución del 91.

En el centro de esta discusión está el análisis y descripción de las vicisitudes que ha atravesado el fuero que el artículo 246 de la Constitución les concede a los indígenas. Del análisis y estudio de la jurisprudencia de la Corte Constitucional sobre el fuero llega a justificarlas, porque en ellas se

describen los sistemas jurídicos indígenas más importantes de nuestra realidad sociopolítica y constituyen un valioso intento por resolver los problemas que, muy seguramente, están igualmente presentes en otros países latinoamericanos”. En síntesis, el ensayo de Londoño es un referente para la comprensión del fuero y de las razones que incrementaron el reconocimiento de los pueblos indígenas en la Constitución del 91 y en las tutelas de la Corte.

Beatriz Sánchez (2001).

La autora del capítulo XIII, *El reto del multiculturalismo jurídico*. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena del libro “Caleidoscopio de las Justicias en Colombia”, inicialmente hace un recorrido por las relaciones entre indígenas y blancos; describe quienes son los indígenas colombianos y su relación interétnica a través de la historia hasta llegar a la Constitución del 91 con disposiciones que respondían al momento histórico vivido en los setentas y ochentas del siglo pasado. Señala que muchas de las directrices de la Corte tienen serias dificultades dado que su implementación depende del legislativo. Ante la inoperancia de éste, a la Corte le ha correspondido adoptar un papel protagónico. Mediante tutelas, no raras veces contradictorias, han tenido que trazar algunas directrices.

En relación con las reglas del juego atinentes al desarrollo del principio de respeto a la diversidad, a través de la jurisprudencia de la Corte, concluye con las siguientes posiciones la diversidad étnica y cultural; esto significó el abandono de la posición paternalista del Estado. El ser indígena está determinado por la residencia en su territorio y la guarda de sus costumbres. Los indígenas tienen derechos colectivos fundamentales diferentes a los de otras comunidades; éstas gozan de autonomía política, económica y jurídica con derecho a tomar sus propias decisiones dentro de un Estado social de derecho que reconoce el pluralismo y cuyos derechos de protección están ligados al medio ambiente. No obstante, observa que la Corte no ha definido la dicotomía interés general/interés de las comunidades indígenas (Sanchez, 2001, pp. 59-60)

En un segundo apartado, la doctora Sánchez aboca la pregunta ¿cómo establecer las relaciones de coordinación entre dos sistemas jurídicos, concebidos a partir de principios y valores culturalmente, tan distintos cuando uno de ellos tiene la pretensión de fundarse en principios que no pueden

ser desconocidos bajo ninguna circunstancia? Para responder la pregunta, propone identificar en la jurisprudencia de la Corte cuatro reglas: 1) las comunidades indígenas gozan de autonomía, 2) la jurisdicción indígena hace parte de la nacional y sus juicios pueden ser sometidos al examen de otras instancias, 3) los indígenas gozan de un fuero especial según el cual sus autoridades son las competentes para juzgarlos y 4) la preservación de las tradiciones y costumbres jurídicas es un factor determinante en la autonomía de la jurisdicción. Por otra parte, describe cuál es la situación entre los indígenas. Concluye con una propuesta de diálogo intercultural basado en una serie de condiciones mínimas para el mismo en los términos insinuados por De Sousa, 2001, p. 98).

En el apartado tres, la autora se pregunta: ¿qué tan real es el multiculturalismo y la diversidad cultural? Consagrada en el artículo 7 de la Constitución. Para responder, analiza el caso de u'wa, tribu de los tunebos, enfrentada a la petrolera Oxy por el dominio de sus tierras sagradas, cuyas perforaciones las profanarían. Por último, hace un recuento de los ires y venires entre las distintas ramas del poder y los u'wa que convirtieron su lucha en el paradigma de los defensores de las culturas de los pueblos indígenas. Ahora bien, en el apartado de conclusiones, son muchas las preguntas que plantea la abogada sobre cómo compaginar visiones de la realidad tan diferente sin que los preceptos de la Constitución se conviertan en letra muerta.

Esther Sánchez (2003, 2011).

En la ponencia *Justicia, multiculturalismo y pluralismo jurídico* en el primer Congreso Latinoamericano de Justicia y Sociedad, celebrado en Bogotá, esta antropóloga sostiene que, a doce años de la Constitución del 91, la jurisprudencia colombiana explora los límites teóricos y las prácticas de lo que es un orden legal con pluralismo jurídico formal de tipo igualitario. Sin embargo se estanca al momento de abordar y utilizar los conceptos de sujeto colectivo y derechos colectivos, particularmente en casos en que prácticas judiciales indígenas se ven acusados de conformar prácticas iliberales. Un recorrido por los efectos del monismo jurídico, sobre los pueblos indígenas y las consecuencias que se derivan de la obligatoriedad de practicar un pluralismo jurídico de tipo igualitario, le permiten ensayar una tipología basada en cinco casos o situaciones (Sánchez, 2003, pp. 10 y 11).

Sostiene que la Corte, al defender la tesis del derecho a la propia cultura de los pueblos indígenas y de cada uno de los individuos que lo conforman, concibe el pluralismo jurídico como una forma de expresión de lo cultura.

Del mismo modo Esther Sánchez, en el libro: *La legitimidad del poder en los países andino-amazónicos*, es la autora del capítulo *El Ejercicio de la Jurisdicción Especial Indígena como Fuente de Legitimidad del Estado Colombiano*. Este consta de 6 apartes: la Constitución y la gobernabilidad; el reconocimiento y valoración de otros derechos; el caso de la jurisdicción especial indígena; los avances estructurales logrados; el paradigma del pluralismo jurídico y; la gobernabilidad, democracia y participación.

En el primero hace un recuento del estado de convulsiones sociales de los años setenta y ochenta caracterizados por manifestaciones contra el estado de sitio y las peticiones de una nueva constitución a la altura de las condiciones sociales, económicas y culturales; no solo del país sino del mundo. En el segundo muestra cómo la Constitución del 91 instituyó grandes cambios. Esta establece un Estado Social de Derecho, multicultural y en vez de un Estado de Derecho mono cultural. Estos dos grandes cambios dan paso a la creación de las jurisdicciones especiales indígenas al tenor de cuatro aspectos del artículo 245 de la Corte; objeto del tercer apartado. El cuarto, muestra avances estructurales; trae a colación varias sentencias de tutela de la Corte en que la diversidad cultural prima sobre otros derechos humanos. En el quinto, aboga por unos acuerdos en tres niveles: el de las instituciones nacionales, el nivel de las autoridades con competencia jurisdiccional que operan localmente, y el nivel jurisdiccional internacional. En el sexto, la gobernabilidad, la democracia y la participación; las concibe como logros de las comunidades para incidir en las decisiones de beneficio común.

Frank Semper (2006).

En el ensayo, *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional*, Semper, periodista y abogado alemán, sostiene que la Carta Magna del país creó una “constitución indígena” con 19 referencias a la fuente primaria, creyendo, tal vez, que no habría mayores problemas al concederles amplios poderes que complementó con instrumentos procesales para su defensa y concreción, en particular, la acción de tutela (p. 2).

El análisis de Semper tanto de la Constitución como de las sentencias de la Corte Constitucional, que permiten determinar los alcances de los derechos consagrados en la misma, se centra en cinco grandes acápites: los resguardos, los contenidos y límites de la autonomía indígena, el principio de maximización de la autonomía indígena, la consulta previa y la jurisdicción especial indígena. Para él, estas dos últimas, presentan problemas que necesitan una solución urgente.

Fuentes sobre mecanismos de coordinación interjurisdiccional.

En esta subcategoría de fuentes sobre mecanismos de coordinación entre los sistemas jurídicos especiales indígenas y la jurisdicción ordinaria, se establecen dos clases de documentos:

Fuentes primarias normativas o directrices sobre coordinación interjurisdiccional.

Documentos de análisis y explicaciones sobre la coordinación.

Fuentes primarias normativas sobre coordinación interjurisdiccional.

Entre estas primeras se reseñan los documentos del Consejo Superior de la Judicatura (2012) y (2014); Fiscalía General de la Nación (2016) y Sanchez y Jaramillo.

Consejo Superior de la Judicatura Acuerdo PSAA-12- 9614.

La Sala Administrativa expide el acuerdo PSAA-12- 9614/2012. Basa sus puntos de vista en los artículos 7°, 70°, 246 de la Constitución; en los artículos 5o, 8.1° y 8.2° del convenio 169 de la OIT, ratificado por Colombia mediante la ley 21 de 1991; en los artículos 5, 20.1° y 34° de la Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas; en el artículo 11° de la ley 270 de 1996 y de las varias sentencias de la Corte Constitucional. El Consejo, mediante este acuerdo, define los principios generales y establece medidas y mecanismos de coordinación e interlocución entre la Rama Judicial y los sistemas normativos de los pueblos indígenas. Igualmente, esta Sala expidió el acuerdo PSAA-12- 9614 que adiciona el artículo 14 del anterior.

Fiscalía general de la Nación (2016).

Con la directriz 0012, por medio de la cual se establecen lineamientos sobre asuntos relacionados con la competencia de la jurisdicción especial indígena, el fiscal general de la Nación traza las orientaciones que hagan posible la coordinación de esa institución con la jurisdicción especial indígena. La resolución citada desarrolla los criterios, que de acuerdo con la jurisprudencia de la Corte Constitucional, deben ser considerados para determinar si un caso es competencia de la jurisdicción especial indígena o, por el contrario, le corresponde a la jurisdicción ordinaria (p. 1). A partir de los criterios subjetivo, objetivo, geográfico e institucional, trazados por la Corte Constitucional, el fiscal considera catorce situaciones que impliquen decisiones de los fiscales; un listado de obligatoria consulta por los involucrados en el procedo de coordinación interjurisdiccional. En el numeral IV de conclusiones recalca la obligatoriedad en el cumplimiento de la jurisprudencia de la Corte Constitucional.

Esther Sánchez e Isabel Jaramillo (2011).

Otro organismo que entra a terciar en este asunto de la coordinación, entre los dos sistema judiciales, es la Procuraduría General de la Nación. Esta publicó un libro de autoría de Esther Sánchez e Isabel Jaramillo, titulado *La jurisdicción especial indígena*. Procuraduría General de la Nación, prologada por el Dr. Carlos Gaviria. Este ex magistrado de la Corte Constitucional, sostiene que en Colombia coexisten varias naciones y que hay necesidad de pasar del simple pluralismo al pluriculturalismo. Por su parte, las autoras, en una apretada síntesis, tratan de responder interrogantes acerca de los vacíos sobre la jurisdicción indígena, la juridicidad de las normas, los controles a las decisiones propias de los pueblos y en qué medida la autonomía depende de su “mayor conservación”.

Procuraduría General de la Nación, (2011). La misma coautora del libro anterior, en el artículo sobre el pluralismo jurídico igualitario sostiene, que en el terreno de las ejecuciones del artículo 246 de la Constitución se observa la tendencia al pluralismo igualitario, en oposición al pluralismo unitario. Argumenta que esto se puede deducir al examinar los fallos que reconocen y valoran los principios y procedimientos encarnados por las sociedades indígenas como derecho propio (Sánchez, 2011, p. 38). Es así como

del desconocimiento de este pluralismo igualitario derivados de los fallos de la Corte se producen tensiones y desafíos que le corresponde al mismo aparato judicial nacional tratar de amainar. De ahí se genera la necesidad de coordinar la jurisdicción ordinaria del Estado colombiano con las jurisdicciones especiales de los indígenas y el estudio de casos concretos, cuya solución exige la coordinación basada en los aspectos culturales.

Documentos de análisis de coordinación.

Entre los documentos que ilustran acerca de qué y cuáles son los mecanismos de coordinación es posibles enumerar los siguientes: Consejo Superior y Escuela Rodrigo Lara Bonilla (2011); Comisión Nacional de Coordinación, proyecto de ley (2014) de coordinación; Arbeláez (2004), Ariza (2010), Sánchez y Jaramillo (2011), Rueda (2008), Ponce y Rueda (2010) y Sánchez (2011).

Consejo Superior y Escuela Rodrigo Lara Bonilla (2011).

En el terreno de la práctica, la Escuela Rodrigo Lara Bonilla redactó y aplicó el Módulo de Formación Intercultural. Sensibilización intercultural para la coordinación en el Sistema Judicial Nacional y la Jurisdicción Especial indígena”. Es una cartilla, que como su nombre lo indica, pretende sensibilizar a “los administradores de justicia de la Rama Judicial del Estado colombiano, tanto indígenas como no indígenas” (CSJ y EJRLB, 2011, p. 10). No obstante, su existencia, una inspección in situ a la Seccional de la Guajira mostró un gran desconocimiento de los magistrados de ésta, no sólo del material sino de los talleres realizados con el mismo propósito.

Consejo Superior de la Judicatura-Nacional de Coordinación.

La Comisión Nacional de Coordinación del Sistema Judicial Nacional y la Jurisdicción especial Indígena, creada en el artículo 14° por el acuerdo PSA-12-9614 (antes mencionado) ha redactado el sexto borrador de la ley, ordenada en el artículo 246° de la Constitución. En líneas generales este proyecto de ley estatutaria define los conceptos fundamentales, establece los principios generales de la coordinación, determina los derechos indígenas en el Sistema Nacional, crea las reglas de competencias, los mecanismos de coordinación, las formas de financiación, algunas disposiciones varias y el

plan de desarrollo de la Rama Jurisdiccional. En líneas generales, este borrador de ley estatutaria transcribe la mayoría de los artículos del acuerdo PSAA-12- 9614.

Lucía Arbeláez (2010).

La ex-presidenta del Consejo Superior de la Judicatura, Lucía Arbeláez de Tobón, elaboró el documento La jurisdicción especial indígena en Colombia y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional. Este artículo contiene, además de precisiones acerca del carácter constitucional de la jurisdicción indígena, el soporte de convenios internacionales firmados por Colombia como el de la OIT, y varias leyes que lo establecen. Muestra cómo es el programa de Apoyo a la Coordinación entre la Jurisdicción Especial Indígena y el Sistema Judicial Nacional, cuyo objetivo es mejorar el acceso a los servicios de justicia básica de los territorios indígenas, reconociendo la diversidad étnica en la aplicación de los sistemas de justicia de cada pueblo, como producto de la búsqueda de los instrumentos y herramientas que faciliten la coordinación de la Jurisdicción Especial Indígena con el Sistema Judicial Nacional.

Rosemberg Ariza (2010).

En la misma línea de pensamiento, expresada en el apartado anterior, hay que reseñar el opúsculo de Ariza para el Instituto interamericano de derechos humanos acerca de qué es y cómo coordinar las relaciones entre los administradores de justicia de la Nación, con base en el conocimiento de las culturas de los pueblos indígenas, y los administradores de la justicia ordinaria. Para este jurista, el artículo 246 de la Constitución sólo es aplicable mediante el reconocimiento mutuo de los sistemas y su sustento cultural; es decir, es imperativa una capacitación intercultural de los administradores de justicia de ambos sistemas. Sostiene que sólo mediante un conocimiento mutuo de las bases culturales de los dos sistemas puede darse una verdadera coordinación interjurisdiccional.

Ponce y Carlos Rueda (2010).

En la tesis de maestría de los rosarinos Ponce y Rueda (2010), basada en el trabajo de campo de un proyecto de coordinación intercultural rea-

lizado por la Universidad del Rosario, se evidencian los procedimientos de coordinación entre la justicia nacional e indígena realizados. Esta tesis tiene como objetivo analizar los elementos constitutivos del artículo 246 de la Constitución nacional y su incidencia en el procedimiento de coordinación: indígena y nacional. Como marco teórico, parte de las nociones de multiculturalidad, interculturalidad y pluralismo jurídico como conceptos básicos para la comprensión de los procedimientos de coordinación, ejes para la solución de conflictos y tensiones entre jurisdicciones. Por otra parte, la exposición de los rosarinos presenta un recuento histórico acerca de cómo se ha ido gestando la tendencia a aceptar que los pueblos indígenas son sujetos de derecho y deben adoptar sus propias decisiones para ser y estar en su territorio.

Carlos Rueda (2008).

En esa misma tesis de Ponce y Rueda (cfr. Anterior) se encuentra el artículo El reconocimiento de la jurisdicción especial indígena dentro del sistema judicial nacional-Debate de la coordinación, publicado ya en Estudios Socio-jurídicos de la Universidad del Rosario. Como su título lo indica, es una sesuda sustentación de la necesidad de una coordinación entre el sistema jurídico nacional y el indígena, ante la ausencia de la misma en la administración de justicia interjurisdiccional. Parte de la jurisprudencia de la Corte Constitucional, consignadas en sentencias y tutelas. El mérito de este artículo está en la fundamentación jurisprudencial; es una buena fuente para conocer cuál es la doctrina de la Corte a este respecto.

Carlos Zambrano (2008).

En el artículo *Afrontamiento intercultural para la coordinación jurisdiccional con pueblos indígenas colombianos*, describe su experiencia con grupos focales constituidos por magistrados, jueces y autoridades indígenas a partir de elementos interculturales en juego durante los procesos de coordinación interjurisdicciones. Muestra cómo esos grupos focales permiten vislumbrar las dificultades y posibilidades de la coordinación y fijar algunas pautas de corte institucional que pretende hacer extensivas a todas las etnias de Latinoamérica.

En síntesis, se debe señalar que quedan muchas otras fuentes que no es posible reseñar en este espacio, dada la amplitud de los problemas en rela-

ción con la justicia de los pueblos indígenas, y que, en cierto sentido, se apartan del núcleo esencial de esta revisión: los valores culturales y ancestrales que dan sustento al sistema normativo wayúu. Los relativos a cómo se ve esta jurisdicción desde la orilla de los investigadores y académicos será el objeto del siguiente acápite.

Fuentes acerca del sistema normativo wayúu

Sin un rastreo a fondo en los repositorios de las facultades de Derecho es posible disponer de algunos artículos en que se plantean algunos aspectos del sistema normativo wayúu. En este subcapítulo se distinguen dos apartados:

- Las fuentes de autores colombianos.
- Los documentos de autores venezolanos.

Fuentes de autores colombianos.

Entre los documentos de autoría de colombianos es posible rastrear los siguientes: Ministerio de Cultura (Resolución 2733 de 2009), Marcela Gutiérrez (2011), Camila Santamaría (2010), Fernando Pico (2010), y Nicolás Polo (2016b).

Ministerio de Cultura (Resolución 2733 de 2009).

La primera fuente normativa fue emitida por el Ministerio de Cultura en la Resolución 2733 publicada en el Diario Oficial en marzo del 2010. En ésta se halla concentrada todos los lineamientos del *plan de Salvaguardia del sistema normativo Wayúu aplicado por el palabrero en que los derechos de los wayúu son reconocidos de manera expresa como bienes culturales del país*. Es importante reseñar que en esta resolución se formulan proyectos de investigación tales como: la memoria oral e intangible de la nación wayúu; el fortalecimiento del sistema oral y escritural del wayunaiki; la mujer ouutsü y la medicina tradicional; la capacitación intercultural de los palabrereros; los diálogos inter-generacionales; la creación de la escuela de juegos, música, instrumentos y danzas tradicionales de la etnia; premios y estímulos a la creación etnográfica; y la cátedra del sistema normativo wayúu. Un estudio y seguimiento a estos proyectos no sólo sería un insumo para cualquier investigación que tenga por objeto la cultura de la etnia y sus manifestaciones.

Marcela Gutiérrez (2011).

En el artículo Pluralismo jurídico y cultural en Colombia, la ensayista plantea cuáles son las diferentes situaciones problemáticas (SP) que pueden presentarse. Sostiene que éstas nos ayudan a reflexionar sobre los valores sociales e institucionales; las SP nos permiten tomar conciencia de las diferencias entre sistemas jurídicos indígenas y occidentales y nos invitan a reflexionar sobre la realidad de los derechos fundamentales, (Gutiérrez, 2011, p. 3). En relación con la identidad étnica y cultural de los pueblos indígenas se vale de tres elementos que llama dinamizadores: la tolerancia activa, la preexistencia del pluralismo jurídico y el reto del multiculturalismo. Para ejemplificar su postura analiza el caso wayúu en comparación con la justicia penal colombiana.

Camila Santamaría (2010).

La tesis de maestría, Narraciones jurídicas y conflictos tribales en la Alta Guajira: el proceso de reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas wayúu de 1960 a 1990, busca analizar los documentos con los que se definieron la frontera del Resguardo de la Alta y Media Guajira, su proceso de delimitación y los conflictos surgidos, entre indígenas y otros actores en la definición de frontera, los focos de luchas en ese territorio y los medios jurídicos empleados en esas luchas de reivindicaciones territoriales. Describe la naturaleza estratégica, ancestral, cultural y económica de los territorios wayúu en disputa. En estas luchas, las más importantes son las surgidas con la asignación de sus territorios para las salinas de Manaure, el Cerrejón y dos franjas para parques. Muestra cómo sufrieron las arbitrariedades de los agentes gubernamentales con acciones lesivas a las comunidades, reflejo de la política imperante hasta los noventa en que la Constitución les dotó de cierta autonomía a la cual aún falta implementarla.

Fernando Pico (2010).

El artículo de Fernando Pico, *Memoria entre la jurisdicción indígena y el sistema jurídico wayúu*, pretende hacer un panorámico recorrido por los rasgos característicos más dicentes de la sociedad y del sistema jurídico wayúu; parte, en primer lugar, de la importancia que la jurisdicción indígena tiene en la actualidad, para luego esbozar una semblanza general de una de las culturas

indígenas de mayor relevancia nacional. Se pretende hacer un panorámico recorrido por los rasgos característicos más dicientes de la sociedad y del sistema jurídico Wayúu”

Fuentes de autores venezolanos.

No sería justo que no figuraran en estas reseñas las obras de académicos venezolanos que han hecho valiosos aportes al conocimiento de los indígenas wayúu que habitan en las fronteras de los dos países. Entre otros: Ricardo Colmenares (2006) y Segovia, Martínez, Malaguera y Ferreira (2009).

Ricardo Colmenares (2006).

El trabajo de este académico venezolano, es un adelanto de la investigación *Aporte Ideológico de la Cultura Wayúu al Derecho Penal Moderno*. Su objetivo es analizar el contenido ideológico y cultural de las normas del derecho propio del pueblo wayúu, relativas a la resolución de conflictos que puedan incidir positivamente en la justicia penal formal de Venezuela. El jurista inicia su informe con una crítica a la justicia penal por parcializarse en la percepción de la violencia social, ser selectiva en la creación de la criminalidad que recae sobre los grupos marginales y operar como un sistema de violencia institucional. A esta clase de justicia y su concepción de justicia criminal en los siguientes términos: un conflicto de tipo criminológico, contrapone la wayúu en la que convergen la despenalización de la criminología crítica, la compensación como medida reparatoria y la reducción de mecanismos represivos como principio del minimalismo.

Describe el proceso de aplicación de la Ley wayúu pütchi, daña a una víctima /asiruu/, la cual debe ser indemnizada, mediante la ley de compensación. Para la resolución pacífica del conflicto y evitar actos de venganza, actúa un pütchipü'üi o palabrero. Un mensajero que forma parte fundamental del sistema de aplicación de la justicia.

Por último, dedica un apartado a demostrar cómo esta ley no es acatada por las agencias gubernamentales; ni siquiera las disposiciones del Convenio 169 de la OIT en relación con los usos y costumbres de los pueblos indígenas son respetadas por las autoridades. Propone un respeto por esa ley, que en cierto sentido está más acorde con una concepción crítica de la criminalidad.

Segovia, Martínez, Malaguera y Ferreira (2009).

Estos docentes venezolanos, en su proyecto de investigación, realizan un estudio comparativo entre el sistema penal de Venezuela y el sistema Vindictorio de la sociedad indígena wayúu. Consideran los juristas integrantes de la investigación que el sistema wayúu posee una excelente estructuración y cohesión que responde íntegramente con su mundo social y con sus particularidades históricas. Ahora bien, dado que este sistema es ajeno a los de occidente, su análisis y revisión de los principios que lo sustentan permitirá crear un nuevo marco de referencia socio-jurídico.

A manera de cierre

Con estas breves reseñas se ha pretendido trazar una guía bibliográfica para ayudar a quienes acometan la tarea de investigar tanto sobre la etnia wayúu, su cultura y su sistema normativo, como acerca del universo de normas y estudios socio-jurídicos de los pueblos indígenas.

Se ha mostrado que existe todo un acervo de normas, jurisprudencia y estudios socio-jurídicos sobre la concepción del Estado colombiano en relación con los pueblos indígenas. Esas normas, jurisprudencia de los organismos del Estado y los estudios de los investigadores de la crítica jurídica abogan por el respeto a la cultura y a los sistemas de normas propias y ancestrales de las comunidades consideradas como sujetos colectivos de derecho. De manera que una investigación sobre la base del sistema normativo del pueblo wayúu debe partir del reconocimiento a la labor realizada a este respecto tanto en lo general como en lo específico.

En relación con lo específico de esta investigación, se observa que la literatura no es tan prolífica como la general acerca de la justicia en los pueblos indígenas. Incluso, son muy pocos los casos de tutelas para la resolución de problemas surgidos en la aplicación de su sistema normativo.

REFERENCIAS

- Acuerdo No. PSAA-13-9816. (2013). Consejo Superior de la Judicatura.
- Acuerdo No. PSAA12-9614. (2012). Consejo Superior de la Judicatura
- Alarcón, J. (2009). Palabra y poder. El 'pütchipü' y el cruce de fronteras culturales. *Gazeta de antropología*, 25(1). Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G25_05Johnny_Alarcon_Puentes.html
- Amaris, M., y Cepeda, J. (2005). Revisión bibliográfica analítica sobre los elementos culturales de la familia de los pueblos wayúu y Kogi. *Revista de Psicología Barranquilla*, (16), 128-147.
- Apüshana. V. (2010). *En las hondonadas maternas de la piel*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Arbeláez, L. (2004). *La Jurisdicción especial indígena en Colombia y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional*. Guatemala: Consejo Superior de la Judicatura
- Ariza, R. (2010). *Coordinación entre sistemas jurídicos y administración de justicia en Colombia*. Bogotá: Instituto Interamericano de derechos humanos.
- Atencio, C., Rodríguez, N., Epieyu, I. (2010). La exhumación wayúu, como homenaje póstumo a nuestros seres queridos. En Flórez (2010). Comp. *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Bordieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borrero, C. (2003). *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: Cinep
- Botero, J.J. (2013). *Jurisdicción especial indígena en Colombia*. Maicao: Junta Mayor Autónoma de palabrerros Wayúu.
- Carrasquero, A. y Finol, J. (2012). *Mito, concepciones del cuerpo y yonna wayúu*. Recuperado de: <http://www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/15-mito-concepciones-del-cuerpo-y-yonna-wayuu>.
- Castrillón, D. (2006). *Globalización y derechos indígenas: El caso de Colombia*. México: UNAM
- Clavijo, O. (2008). *El Plan de cultura en la comunidad de wayúu del Municipio de Uribia (2002-2006)*. Bogotá: Escuela de Administración Pública.

- Colmenares, R. (2006). Sistema de justicia penal formal y el derecho consuetudinario wayúu. *Fronesis*, 13(1), 57-69.
- Consejo Superior de la Judicatura y Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla [CSJ] y EJRLB]. (2011). *Módulo de formación Intercultural*. Bogotá: Autor.
- Consejo Superior de la Judicatura. (2014). *Sexto borrador- Proyecto de Ley estatutaria sobre coordinación interjurisdiccional*.
- Constan, A y Fuentes, I. (2010). La vejez y los sueños. En Flórez (2010). *Comp. Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Constitución Política de Colombia. (1991). Congreso de la República de Colombia.
- Cotes, A., y Valdeblanguez, M. (2010). El gran paso de niña a mujer. En Flórez (Comp). *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Daza, V. (2002). *Guajira, memoria visual*. Riohacha: Banco de la República.
- Daza, V. (2005). *Los Guajiros: Hijos de Dios y de la Constitución*. Riohacha: Fondo Mixto de promoción de la cultura y las artes de la Guajira.
- Decreto 2164 de 1995. Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional. Diario Oficial 42140. Ministerio de Agricultura de Colombia.
- Decreto 2001 de 1998. Por el cual se reglamenta el inciso final del artículo 29 el inciso 3° y el parágrafo 1° del artículo 94 de la ley 135 de 1961 en lo relativo a la constitución de Resguardos Indígenas en el territorio nacional. Diario Oficial 38515. Presidencia de la República de Colombia.
- Decreto 2655 de 1998. Por el cual se expide el Código de Minas. Diario Oficial 38626. Presidencia de la República de Colombia.
- Decreto 1593 de 2014. Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política. Diario Oficial 49297. Presidencia de la República de Colombia.
- De Sousa, B. (2012). Cuando los excluidos tienen derechos: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. De Sousa y J. Exemi (Eds), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp.11-48). La Paz: Fundación Rosa Luxemburg.
- Donado, A. (2007). *La continuidad de tópico en los relatos wayuu* (Tesis de maestría). Maracaibo: Universidad de Zulia.

Bibliografía

- Fandiño, Y. (2013). *La constitución de 1991 frente a la lengua wayuunaiki. Apoyo a la educación etnolingüística en la Guajira*. Bogotá: Contracorriente.
- Fernández, A.D. (2013). *Consejo Nacional de Patrimonio cultural de Colombia CNPC aprueba en plenaria el plan especial de salvaguardia (PES) del sistema normativo wayuu*. Maicao: Junta Mayor Autónoma de palabreros Wayuu.
- Fiscalía General de la Nación. (2016). Directiva No 0012. Despacho del fiscal general de la Nación.
- Flórez, J. (2010). (Comp). *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Fondo de las Naciones Unidas para la infancia [UNICEF]. (2003). *Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*. Bogotá: Geite.
- Fuentes, G.; Atencio, E.; González, F. y González, F. (2010). El chinchorro (süi) patrimonio cultural. En Flórez (Comp.), *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Gámez, Y; Pérez, L. y Martínez, J. (2010). Encierro por sueño en la cultura wayuu. En Flórez (Comp.), *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- García, C. y Montero, M. (2005). Una tendencia para pensar e investigar. Experiencia de investigación con una comunidad indígena Wayuu. *Revista de trabajo social*, (7), 173-190.
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: U. Andes.
- Gómez, H. (2000). *De la justicia y el poder indígenas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gómez, H. (2014). *Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura.
- González, D; Jusayu, A. y Pushaina, F. (2010). Matrimonio wayuu. En J. Florez (Comp.), *Creencias, Ritos y Costumbres Wayuu*. Medellín: Editorial Nuevo Milenio
- González, D.; Iguarán, M. y González, M. (2010). Medicinas curativas del wayuu. En Flórez (Comp.), *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Guerra, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*. Bogotá: Panamericana
- Guerra, W. (2006). Los conflictos interfamiliares wayuu. *Revista Frónesis*, 12(1), 40-56.
- Guerrero, J. J., Ujueta, J. S., y Neira, V. J. (2014). *La interculturalización del derecho y la jurisdicción especial indígena, hacia una fundamentación del pluralismo jurídico en Colombia* (Monografía). Bogotá: Universidad Libre de Colombia.

- Gutiérrez, M. (2011). Pluralismo jurídico y cultural en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, (26), 85-105.
- Guzmán, F. (1997). Venganzas de sangre entre los wayúu frente al derecho penal colombiano. *Revista de la Universidad de los Andes*, 9(1-2), 93-106.
- Henríquez, N., Granadillo, M., y González, M. (2010). La exhumación wayúu como homenaje póstumo a nuestros seres queridos. En Florez (Comp.) *Creencias, ritos y costumbres wayúu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Hockema, A. (2002). Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario. *El otro Derecho*. (26-27), 63-98.
- Instituto Nacional Penitenciario [INPEC]. (2014). *Poblaciones privadas de la Libertad*. Bogotá: Minjusticia.
- Izquierdo, B. (2017). *Propuesta de impulso de la Agenda de trabajo de la Comisión de Coordinación Nacional de la Jurisdicción especial indígena, JEI y el sistema judicial nacional, S7N* (Documento inédito). Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura.
- Ley 21 de 1991. Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989. Congreso de la República de Colombia.
- Ley 715 de 2001. Por la cual se dictan normas orgánicas en materia de recursos y competencias de conformidad con los artículos 151, 288, 356 y 357 (Acto Legislativo 01 de 2001) de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones para organizar la prestación de los servicios de educación y salud, entre otros. Congreso de la República de Colombia.
- Liceth, N; Granadillo, M.; y González, M. (2010). La muerte en el pueblo wayuu. (El paso a la segunda vida). En Flórez (2010). Comp. *Creencias, ritos y costumbres wayuu*. Uribia: Centro de estudios étnicos.
- Londoño, H. (2006). La jurisdicción penal y el fuero indígenas en Colombia: su vigencia material como consecuencia del conflicto político armado y de los límites impuestos por los derechos humanos. Lima: Anuario de Derecho Penal.
- López-Hernández, M. (2013). *El palabrero como restaurador de paz, pastor de respeto*. Maicao: Junta Mayor Autónoma de palabrereros Wayuu.
- Martínez, S., y Hernández, A. (2005). *Territorio y ley en la sociedad Wayuu*. Riohacha: Fondo mixto para la promoción de las cultura y las artes de la Guajira.
- Matos, M. (1975). *Derecho civil y penal Guajiro. El “püpchipu” o abogado Guajiro* (2da ed.). Maracaibo.

- Mejía, O. (2001). *Conceptos de la sexualidad wayuu, expresada en los mitos, leyendas y tradiciones*. Riohacha: Fondo mixto para la promoción de la cultura y las artes de la guajira.
- Mejía, P. (2011). *Situación sociolingüística del Wayuunaiki: Ranchería el pasito*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Ministerio de Medio Ambiente [Minambiente]. (s.f.). *Caracterización sociocultural del PNN Macuira*. Bogotá: Autor.
- Montiel, E. (2013). *Negociación y manejo de conflictos en las escuelas wayuu* (Trabajo de grado). Zulia: Universidad del Zulia.
- Organización Internacional del Trabajo [OIT]. (2007). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Lima: Autor.
- Ojeda, G. (2008). *El Universo wayuu*. Barranquilla: Edición jayariyu
- Ojeda, G. (2013a). *Plan especial de Salvaguardia (PES) del sistema normativo Wayuu aplicado por el palabrero*. Territorio Ancestral Wayuu: Mincultura; Gobernación de la Guajira; Alcaldía de Maicao; Junta Mayor de Autónoma de palabrerros.
- Ojeda, G. (2013b). *Contexto Social y Lingüístico de la mujer Ouutsü. Autoridad Espiritual Wayuu*. Territorio Ancestral Wayuu: Mincultura; Gobernación de la Guajira; Alcaldía de Maicao; Junta Mayor de Autónoma de palabrerros.
- Ojeda, G. (2013c). *La mujer wayuu en el círculo sagrado de la vida y el sueño trenzado*. Maicao: Junta Mayor de Autónoma de palabrerros.
- ONU (2010). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. N. Y: Naciones Unidas
- Ortiz, L. (2011). *Lecturas desobedientes de la literatura para y sobre lo wayúu*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Paz, R. (1972). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario.
- Perafán, C. (1995). *Sistemas jurídicos indígenas: Páez, Kogi, wayuu, Tule*. Bogotá: Colcultura.
- Perafán, C. (2004). *Análisis de usos culturales de la tierra, CLAN*. Washigton: BID.
- Pérez, F. (2000). *Lenguas aborígenes de la península de la Guajira*. En *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Perrin, M. (1979). *Sükaiþa wayuu. Los Guajiros: La palabra y el vivir*. Caracas: La Salle.
- Perrin, M. (1980). *El camino de los muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila.
- Pico, F.A. (2010). *Memoria, entre la jurisdicción indígena y el sistema jurídico wayuu*. *Universitas Estudiantes*, (7), 11-32.

- Pocaterra, J. (2006). Principios culturales y lingüísticos que orientan las normativas del derecho consuetudinario Wayúu. *Revista Fronesis*, 13(1), 92-107.
- Pocaterra, J. (2008). *Cuentos de los abuelos*. Caracas: Ministerio de Cultura de Venezuela
- Polo, N. (2014). *Entrevista a Guillermo Ojeda*. Santa Marta: Universidad Sergio Arboleda.
- Polo, N. (2016a). Pilares y valores de la cultura wayúu. *Verbum*, 11(11), 41-52.
- Polo, N. (2016b). La reparación y reconciliación en el sistema normativo wayúu. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 16(31), 41-48. doi: 10.22518/16578953.641
- Polo, N. (2017). El valor de la palabra en la cultura wayúu. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (30), 43-54. doi: 10.19053/0121053X.n30.0.6187
- Polo, N. y Ojeda, G. (2014). Mirada a la cultura Wayuu, base de su sistema normativo. *Verbum*, 9(9), 109-117.
- Ponce, G., y Rueda, C. (2010). *¿Es posible la coordinación entre el sistema judicial nacional y la jurisdicción indígena en Colombia? Aportes para un diálogo intercultural e interjurisdiccional* (Tesis de maestría). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Pontón, E. (2014). *Crítica a las normas institucionales de reparación a víctimas indígenas. Caso de Análisis: El pueblo Wayúu*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Resolución 2733 de 2009. Por la cual se aprueba el Plan Especial de Salvaguardia del Sistema Normativo Wayuu aplicado por el Putschipiü'üi (Palabrero), declarado como Bien de Interés Cultural del Ámbito Nacional e incluido en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial. Ministerio de Cultura.
- Rueda, C. (2008). El reconocimiento de la jurisdicción especial indígena dentro del sistema nacional. El debate de la coordinación. *Estudios socio-jurídicos*, 10(1), 339-374.
- Santamaría, C. (2010). *Narraciones jurídicas y conflictos tribales en el alta y Media Guajira: el proceso de reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas wayúu de 1960 a 1990* (Tesis de pregrado). Bogotá: Universidad Javeriana.
- Salcedo, A. (2004). Cómo vive un wayuu. *Soho*, (55). Recuperado de <http://www.soho.co/historias/articulo/como-vive-un-wayuu/2781>
- Sánchez, E. (1998). *Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural*. Bogotá: UNIJUS.
- Sánchez, E. (2011). El Ejercicio de la Jurisdicción Especial Indígena como Fuente de Legitimidad del Estado Colombiano. En *La legitimidad del poder en los países andino-amazónico* IRG. (Instituto de investigaciones para la gobernanza).

- Sánchez, E., y Jaramillo, I. (2003). Jurisdicción especial indígena. Procuraduría General de Nación. Recuperado en alertanet.org/b-sanchez2.htm
- Sánchez, E., y Jaramillo, I. (2011). *La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Instituto de estudios del Ministerio Público.
- Searle, J (1980). *Actos de habla*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Segovia, Y., Martínez, J., Malaguera, J. y Ferreira, F (2009). *Estudio comparativo entre el sistema formal de justicia penal de Venezuela y el sistema vindicatorio de la sociedad wayuu*. Recuperado de http://www.cjp.ula.ve/cenipec/proyectos/con_financiamiento/sociedadwayuu_cdcht.pdf
- Semper, F. (2006). *Los derechos de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional*. México: Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM.
- Sentencia 34461 de 2011. Autonomía jurisdiccional de las comunidades indígenas. La competencia jurisdiccional de las comunidades indígenas, se encuentra determinada por los elementos personal, territorial, objetivo e institucional. M. P. Javier Zapata Ortiz. Corte Suprema de Justicia.
- Sentencia SU-510 de 1998. Actor: Alvaro de Jesús Torres Forero. M. P. Eduardo Cifuentes Muñoz. Corte Constitucional.
- Sentencia T-349 de 1996. Actor: Ovidio González Wasorna. Demandado: Asamblea General de Cabildos Indígenas región -Chamí y Cabildo Mayor Único (CRIR). M. P. Carlos Gaviria Díaz. Corte Constitucional.
- Sentencia T-496 de 1996. Alcance del Fuero Indígena. Actor: Libardo Guainas Finscue. M. P. Carlos Gaviria Díaz. Corte Constitucional.
- Sentencia T-523 de 1997. La Jurisdicción Indígena. La sanción corporal dentro de la tradición indígena. Actor: Francisco Gembuel Pechene. Demandado: Luis Alberto Passu, Gobernador del Cabildo Indígena de Jambaló y Luis Alberto Finscue, Presidente de la Asociación de Cabildos de la Zona Norte del Departamento del Cauca. M. P. Carlos Gaviria Díaz. Corte Constitucional.
- Sentencia T-239 de 2002. Acción de tutela instaurada por Carlos Arturo Niaza Panchi contra el Consejo de Conciliación y Justicia Indígena y el Director de la Cárcel de Andes, Antioquia. M. P. Alfredo Beltrán Sierra. Corte Constitucional.
- Sentencia T-370 de 2002. Demanda de inconstitucionalidad contra el artículo 33 (parcial), 69 (parcial) y 73 de la Ley 599 de 2000 o Código Penal. M. P. Eduardo Montealegre Lynett. Corte Constitucional.
- Sentencia T-728 de 2002. Acciones de tutela instauradas por Hermógenes Prada Alape contra la Corte Suprema de Justicia –Sala de Casación Penal, y por

- Omaira Pancho Sancha contra la Fiscalía 23 Seccional y el Juzgado Único Penal del Circuito de La Plata -Huila. M. P. Jaime Córdoba Triviño. Corte Constitucional.
- Sentencia T-729 de 2002. Acción de tutela instaurada por Carlos Antonio Ruiz Gómez contra el Departamento Administrativo de Catastro (Alcaldía Mayor de Bogotá) y la Superintendencia Nacional de Salud. M. P. Eduardo Montealegre Lynett. Corte Constitucional.
- Sentencia T-522 de 2003. Acción de tutela instaurada por la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia contra el Concejo Municipal de Leticia (Amazonas). M. P. Clara Inés Vargas Hernández. Corte Constitucional.
- Sentencia T-1253 de 2008. Acción de tutela instaurada por Arnulfo Tique y Víctor Tique Ducuara contra el alcalde municipal de Coyaima - Tolima. M. P. Manuel José Cepeda Espinosa. Corte Constitucional.
- Sentencia T-903 de 2009. Acción de tutela de Indira Milena Mendiola Montero contra el Consejo de Mayores, y el Cabildo Gobernador de la Organización Indígena Kankuama, señor Jaime Enrique Arias Arias. M. P. Luis Ernesto Vargas Silva. Corte Constitucional.
- Sentencia T-617 de 2010. Acción de tutela de Silvio Antonio Lagos Tovar contra la Sala Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura. M. P. Luis Ernesto Vargas Silva. Corte Constitucional.
- Sentencia T-499 de 2013. Acción de tutela instaurada por Fulvia Elvira Benavides Cotes contra el Ministerio de Relaciones Exteriores – Oficina de Control Disciplinario Interno. M. P. Luis Ernesto Vargas Silva. Corte Constitucional.
- Sentencia T-196 de 2015. Acción de tutela instaurada por César, actuando como representante legal del Cabildo Indígena Colombia, contra la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura, el Juzgado Tercero Penal del Circuito de Cali. M. P. María Victoria Calle Correa. Corte Constitucional.
- Sentencia T-661 de 2015. Acción de tutela presentada por Jacinto Epinayú, Luis Geronel Quintana y otros, identificados como indígenas del pueblo wayúu, contra el Incoder, con vinculación de Agromar SAS. M. P. María Victoria Calle Correa. Corte Constitucional.
- Stavenhagen, R. (2006). El derecho consuetudinario en América Latina. En *Antología jurídica. Grandes temas de la antropología jurídica*. México: Red Latino americana de antropología jurídica.
- Suárez, M. (2010). Sitios sagrados del pueblo wayúu. En J. Florez (Comp.), *Creencias, Ritos y Costumbres Wayuu* (pp. 9-28). Medellín: Editorial Nuevo Milenio.

Bibliografía

- Velásquez, C., y Quintero, E. (2013). La conciliación en el sistema normativo wayúu como expresión del poder de la palabra y la retórica mediada por el putchiü'üi o palabrero. *Revista Comunicación y ciudadanía*, 6, 110-115.
- Zambrano, C. (2008). Afrontamiento intercultural para la coordinación jurisdiccional con pueblos indígenas colombianos. *Revista Ciencias Sociales*, (31), 71-85.



EL SISTEMA
NORMATIVO WAYÚU
MÓDULO
INTERCULTURAL

Nuestra Carta Política consagra el pluralismo jurídico. Evidencia así la existencia de diferentes formas de administrar justicia dentro del territorio nacional. El sistema normativo wayúu es una de esas otras maneras. En esta obra pretendemos demostrar que esas formas distintas de administrar justicia son verdaderos sistemas; no son simples “usos y costumbres”. Así el normativo wayúu lo definimos como el conjunto de principios, normas, procedimientos y rituales empleados por las autoridades de la etnia para ordenar las relaciones entre sus clanes. Cada uno de estos elementos constituye el objeto central de esta obra, complementado por un estudio acerca de la coordinación entre la jurisdicción ordinaria y las especiales indígenas, y una descripción de libros y artículos acerca de la etnia más numerosa del país.



Fondo de Publicaciones
Universidad Sergio Arboleda



9 789588 987743

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

Calle 18 No. 14A-18. Tels: (575) 420 3838 - 420 2651. Santa Marta
Carrera 15 No. 74-40. Tels: (571) 325 7500 ext. 2131 - 322 0538. Bogotá, D.C.
Calle 58 No. 68-91. Tel.: (575) 368 9417. Barranquilla
www.usergioarboleda.edu.co