

Uauenana, nduauenana: historia social y bases culturales del castigo físico en los kamëntsá

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ

Recuerdos introductorios del taita Ángel Jacanamejoy

La primera vez que vimos al taita Ángel Jacanamejoy pudimos notar varias características que a simple vista parecían hacerle honor a su angelical y paternal denominación. Siempre sonriente, con mirada dulce y las canas que resaltan, dejando entrever una corona ya calva en su cabeza. El taita era el encargado de dirigir a toda la “comunidad” para hacer los preparativos del ritual del enjale del gallo, que hace parte del *Bëtsnaté* o llamado Carnaval del Perdón, que se celebró el lunes anterior al comienzo de la cuaresma de 2016. Se resalta la palabra *comunidad*, ya que en el marco temporal de esta festividad, actualmente declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial, no solo participan los miembros de la comunidad indígena kamëntsá de Sibundoy, sino viajeros, turistas, curiosos y hasta observadores académicos que son integrados en una gran “comunidad de sentido” basada en la hospitalidad, la empatía y el compartir. Mientras se comparten cientos de totumadas de chicha¹, la cual fue preparada con anticipación y contenida por toneladas en tanques gigantes de agua, aquellas personas

1 Bebida fermentada a base de maíz.

externas integradas a la fiesta contribuyen principalmente a la elaboración de ramilletes en palma con los que se armará un “castillo” que servirá como estructura para colgar el gallo. El taita Ángel también dirigía con mucha autoridad y “ángel” a un grupo de indígenas que hacían un armazón con siete postes de madera que serían la estructura del castillo. Precisamente, al observar dicha dinámica, se presenciaba una práctica social y cultural que ha definido a las comunidades andinas del Sibundoy por siglos: las cuadrillas de trabajo.

Por ahora no ahondaremos en las características que esta forma de trabajo colectivo aporta a las prácticas de socialización de los kamënt-sá. En este apartado interesa la conexión histórica que tienen las cuadrillas de trabajo con otros elementos propios del control social y el papel que desempeña la autoridad. Cuando en un viaje posterior se pudo conversar en profundidad con el taita, nos invitó a su casa. Al ingresar, la sala se confunde con un taller de reparación de bicicletas. Mediante telas que se cuelgan a manera de cortinas, las habitaciones se separan del área social y unas paredes de madera anuncian hacia la parte posterior una gran cocina que, a su vez, se comunica con un patio. En el patio, la mujer del taita nos mostró su “cultivo” de cuyes, roedores también llamados curíes o conejillos de indias, que han hecho parte de la dieta de estas comunidades durante siglos. Todo el lote está rodeado de árboles y arbustos y al lado hay una pequeña chagra con cultivos variados. De manera hospitalaria, otra característica típica de estas familias, el taita nos brindó café con leche y pan para acompañar nuestra charla. Principalmente nos interesaba comenzar con lo que Ángel pensaba que definía ser un taita o una autoridad en la comunidad. Eso dio pie a que nos contara parte de su historia de vida.

Como suele pasar en estos encuentros de interlocución, las temporalidades y espacios se alternaban al ritmo de la conversación. Ya nos había contado que tenía una experiencia como autoridad desde hace varias décadas. En un punto de la conversación llegamos al tema de los “castigos” y sus nociones culturales, pues ya habíamos tenido informaciones sobre el uso del cepo y de golpes que administran los taitas (como padres y autoridades comunitarias) sistemáticamente como forma de solucionar conflictos familiares y de hacer justicia (dimensiones que se fusionan como veremos en otros apartados). Al preguntarle por

los criterios de uso del castigo, su respuesta cayó en la obviedad: “eso es de acuerdo al delito que tenga”. Pero luego sus relatos comenzaron a aportar ciertos elementos que a continuación se quieren resaltar. El siguiente fragmento hace parte de su experiencia como alcalde mayor del cabildo indígena en 1985.

Taita Ángel:

[...] como en el 1985 que dijo un grosero que quería maltratar al papá, la mamá, matarlos, va poner el papá la demanda al cabildo. Entonces el taita gobernador nos dijo: “vamos, vamos a la casa”, y nos trajo del pueblo, del cabildo, acá abajo. “Vamos a tomar una chichita”. Nos regaló una tazada de chicha, cuando ni siquiera habíamos tomado la mitad, cuando llegó el hombre: “ahoritica está ahí, taita”, dijo “háganme el favor y me lo van a buscar”. Él dijo “no, qué le voy a tener miedo a los alguaciles, no le tengo miedo ni a la policía”. Taita gobernador dijo: “a ver, taita alcalde mayor, hágame el favor y me lo trae”. Entonces yo les dije: “vea por favor, todos tenemos que llevar nuestras varas”. Unas varas como así de gruesa [hace el ademán, señala una varilla del taller] y largo es más de un metro, y todos teníamos que llevar. ¿Por qué? Porque con esa vara si hay hartos perros entonces uno se defiende, y si el que vamos a traer se nos arrebatara, nos quiere hacer algo, con eso se defiende. El juguete lo mismo, con eso se defiende.

Interlocutor:

¿Y si la persona se resiste?

Taita Ángel:

“¡Uhhhh! Eso es más duro porque si la persona se resiste toca es cogerlo y amarrarlo así de las manos para atrás y bueno, vamos, pueden llevarlo empujando, empujando”. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La escena final descrita por el taita se compone de imágenes físicamente fuertes. El transgresor es controlado mediante una operación violenta sobre su cuerpo. La sonrisa del taita, al momento de narrar

este episodio, transita armónicamente de la dulzura angelical de su amabilidad a la contundencia de sus concepciones sobre el orden, la disciplina y la autoridad. Mediante la débil risa que se escapaba de su boca, Ángel no expresaba la satisfacción de quien disfruta el dolor de otro. Tan solo indicaba que aquello era “lo natural y esperado”; por eso debía ser aceptado con agrado, porque significaba que las cosas se “ponían en su lugar”. Aunque más adelante analizaremos la dimensión metafísica del castigo y su relación con la espiritualidad y la curación, lo cierto es que por ahora la actitud del taita, quien lo naturalizaba en su relato, muestra que el castigo es “costumbre”.

La costumbre de la sanción-sanación del castigo físico

La “costumbre” es una categoría de análisis interesante a la hora de tratar de comprender los acomodamientos propios de las transiciones sociohistóricas, pues cuando se estudian desde el presente son percibidas como “ancestrales” o como “de antigua”, aun cuando históricamente pueden tener orígenes más recientes y externos a la comunidad. Tal tesis también fue desarrollada para las “tradiciones” por Hobsbawm y Ranger (2008), en la medida en que algunas de estas que “aparecen o reclaman ser viejas son a menudo bastante recientes en su origen y algunas veces inventadas” (p. 1). Pero mientras las tradiciones, en el marco de estos estudios históricos europeos, corresponden en principio a complejas estructuras de ceremonias conmemorativas e instituciones culturales instauradas por los Estados, las costumbres hacen parte del campo de la cotidianidad, de los repertorios y rutinas con las que las personas interactúan y socializan diariamente. Sin embargo, la “invención” o “instauración” tanto de tradiciones como de costumbres cumplen el mismo objetivo: se toman como propias, antiguas y suelen emerger como formas de dominación y ejercicio del poder.

Michael Taussig (2002) ilustra ejemplarmente una afirmación tan contundente como la anterior. En la parte inicial sobre su estudio sobre la colonización cauchera en Putumayo, no duda en definir el castigo corporal excesivo como un “teatro de la crueldad” (p. 65), llevado a

cabo por colonizadores y evangelistas mediante instrumentos centrales como el cepo y el látigo. También cita informes de observadores y exploradores extranjeros y nacionales que en la primera década del siglo xx se sorprendían “ante el carácter tradicional” (p. 66) de estas formas de castigo dentro de la vida indígena del Putumayo. Sin embargo, tanto Taussig como sus fuentes no pudieron asegurar si estos castigos existían antes de las colonizaciones o si llegaron con estas. Lo que sí es clave en su análisis histórico es que la ley para los indígenas siempre significaba “lo que era o no costumbre”. Por tanto, sospecha que aquellas prácticas, como el castigo físico, que eran naturalizadas hace más de un siglo por las comunidades indígenas del Putumayo, pudieran ser fruto de imposiciones coloniales mediante la forma y el lenguaje de la costumbre:

El que se usara o no esta expresión, y menos aún la noción de “costumbre” antes de la colonización es cosa que jamás sabremos. Lo cierto es que desde el punto de vista de los colonizadores los indios tienen “costumbres”, que estas son el equivalente primitivo de la ley, y que para gobernar a los indios es aconsejable transmitir la ley colonial no sólo en el lenguaje de la costumbre sino añadiéndole el título y el concepto de costumbre. (Taussig, 2002, p. 67)

No solo la naturalidad de los castigos narrada por el taita Ángel Jacanamejoy es un indicador de estos como costumbre. Cuando tuvimos la oportunidad de conversar con el taita Justo Juagibioy, gobernador del cabildo indígena de Sibundoy en el 2016, nos recibió en su oficina. Él connotaba cierta sacralidad, pues además de ubicarse a la cabecera de un gran salón de reuniones en la sede principal del cabildo, y de la obvia prohibición de ser usada por alguien diferente a él, la pared que respaldaba la silla del gobernador lucía un elemento visible y que, al igual que un Cristo o una fotografía relevante en una oficina o recinto sagrado, portaba una carga simbólica notoria: un fuede o “juete”, en su expresión local. El juete es una trenza de cuero que funciona como un látigo corto. Sin habernos referido directamente al juete colgado detrás del taita gobernador, el mismo Justo Juagibioy no dudó en usarlo como referencia para comenzar a hablar sobre la relación entre el castigo y la justicia:

[...] para nosotros ese símbolo que está ahí es el símbolo de la justicia. Ahí aparece un rejo o un látigo, entonces ese significa la autoridad y antiguamente los mayores, los mayores de hace mucho tiempo, utilizaban el látigo en la comunidad. Entonces en vivienda antigua que se respete está el látigo colgado en alguna parte y ese látigo no lo puede tocar nadie sino el papá. Entonces ese es el símbolo de autoridad en la casa. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Como se verá a lo largo de estas argumentaciones, la palabra “taita” es un puente entre varias dualidades. En este caso denota tanto la figura del padre de familia (autoridad de la casa) como de un líder y autoridad comunitario (figura paternal a la vez, el “papá” de la comunidad). No en vano para el taita Justo la autoridad representada en el látigo es una característica tanto del padre de familia como de las autoridades del cabildo, principalmente del gobernador. El taita Ángel, a su vez, también recuerda al juete como un elemento de uso obligatorio para las autoridades, quienes administran o agencian el castigo, que en su lengua se dice *jatjatjam*.

Eso es “propiamente costumbre”² de la comunidad. En ese tiempo en el cual yo estuve de alguacil era tarea, todos los alguaciles, éramos 12, todos los alguaciles tienen que tener bajado el juete. Y el que no lleve tiene que ser castigado. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El látigo o juete se puede entender como un elemento canalizador y proyector de la autoridad paternal. Esto se da no solo porque su uso se dé tanto en la intimidad del hogar como en la administración de justicia y de solución de conflictos por parte de las autoridades del cabildo. También porque conecta la autoridad del padre de familia con la del gobernador, que al final es nombrado por el castigado como “taita”. En otras palabras, el juete permite que la energía transformadora y renovadora que viene de los creadores, y se proyecta en

2 Énfasis propio.

la figura autoritaria-paternal-masculina, nunca deje de fluir y cumplir su cometido. El taita Ángel lo expresa en su dimensión pragmática de la siguiente manera:

Si usted se portó mal o hizo una cosa mal pues antiguamente lo levantaban a uno a las 3 de la mañana, 5 de la mañana y primero lo aconsejaban y luego lo castigaban con látigo. Esa era una costumbre y cuando ya no se podía controlar en la casa entonces lo traían al cabildo, aquí en el cabildo como máxima autoridad del resguardo pues tocaba castigarlo aquí también. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Se comparte con Taussig la idea de que, aunque se pueda sospechar de un origen colonial del uso sistemático del juete, no hay una evidencia histórica clara al respecto. Sin embargo, en la textura más cotidiana del presente en los kamënsá del Putumayo resulta cierto que hace parte de las costumbres arraigadas. Colonizaciones, como la capuchina, lograron armonizar los significados sociales del castigo cristiano y el nativo, logrando afianzar la incorporación del castigo físico como modo de control del orden social y la legitimación de la autoridad. Una fórmula sistemática de las colonizaciones españolas y capuchinas fue que las figuras de autoridad tradicionales indígenas se convirtieron en el brazo operativo del castigo impartido y administrado por las autoridades católicas. En otras palabras, las autoridades indígenas fueron una prolongación y materialización de las autoridades coloniales. Esto se demuestra nuevamente en el relato de vida del taita Ángel Jacanamejoy, quien explica cómo en su juventud hizo parte de las comisiones ordenadas por monjas y frailes para imponer la disciplina en su comunidad.

Eso sí pues yo era bastante activo, joven, yo estaba trabajando en la misión capuchina y mis jefes eran muy dejados. A mí me tocaba ir a buscar al taita alcalde mayor y como era tan despaciudo, tocaba ir era a medianoche, a la una de la mañana. Y cosa que íbamos a las comisiones, habían niños que no querían y no querían ir al estudio. Los hermanos, las hermanas a nosotros nos daban la tarea: “necesito que me hagan el favor y me traigan tal y

tal niño, o tal niña, está faltando tal tiempo”. Entonces yo le decía: “bueno taita, a tales horas lo voy a buscar”. Uhhh cuando yo iba donde taita alcalde mayor entonces le decía la señora: “ala, levántese, que ya vino el compadre ya para ir a la comisión, levántese” y “prepare chicha, vamos a tomar unas dos tazadas y ya nos vamos a ir”. Así era, despaciudo el hombre, y eso en el camino andaba despaaaaacio, despacio, converse que converse y por ese motivo me tocaba era madrugar. Cosa que acabábamos de ir a notificar, cuando era notificación valía cinco centavos y cuando se llevaba al niño a presentar donde los hermanos o donde las hermanas entonces valía diez centavos. Y yo hacía la lista y esa lista se la entregaba al finado padre Bartolomé, él nos reconocía. El padre nos reconocía para comisión media y comisión entera. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La calificación de “despaciudo” (lento y extremadamente pasivo en su accionar) que Ángel le da al alcalde mayor del cabildo indígena de la época a lo mejor indique algo más allá de una característica en su temperamento. Para un romántico y radical estudioso de la colonialidad, la actitud del alcalde podría ser interpretada incluso como un acto sutil de resistencia ante el régimen evangelizador. Por supuesto no tenemos pistas para tal afirmación, pero cuando conectamos este fragmento con otros de la historia de Ángel podemos notar un motivo que se repite: la pereza y el desinterés de pertenecer a comisiones de imposición de autoridad colonial, más cuando tocaba notificar y castigar a familiares y personas cercanas. Esto lo tuvo que vivir con su primer cargo autoritario: alguacil de los niños.

Yo antes había procurado a correrme, yo me había corrido en 1956, yo me corrí porque sabía que me iban a nombrar de alguacil de los niños. Porque eso es una pérdida de tiempo, tiene que perder todo el año. Entonces yo me corrí y me fui por allá arriba cerca al Tambillo. Y cosa que ya pasó el año y ya me vine, en ese tiempo falleció mi primo. Y yo que voy y el rezandero y pues me fui a acompañar y le había tocado a un primo mío. Y cosa que ese señor ya me encontró ahí, él ya tenía la boleta de notificación.

Entonces me dijo “Taita primo, hágame el favor permítame”. Salí afuera. ¡Carambas! Una vez me entregó la boleta “fírmeme aquí, usted tiene que estar presente a tales horas, día de mañana en el despacho”. Cosa que como dijo el Chavo, pues me tocó sin querer queriendo pues. Allá pues nombramiento para alguacil de los niños. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En el fragmento anterior también se identifica la incorporación de elementos burocráticos de la justicia occidental que transformó el papel que desempeña la palabra oral en la gestión de conflictos comunitarios, es decir, la notificación firmada y la presentación del acusado ante el despacho parroquial. Al continuar con su relato, el taita Ángel aporta otra manifestación de la permanente fluidez energética del castigo con látigo o juete: el principio de que si el orden autoritario no se cumple, tarde o temprano alguien tiene que ser castigado. En otras palabras, cuando la autoridad no cumplía su papel de castigador, podría ser objeto de dicha violencia física. Este principio emerge en el siguiente fragmento extenso de nuestra conversación.

Taita Ángel:

Entonces también nos daba lámpara, linterna para andar de noche. Y una vez una muchachita, una señorita así como la niña así (señala a Isabela, una practicante del equipo), grande, que dizque la necesitaban era para hacer la primera comunión. Y ella nada y nada y nada de presentarse a la escuela. La hermana dijo: “si no me la traen los voy a demandar al cabildo mayor”. Que nos iba a demandar y a hacer dar juete a nosotros. Bueno, yo dije: “vamos a sacarla”. Llegamos allá y el jefe nos dijo: “hagan el favor y vayan a mirar adentro de la cocina, todo”. Llevaba la linterna, la lámpara y los compañeros habían ido a buscar por ahí por debajo, no encontramos nada. Y yo de sabido me quedé quietiico, parado, el otro compañero salió no más y “ya no la encontramos”, y yo parado quieto. Cuando después había en un rinconcito una batea grandota echada. Y por allá respiró, y yo dije: “aquí está”. Cosa que el jefe estaba diciendo: “caramba, hemos perdido viaje y no hemos podido encontrar a la niña, caramba, vamos a tener

que venir otro día”. Le digo: “por favor, levante esa batea”. Ahí estaba acurrucadita y le digo: “hágame el favor y nos acompaña”. Yo era exigente, molesto. Me gustaba hacerme respetar, pues porque pues si no nos quedaba mal, hacernos juetiar por nada.

Interlocutor:

Eran muy estrictos los capuchinos...

Taita Ángel:

Sí. Pues yo me acuerdo (invita a la mujer, pero ella no quiere hablar y dice estar haciendo labores de la casa). En tiempos de, en paz descansa, finado Estanislao, él dice que se fajaba un rejo y que andaba de noche en las casas y a donde encontraba par de jóvenes enamorados entonces él dice que acostumbraba era a andar así por entre las casas, entraba, donde estaban bebiendo y peleando, tenga y tenga juetazos. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

De un fragmento a otro, Ángel pasa de expresar la pereza de ser parte del cuerpo disciplinario capuchino y la compasión por los acusados a jactarse de sus capacidades de rastreador y detective eficaz. Finalmente se deja ver como un sujeto cooptado por el dispositivo de control colonial, pues terminó aceptando que su cuerpo y el de su mujer fueron disciplinados por extensión bajo la misma fórmula del castigador padre Estanislao, quien además de azotar los cuerpos de los enamorados furtivos exigía su unión mediante el matrimonio. En su caso particular, la orden la dio otro capuchino: “Yo en el matrimonio mío fue el finadito padre Lucas, él nos dio la tarea: ‘al tanto tiempo’”.

Insistimos en que sin importar la discusión sobre su real origen, el azote con látigo o juguete es una costumbre kamëntsá. Hoy día se puede definir como un elemento fundamental de los denominados “modos originarios” de solución de conflictos indígenas. Tal concepto se ha tomado de Nelson Antequera y sus estudios etnográficos sobre la administración de justicia y manejo de conflictos en comunidades indígenas de los valles bolivianos en torno a los recursos hídricos (Antequera, 2010). Son “modos” porque se relacionan más con “criterios compartidos”

que determinan procedimientos en el caso del manejo de los conflictos que han sido contruidos y transmitidos culturalmente. Son “originarios” porque se refieren no a un origen de tipo esencialista, sino porque remiten a la dimensión de la ética comunitaria, a sus valores compartidos (Antequera, 2010, p. 25). Al aplicar la metodología de Bourdieu (1989), dichos criterios y valores compartidos hacen parte de los *habitus*, es decir, esquemas de percepción, pensamiento y acción que corresponden a organizaciones estructurantes del campo social. En otras palabras, son criterios que han sido forjados y transformados históricamente y que son resultado del encuentro colonial y de otros procesos históricos hasta el punto de ser incorporados y naturalizados por los agentes. Por esa razón, al preguntarle a cualquier kamëntsá sobre el juete, dirá que es “costumbre”, “que los mayores siempre lo han hecho”, sin importar si es un elemento de origen netamente prehispánico o colonial. Al fin y al cabo, lo que hoy día clasificamos como “indígena”, “propio” o “nativo” es resultado de la historia social de los encuentros culturales. Para ellos, simplemente hace parte de lo que “sus ancestros” les han transmitido.

Se puede, entonces, omitir nuestra preocupación por el origen exacto de los criterios y valores compartidos que guían y fundamentan el orden social kamëntsá que busca ser garantizado mediante los modos de disciplina, justicia y resolución de conflictos de los que hace parte el juete. Pero lo que sí se puede hacer es preguntarse por la relación entre la historia y la cotidianidad kamëntsá en la que el juete y sus criterios de uso han mantenido su legitimidad. Por supuesto, tal como se ha mencionado, el sistema colonizador logró acomodar sentidos nativos y blancos en esta práctica particular, como se sospecha a partir de un diálogo citado por Taussig (2008) entre el reconocido investigador y explorador colombiano Miguel Triana, y un fraile capuchino. El primero le sugería al segundo que a lo mejor si había una “costumbre” que los “indios” no querían conservar era precisamente la del azote con látigo. La respuesta del fraile da pie a identificar otras pistas sobre otro acomodamiento de sentidos que la historia generó en el marco de esta práctica.

El castigo del azote es quizás la costumbre más difícil de desarraigar. Usted tiene que comprender *que el dolor tiene una eficacia*

*misteriosa que hace que la gente lo desee*³. Yo mismo he notado que los indios se vuelven muy tranquilos, hasta alegres y festivos, después de los azotes. Es obligatorio que, después de los azotes, la persona azotada diga “Dios le pague”. Si no lo dice, entonces el Gobernador (que es un indio que agrada a los capuchinos) ordena tres azotes más, y así sucesivamente hasta que el azotado *pierde su ira y demuestra gratitud*⁴. Así, al azotar conserva el principio de autoridad, de docilidad, así como la pureza de la costumbre. El azote es la base de la costumbre. (Triana, citado por Taussig, 2008, pp. 67-68)

En este breve testimonio de Miguel Triana de 1903 ya se notaban dos elementos antes identificados: por un lado, la evidente incorporación del castigo físico y su definición como costumbre; por otro lado, la prolongación de la autoridad eclesiástica en una autoridad indígena igualmente sometida. Sin embargo, hay un tercer elemento que llama la atención y que de nuevo da pistas, aunque no de los orígenes de ciertos criterios y valores compartidos alrededor del azote como práctica, por lo menos sí de la armonización de los sentidos nativos y coloniales otorgados a este. Corresponde a una legitimidad del castigo físico que incluso lo lleva a ser situado por sus vivientes como objeto de deseo, de redención y de purificación. Las tres afirmaciones entre comillas en la cita lo indican: quien era castigado deseaba el dolor, agradecía a Dios por eso y parecía purificar su espíritu al dejar la ira y sentir gratitud con su verdugo.

Lo que pareció armonizarse fue la visión cristiana-católica de asumir el dolor y el sufrimiento como medio de solventar los pecados y lograr la redención con una percepción indígena que relaciona ese dolor con la limpieza y la sanación. Por supuesto, la dupla pecado-absolución suele ser asociada fácilmente con la de suciedad-limpieza y enfermedad-sanación en la cotidianidad de cualquier comunidad latinoamericana contemporánea. Nuevamente, sin importar el origen de

3 Énfasis propio.

4 Énfasis propio.

tal valor en lo católico o en los sistemas de creencias amerindios, no hay algo más “originario” que tomar el dolor como “remedio” o “compensación” en el orden social de las relaciones humanas, mientras que, como se profundiza más adelante al analizar el tema del perdón, en el contexto capuchino, las gracias se dan a Dios, en el kamëntsa no es así.

En resumen, el azote es costumbre y esta corresponde a criterios, valores compartidos y transmitidos generacionalmente. Es imperativo que la energía del castigo nunca deje de fluir cuando se trata de corregir el orden social, por lo que se presenta en el espacio doméstico por parte del padre para ser prolongada su autoridad en el gobernador del cabildo a la hora de administrar justicia. La denominación “taita” se usa para referirse al padre de familia inicialmente. Fuera de la casa, la palabra designa a quien se ha ganado el respeto comunitario hasta el punto de ser considerado un líder importante que puede llegar a ser autoridad del cabildo. En suma, el taita gobernador es respetado y tratado como el “padre” de toda la comunidad y, como tal, debe corregir a quienes incumplen la normatividad de convivencia. Eso es claro para el taita Justo, quien en su momento gobernaba el cabildo indígena, pero quien además indicó en su testimonio que aunque la relación azote-castigo es en apariencia evidente, seguramente en las texturas más detalladas de su significado nativo, más que un castigo es una forma de sanación que usa como vehículo inicial el cuerpo de la persona.

Yo les he dicho siempre: “yo no castigo”, o sea, “a mí no me gustaría castigar”, pero sí es una forma de *curar el cuerpo*⁵. Ya es porque como le digo toca, hay personas que de pronto han perdido el uso de razón o digamos en borrachera se han equivocado y pues entonces obviamente ahí hay que hacer un proceso. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Como se tratará más adelante, los criterios y valores de la crianza de los hijos conforman la base ética de la administración de la justicia indígena en Sibundoy. La familia es un núcleo social en el que, entre otras cosas, se gestan espacios rituales que tienen como fin la

5 Énfasis propio.

“prevención” del incumplimiento de las normas. También será analizado en profundidad en un siguiente apartado. Pero vale la pena traerlo a colación en este momento para indicar que el azote no opera como una reacción súbita e instantánea al ocurrir la infracción, pues además de la prevención, las familias kamëntsá ponen en práctica una rutina que tiene como fin que quien es castigado asuma los azotes como modo de curación y prevención de futuras faltas mediante su correcta comprensión: el consejo. El consejo es un conjunto de repertorios rituales que se transmiten en el núcleo familiar. En un inicio, se identificaron tres: levantar a los hijos a la madrugada, las palabras de consejo y el llanto armonizador del corregido.

Antiguamente los mayores en la casa, si usted cometió una falta y ellos miraban que era necesario por ejemplo el látigo, entonces ellos a uno lo levantaban a las tres, las cuatro, dependiendo de la falta, o a las cinco de la mañana [...] Entonces primero pues el consejo, las palabras, o sea de pronto de orientación, que eso si era pues todo en lengua materna, y las palabras en lengua materna tienen más sentido que lo que les puedo estar diciendo ahoritica, porque se pierda digamos toda esa transmisión del conocimiento, del sentimiento, como indígena también se pierde, entonces ya al hacer la traducción pues no es lo mismo. Entonces los mayores le hablaban a uno en lengua materna, hasta lo hacían llorar, así aconsejándolo; hasta ellos lloraban aconsejándolo a uno. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

En el consejo queda implícito que “la palabra cura” actúa como un mantra, como una canalización de energía sanadora. No en vano, en las palabras del padre, que aconseja antes a los azotes, hay una exhortación a la limpieza y purificación como condición para continuar con el flujo vital en equilibrio y no los elementales reclamos sociales y asignación de culpas como sucede en la noción del castigo occidental.

Los mayores decían más que todo en kamëntsá: “chauesajacana”, que quiere decir de alguna manera: “saque toda esa mala energía que tiene acá”, y el látigo era como una especie de sanación para el cuerpo, era como de alguna manera simbólico. Es decir, a mí

me llevaron al cabildo y de alguna manera me castigaron y saqué todo lo malo que tenía y ahora sí volví al camino. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Como cualquier estructura ritual, el castigo implica una transición o drama social: la persona es separada y apartada, sufre el momento crítico y retorna a la comunidad renovado. Cuando tuvimos la oportunidad de corroborar con Alirio Chicunque, nuestro máximo colaborador de la comunidad para la investigación, la traducción de la expresión *chauesajacana*, significa “levantarse limpio”. Antes y durante los azotes, el corregido debe estar hincado o acostado ante el taita. Además de ser una posición elemental de sumisión ante la autoridad, también implica que quien debe ser purificado tiene de cierta manera que morir, “volver a la Madre Tierra”, para que al levantarse de nuevo emerja como nacido y renovado por las energías curadoras de la naturaleza. Otra expresión en lengua nativa que acompaña el consejo es similar a la anterior, *chauebuesacana*, que para el taita Justo Juagibioy significa “todo lo malo que tenga salga”. Según él, para eso sirve el látigo: “[...] entonces el dolor hace como que de pronto el cuerpo se relaje, después del dolor sigue el relajo y pues vea, a mí me castigaron y es un recuerdo que se lleva aquí (se lleva a la mano al corazón)”.

Miguel Chindoy también fue gobernador indígena. Cuando nos recibió en su casa para conversar sobre el tema de la justicia indígena, de manera sistemática, mostró en su relato dos características del castigo de los azotes como práctica que se han venido resaltando. En primer lugar, la familia como modelo de convivencia que se replica en la comunidad, con el consejo como modo ritual de prevención de conflictos y armonización de la persona con su entorno de convivencia:

O sea que ahí, con las palabras bien ceremoniales se le aconseja bien bonito. Por ejemplo que de hoy en adelante tiene que portarse bien, con su familia, con sus vecinos, quererse como hermanos. Tienen que cambiar todo su comportamiento, su actitud. Como empezar a convivir los dos, tienen que estar como hermanitos ahí. Si no de nada serviría llevarlo al cabildo para que siga con lo mismo. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

En segundo lugar, la incorporación que se tiene del consejo y el castigo como costumbre que se transformó en ley. Nos da pistas de la característica fractal que de alguna manera tiene la ceremonia que los enmarca, ya que parece repetirse en su esencia tanto en casa como en el cabildo, aunque con ligeras modificaciones.

Es que eso es ya como bien nativo, ya es bien original porque desde antes venía eso, es como una ley para nosotros, es una sanción. Nosotros creemos que con eso él va a cambiar. Yo he tenido esa experiencia también con mis hijos y aunque no se ha llegado al cabildo aquí hacemos el ejercicio y con unas palabras se le aconseja bien bonito y cambia el muchacho, pero si ya sigue lo mismo pues tocaría llevarlo al cabildo. Entonces allá sería una ceremonia distinta pero también bonita con el gobernador. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

De su experiencia como padre de familia que aconseja y castiga a sus hijos, Miguel Chindoy pasó a transmitir parte de sus vivencias como gobernador, lo que muestra nuevamente la facilidad con que se replica el consejo-azote en la dupla familia-cabildo indígena.

Una vez a mí también me pasó, yo castigué a un vecino y como era por pelea con la mujer, llegó borracho y le pegó a la mujer, entonces pues tocaba llamar los testigos y yo le decía, no es que yo ordene su castigo, es su mamá, eso se le dice para que lo entienda bien. Eso queda además en acta; su mamita le está diciendo que tiene que recibir seis fuetazos con motivo de que usted golpeó a su señora. Entonces usted tiene que ser consciente por un delito, yo solo le doy los consejos de que no debe ser así, que no debe actuar así en la familia, pero ya lo que es orden de su mamita lo tiene que recibir. Entonces después no vaya a decir que el gobernador ordenó o que el alguacil me dio fuate. Entonces una vez yo le dije: “¿Va a recibir fuate?”. “Sí”, dijo. “¿Usted cometió el error?”. “Sí, y voy a recibir el santo rosario para mejorar”. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Pero lo que más queremos resaltar del testimonio de Miguel es que indica la conexión que existe entre estructuras históricas de larga

duración, como la colonización capuchina en Putumayo y las texturas cotidianas de la comunidad en la que se armonizan, como se muestra en el testimonio de Miguel Triana, las nociones indígenas de la *limpieza* y la *redención católica*. Mientras en 1903, el “indio” azotado da las gracias a Dios y agradece el castigo, el kamëntsá del siglo XXI acepta gustosamente los azotes y se compromete a “levantarse limpio” mediante el Santo Rosario. Casi once décadas después, el castigo como dispositivo de control social sigue vigente y asumido como modo originario; los sentidos sociales del azote con látigo o juete lograron acomodarse armónicamente en el marco de las transiciones marcadas por los procesos de evangelización capuchina y la autonomía del actual pueblo kamëntsá de Sibundoy.

La naturalización y la economía del castigo: la lógica de la sociedad holista kamëntsá

Una vez reflexionado con cierto detalle lo que significa que el castigo con azote sea una “costumbre”, algunas ecuaciones y silogismos emergen con naturalidad. El azote con látigo implica un respeto por la autoridad y, consecuentemente, su legitimidad. Por tanto, la lógica que subyace en ser castigado es la de la aceptación. Quien comete una falta frente al orden moral kamëntsá reconoce que su castigo hace parte del ciclo natural del intercambio que sustenta el equilibrio entre los diferentes elementos del cosmos y de la sociedad, que en comunidades holistas es lo mismo. Por eso, el castigo puede compararse y, a la larga, es asumido como “limpieza”, como restauración del orden alterado. El suplicio, componente fundamental del azote, lleva a que el observador llegue a notar la crueldad de esa violencia física aplicada sobre el cuerpo.

Ya Taussig (2008) dejó claro que ante los ojos de los exploradores europeos y del mismo Miguel Triana la crueldad del azote era parte del paisaje moral y político del Putumayo, durante la época de la explotación cauchera y de las evangelizaciones capuchinas. En su reciente artículo sobre la violencia capuchina, Augusto Gómez (2015) reseña que los integrantes de dicha orden fueron acusados específicamente

de “flagelación *despiadada*⁶ en indígenas de Sibundoy, Santiago, San Andrés y Mocoa” (White, citado por Gómez, 2015, pp. 17-18). El castigo físico, acompañado de sanciones morales y sociales, así como del miedo, hizo parte del dispositivo de control político por parte de los capuchinos sobre los indígenas del Putumayo durante su gobierno evangelizador:

Las formas atroces y públicas de sanción y de castigo, es decir, el látigo, el cepo, la condena y el señalamiento públicos y desde el púlpito durante la misa, la excomunión, el corte del cabello, la amenaza de no enterrarlos cristianamente y de lanzarlos a los totorales, el destierro, entre otros, fueron procedimientos mediante los cuales los capuchinos configuraron una pedagogía del miedo, una pedagogía en la que el terror fue el soporte del ejemplo. El espanto, el pavor físico eran imágenes que debían grabarse colectivamente como fórmula de control y de sometimiento. El carácter ejemplarizante de esas prácticas estuvo asociado, también, con esas imágenes negativas que ya habían surgido acerca del “salvajismo” y del “canibalismo ancestral” de los indios del valle mismo, y que serían reiteradas por los capuchinos para justificar los sistemas coercitivos y de terror puestos en práctica contra los nativos. (Gómez, 2015, p. 18)

Entender cómo se volvió eficiente este dispositivo de control mediante la violencia sobre el cuerpo implica detenernos en varios detalles. En primer lugar, y de nuevo sin saber de hecho si el azote fue o no una costumbre precolonial en los indígenas del Putumayo, el acomodamiento de la visión moral católica con el sistema de gobierno indígena potencializó el suplicio físico hasta hacerlo “naturalmente aceptado”. A esta última condición es a la que Juana Chaves (2011) denomina “el paso de la violencia sobre el cuerpo a la violencia incorporada” (p. 167). El desarrollo de su tesis parte de las ideas de Merleau-Ponty sobre la “percepción” como dimensión fundamental y disposición para la construcción de la realidad individual y social. De ahí que la

6 Énfasis propio.

pregunta analítica de Chaves (2011) sea: “¿puede la percepción de la violencia sobre el cuerpo, cambiar de tal forma que ya no represente una desestructuración de este y de su vivencia, sino una disposición a percibir la violencia como una estructura incorporada, que da como consecuencia la naturalización de la violencia?” (p. 165). La respuesta es positiva, pues la violencia sistemática sobre el cuerpo se percibe y su reiteración termina por transformar dicha percepción, haciendo que se pase de percibir la violencia como una irrupción de lo cotidiano, a ser parte de su sustrato.

En segundo lugar, se vuelve a la costumbre, a la que Marcel Mauss denominó *habitus*. Para Chaves (2011), de acuerdo con este antropólogo, discípulo de Durkheim, las “técnicas corporales” operan sobre la “persona” de acuerdo con el sistema social en el que se desenvuelva y se toman como una “serie de movimientos ordenados, ‘autorizados’ y aprobados por la sociedad misma” (p. 66), e impuestos desde afuera del individuo. Los indígenas del Putumayo terminaron aceptando, incorporando y naturalizando la violencia del cepo, del azote, del corte forzoso del cabello y el escarnio público como método de dominación. E insistimos en que su reiteración y transmisión generacional lo convierte en modo “propio”, por eso es normal que al preguntar por el azote, como se mostró en testimonios previos, se defina como “costumbre” o como “algo que siempre han hecho los mayores”.

En tercer lugar, a la percepción y las técnicas corporales hay que sumarle la noción de *creencia* dada por Bourdieu, y que “permite que el cuerpo sea un depósito de valores sociales que pueden ser activados de manera ‘casi’ inconsciente por el individuo a partir de estímulos exteriores que correspondan con las lógicas incorporadas” (Chaves, 2011, p. 67). Al sumar los tres desarrollos conceptuales de Chaves (2011), “la violencia es una técnica corporal, en la medida en que llega a ser aceptada por las sociedades, imitada e instruida sobre el cuerpo; pero, además, retroalimentada de los usos y manejos coyunturales” (p. 67).

Aun así, las sociedades transitan hacia otros modelos sociopolíticos a medida que avanza la historia y esto trae nuevos acomodamientos. Si bien el azote y el suplicio físico hacen parte del sistema de justicia kamëntsá actualmente, su práctica sistematizada se ha transformado

en un proceso más recatado, prudente y privado. Ya vimos que es costumbre que el castigo en familia se dé en la madrugada y en la intimidad del espacio doméstico. Cuando se aplica por parte de las autoridades del cabildo suele hacerse a puerta cerrada y únicamente con las familias implicadas en el conflicto⁷. Los capuchinos, bajo la lógica colonial arraigada siglos antes, lo convirtió en un “teatro de la crueldad”, si retomamos el término de Michael Taussig. Pero lo cierto es que, sin tener pruebas (aunque sí sospechas) de que el castigo físico aplicado por los capuchinos obedeciera a pulsiones emocionales particulares de los verdugos, se está de acuerdo con Gilles Lipovetsky para quien la crueldad del suplicio es una “lógica social” y no una “lógica del deseo” (Lipovetsky, 2010, p. 180). Para entender la violencia hay que “despsicologizarla”, afirma el mismo autor. Detenernos a analizar su argumento nos permite comprender aún más la armonización que se dio en el marco del acomodamiento capuchino-kamëntsá.

Cae en la extrema obviedad, de acuerdo con la cita anterior de Gómez (2015), que la justificación del uso de la violencia y del suplicio por parte de los capuchinos hace parte de la lógica civilizatoria: del salvajismo y la barbarie de los indios hay que hacerlos transitar a la civilización. Hasta ahí no hay nada nuevo que aportar. Salvajismo, barbarie y civilización son los tres estados de la evolución de las sociedades humanas que fueron aportados por el antropólogo Lewis E. Morgan (1972) y aplicados desde las miradas evolucionistas y del posterior materialismo histórico, y que reiteraron la función de la etnografía antropológica como la “criada del colonialismo”. El mismo Lipovetsky, llamado por muchos “posmoderno”, no se sabe si con cierta ironía o atrapado bajo la misma lógica colonialista europea, titula uno de sus grandes capítulos: “Violencias salvajes, violencias modernas” (Lipovetsky, 2010, pp. 173-220). En este texto define a la violencia salvaje o primitiva como guiada por los códigos del honor y la venganza.

7 En el marco de fases de investigación posteriores a este estudio, se ha encontrado que la justicia de los indígenas nasa del Cauca, si bien también aplican el suplicio físico como modo de sanción-sanación, el ritual es colectivo y el castigado recibe la sanación por parte de la comunidad entera en la sede del cabildo, no de manera privada como ocurre en el contexto de Sibundoy.

En sociedades holistas, donde las dimensiones políticas, económicas, religiosas y demás no están separadas ni hacen parte de campos especializados, la violencia no es monopolizada por ninguna institución. Es un ejercicio que se desempeña individualmente, pero bajo la lógica de ser parte de un colectivo. Cuando la venganza interpersonal se da es porque es un imperativo social, la comunidad lo exige con el fin de mantener la lógica de los intercambios que deben permanecer en orden y equilibrio. Según el autor, en la medida en que las sociedades avanzan hacia la barbarie y la civilización surge el Estado como gran institución monopolizadora de la violencia: la venganza se condena moralmente y el castigo debe ser administrado bajo los principios de las sociedades no holistas.

Si revisamos nuevamente las observaciones que Miguel Triana hizo sobre los castigos físicos en público hechos por los capuchinos en 1903, la escena, aunque aparentemente materializa el dispositivo “civilizador”, parece incluir elementos holistas. Para los capuchinos el cepo o el azote público era una forma no solo de demostrar el monopolio de la fuerza por parte del gobierno evangelizador, sino una técnica corporal que buscó incorporar las creencias y percepciones necesarias para la sumisión y la fundamentación de la vida cotidiana bajo preceptos católicos-civilizados. Sin embargo, la teatralidad del suplicio trae a colación la noción del *dolor ritual*, lo cual para Lipovetsky (2010) es:

[...] medio último de significar que la ley no es humana, que se debe recibirla, y no discutirla o cambiarla, es la manera de *marcar la superioridad ontológica de un orden venido de fuera* y como tal sustraído a las iniciativas humanas que miran de transformarlo. Por el aplastamiento del iniciado bajo la prueba del dolor, *se trata de inscribir la heteronomía de las reglas sociales*, su preeminencia implacable [...]⁸. (Lipovetsky, 2010, p. 179)

Al final, aunque los capuchinos por supuesto creían estar aplicando las leyes de Dios, tanto su dolor ritual como el llevado a cabo por los tamizados procesos kamëntsá, hoy son una muestra clara de

8 Énfasis propio.

lo que Durkheim (1968) planteó sobre la religión: es una cosa social, Dios no es más que la manifestación del colectivo. El ritual del castigo físico es, interpretando a Lipovetsky (2010), la recordación por parte del individuo que hace parte de un todo y que ese sistema holista lo gobierna y le da una razón de ser en el mundo.

El control de la venganza ejecutada para salvaguardar el prestigio individual hace parte de las finalidades del monopolio de la violencia por parte de instituciones especializadas como la justicia. El cabildo indígena, y también como se nota en testimonios antes citados, era un brazo nativo del gobierno evangelista capuchino. Por supuesto, el castigo reprende a quien ejerce la violencia hacia otro por su propia mano. Sin embargo, al leer cuidadosamente a Lipovetsky (2010), la venganza hace parte del ciclo de intercambios ininterrumpidos que garantizan el equilibrio y el orden social. Instituciones como el sacrificio, la guerra y la justicia estatal punitiva no la suprimen: tan solo son una manifestación de su código, por lo que no impiden que se despliegue (p. 177). El argumento se basa en que las instituciones que garantizan el orden lo hacen mediante la canalización del flujo de intercambios que restablecen el equilibrio que se ha roto con la falta de moral, social o judicial. Pero incluso la sistematicidad de las instituciones y rituales especializados de justicia y castigo “civilizados” pueden romper también el equilibrio, y la venganza emerge de los resultantes puntos de fuga para restablecerlo. Por eso se comparte con Lipovetsky (2010) que lo que fundamenta la práctica del castigo, a pesar de las transformaciones y acomodamientos que se den en las transiciones históricas y sociales, es el imperativo de garantizar el equilibrio entre los intercambios que mantienen el mundo social. La diferencia con los kamëntsá radica, como se profundizará más adelante, en que en su mundo prevalece aún la lógica social holista y que desde ahí es que hablan de *armonización* como concepto base de la resolución de conflictos.

Cuando se habla de *puntos de fuga*, se refiere a dos condiciones que se deben dar, en primer lugar, momentos y espacios en los que el ejercicio ritual de la administración de justicia rompe el equilibrio y la armonía propia de las técnicas corporales sistematizadas; el flujo energético de los intercambios se altera. En segundo lugar, el

equilibrio de los intercambios busca ser restablecido, incluso si ello implica la ejecución de la violencia fuera del espacio ritual, lo que no niega su carácter restaurativo y enmarcado en la lógica holista. Es lo que ocurre, en breves palabras, cuando la venganza se presenta para corregir el orden que incluso las autoridades han roto con su ejercicio. Consecuentemente, la autoridad que legítimamente es aceptada por la comunidad para castigar, al representar al colectivo, termina siendo juzgada por actitudes y conductas que son leídas como demostraciones netamente individualistas.

Hipólito:

A veces ocurre que los demandantes se desquitan con los alguaciles, por lo general, sí a veces ha quedado, por ejemplo a mí me pasó un caso en el 2008, tenía unos alguaciles y el hecho de ser alguacil aquí es muy respetado, aquí respetan, desde el gobernador hasta el último alguacil, son respetados, pero también cuando vulneran o se vuelven contrarios a la salud, también se vengán.

Interlocutor:

¿Qué le pasó?

Hipólito:

Lo que pasa es que iba notificar y a él le gustaba tomar y lo cascaron y le dijeron: “volví a aparecer acá y verás lo que te hacemos”. Tuvo que renunciar [...] Por eso le digo, depende de la autoridad, aquí hay gobernadores que han estado y han sido pues a veces, han cometido sus errores, que han abusado de la comunidad, les quitan las tierritas, sus parcelas, las obligan a otras cosas y entonces han perdido lo otro, por ejemplo, la parte de la moralidad. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La institución del castigo implica la garantía del flujo equilibrado de fuerzas que mantienen la armonía colectiva. Si bien el castigado acepta su función y agradece la limpieza del azote, de cierta manera también controla que su ejercicio no se desborde en el marco de la sistematicidad que se ha fortalecido y mantenido con el peso de la

costumbre. En otras palabras, si el castigado tiene la responsabilidad de aceptar su función de receptor en el complejo sistema de transacciones que garantizan el orden social y la justicia, la autoridad debe administrar su poder sin alterar ese mismo orden transaccional. Esto puede ocurrir cuando, por ejemplo, el taita gobernador da un azote “de más”. Tal excedente debe ser canalizado y puesto en el orden y el equilibrio de las transacciones, incluso si eso implica la venganza posterior del castigado. La medida de los azotes se administra en el marco de una economía del castigo.

Sí... sí... quedaba bravo, por ejemplo a mí me tocó en el 1975, me tocó con taita Rafael Muchavisoy y me tocó darle juete a un señor. ¡Caramba, se me había olvidado contar! Le había dado trece en vez de darle doce. Le aumenté unito. Después de que pasó el año nos encontramos en el pueblo y me dijo: “a ver taita, hasta ahora sos alguacil, ahora me las paga”, dijo. Y eso se arremangaba y ya se me venía. Yo le dije: “bueno, usted creerá que yo me le voy a correr, imposible”, le dije: “démonos”. Ay, cuando ya me vio de serio se corrió. Ahora ya, como dicen en kamëntsá, por tanguajima, tal vez ya no, pero me gusta es hacerme respetar, ser decente con todos, tener respeto y así a mí también que me respeten. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La tesis de este capítulo es acorde con las afirmaciones de Lipovetsky (2010) respecto a que este tipo de intenciones de venganza no corresponden tanto a un ejercicio individual y egoísta, sino a un imperativo social propio que dictamina que el flujo de transacciones debe mantenerse en su orden. Por tanto, el excedente de castigo debe ser devuelto o compensado. A esto debemos sumarle que los criterios sobre el equilibrio y el orden de intercambios y transacciones está tan internalizado en las personas de una sociedad holista que incluso su garantía se da en prácticas que desbordan la institución de justicia. En otras palabras, el sentido social otorgado a lo justo y equilibrado se inserta en la vida cotidiana, en las interacciones de la vida diaria, independientemente de si deben o no ser mediadas por un ejercicio especializado y sistemático de justicia. En efecto, el mismo taita Ángel, ya fuera de su función como autoridad de justicia, estuvo dispuesto

a participar en un conflicto violento con su oponente para garantizar “su respeto”, lo que nuevamente valida las ideas de Lipovetsky (2010) sobre el papel que desempeña la venganza en las sociedades holistas como garante del ciclo de violencia equilibradora con base en los imperativos sociales del honor y el prestigio, donde la venganza, pese a ser una práctica de accionar personal, “expresa directamente la prioridad del conjunto colectivo sobre el agente individual” (Lipovetsky, 2010, p. 175). Aún así, Hipólito Chindoy manifiesta que en el marco de la institución de justicia indígena debe garantizarse un correcto equilibrio en las transacciones de culpa-castigo-armonización que garanticen el orden comunitario: “Muchas familias han mejorado, muchas. Pero en otros gobiernos no, porque los dejan a la libertad, se vuelven muy vulnerables y muy facilistas y entonces uno tiene que ser, como le he dicho, orden y justicia para todos, pero con equilibrio” (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016).

Lo anterior muestra que los principios de la sociedad holista se mantienen al punto de que las venganzas dadas en los puntos de fuga de la justicia garantizan el flujo de transacciones como imperativo colectivo. Sin embargo, la institución de justicia indígena con el tiempo se ha visto obligada a especializarse y a fijar sus límites como la instancia legítimamente controladora y reguladora de los conflictos sociales. El cabildo indígena se constituyó al paso del tiempo como un puente entre las costumbres de regulación social y la manera occidental de gobernar e impartir justicia, pues al fin y al cabo es una institución instaurada en tiempos coloniales que hoy se legitima como propia y originaria de los pueblos indígenas. Desde el republicanismo hasta nuestros días, nuevas transformaciones se han dado en su ejercicio de acuerdo con el avance de la historia de los conceptos-marco de la democracia y el desarrollo social contemporáneos. Como resultado, entre otros, la institución del azote con juete no se ha adaptado a los cambios generados por la incorporación de estructuras y conceptos globales en la sociedad kamëntšá. Además, con el tiempo vinieron nuevos escenarios de transición en los que la lógica indígena tuvo que acomodarse a discursos y prácticas occidentales como los derechos humanos. Eso también influyó en las transformaciones de la administración del castigo físico y el suplicio.

Y antes los látigos eran drásticos pues hoy en día ya por temas de digamos tortura y todo ese cuento pues aquí, espere le cuento, yo ya fui gobernador, en el 2012 fui gobernador y ahora pues de nuevo en el 2016, entonces yo lo máximo que he dado son ocho latigazos, porque yo entiendo que por ejemplo antes decían no pues que doce, antiguamente como le cuento daban dizque doce, o treinta y seis, por cuotas le daban, o sea venga hoy por diez y mañana otros diez y diez, entonces es porque antiguamente era más drástico y así el castigo. Hoy en día por temas de derechos humanos y todo ese cuento. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

El “cuento” de los derechos humanos y otros corresponde a una manifestación de acomodamientos de estructuras de justicia y gobernabilidad que las comunidades indígenas han incorporado a sus propias cosmovisiones e instituciones. A continuación, se comprenderá qué tipo de retos y transformaciones se dan en el encuentro entre la justicia ordinaria del Estado y la justicia propia de los indígenas. Todo con el objetivo de entender los acomodamientos más recientes que han reconfigurado la manera en que el sentido de la justicia, la economía del castigo y la escala moral de los conflictos se han incorporado en la vida cotidiana actual de los kamëntsá.

La justicia kamëntsá actual: escuchar y obedecer

Los acomodamientos que se dieron en el marco de los encuentros coloniales y las transiciones agenciadas por los proyectos de civilización y evangelización hicieron que los kamëntsá otorgaran en la actualidad un significado a la práctica social del castigo en el que se armonizan su finalidad sanadora (sentido originario) y la interpretación católica de la redención (sentido colonial). La historia social del castigo entre los indígenas de Sibundoy permite inferir que hubo un momento en el que la justicia llegó a ser una institución netamente manejada desde estructuras externas a la comunidad, es decir, la Iglesia y las instituciones estatales judiciales para ciertos casos. Además se suma el hecho de que en la memoria de nuestros interlocutores los conflictos armonizados

mediante la justicia propia hasta hace pocos años solo comprendían lo que en la justicia ordinaria se denominan *delitos menores* (violencia física intrafamiliar, riñas, robos, estafas, insultos, problemas de linderos). Como resultado de estas dos situaciones, la justicia kamëntsá de hoy comprende complejos procesos rituales que oscilan entre las lógicas que se insertan en la larga duración de sus sistemas de creencias que le otorgan sentido al castigo como sanación, y otras enmarcadas en las tipologías y escalas morales de los delitos y castigos desde la visión occidental y moderna.

En ese orden de ideas, se propone comprender la justicia indígena en Sibundoy desde dos campos de tensiones dialécticas. El primero es de las tensiones ocurridas entre las dimensiones *preventivas* y *curativas* de las prácticas culturales kamëntsá que sustentan y permiten la incorporación de valores en pro de la convivencia comunitaria. Desde este escenario, la institución de justicia indígena se ha visto obligada a dialogar y establecer puentes de colaboración con las instituciones y criterios estatales para lograr ser efectiva y eficiente de acuerdo con las problemáticas y conflictos que deben afrontarse hoy día. El segundo campo es configurado por las tensiones entre lo que se propone denominar *armonizaciones del plano paternal* con aquellas que deben darse en *planos estatales*.

En ambos campos de tensiones, los límites y pasos de una dimensión a otra son marcadas por la necesidad de agenciar conflictos basados en delitos mayores. En otras palabras, mientras los conflictos a armonizar sean de escalas bajas en el nivel del daño, la prevención, el consejo y el castigo cumplen sus funciones en el marco del plano paternal, pues sobresale la función consejera de los padres y del taita-gobernador. Cuando los daños son mayores, particularmente involucrados con la muerte, prima la dimensión curativa y la demanda de procedimientos estatales-occidentales para lograr la justicia esperada. Para comprender cómo se dan estas tensiones, sus retos y transformaciones, a continuación se tratará de presentar un esquema general del procedimiento de la justicia indígena como proceso, es decir, como una secuencia de escenarios rituales familiares e institucionales en los que operan los sentidos culturales otorgados a la convivencia, los conflictos, el castigo, el consejo, la restauración y el

perdón. Al exponer cierta linealidad procesual, intentaremos mostrar los factores que hacen que se pase de lo preventivo a lo curativo y de lo paternal a lo estatal.

Nuestro interés como equipo de investigación sobre las formas culturales que toman los conceptos y prácticas como la justicia y el perdón radica en nuestro convencimiento sobre el hecho de que la legitimidad de las maneras propias de solucionar conflictos en una comunidad se da en la medida en que sus criterios y valores hagan parte de los contenidos transmitidos e incorporados en las instituciones formadoras de los sujetos: la familia, la escuela y la espiritualidad. Por esta razón, la prevalencia de la prevención sobre la curación como principio kamëntsá para garantizar los equilibrios y armonizaciones en torno a la salud personal también se convierte en la base de la salud comunitaria, es decir, del conjunto de procedimientos para regular conflictos y direccionar los castigos. Cuando conversamos con el taita Santos, exgobernador, médico del yagé y actual asesor de paz de la Gobernación del Putumayo, nos hizo ver que la prevención es un proceso de armonización que suele hacerse en contextos rituales diversos de la comunidad con el fin de anticiparse a posibles daños ocasionados en esta:

Entonces cuando uno encuentra en la educación propia que todos los procesos que se llevan de enseñanza son preventivos. De allí a que la mujer que se va a hacer embarazar o que la comunidad siente que ya está lista para hacerse embarazar le sirve el ritual, ya estando embarazada le sirve el ritual, a la mamá y la criatura con ciertas plantas para que en su época de crecimiento pues no tenga que corregirse. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Luego amplía su explicación para transmitirnos cómo funciona la educación kamëntsá. El ritual preventivo se pone en práctica en época temprana, la primera infancia, pues se considera que en ese momento el niño o niña presenta un estado de disposición a su futura inserción armónica y funcional como persona útil y sana para la convivencia comunitaria. En ese orden de ideas, el acompañamiento familiar sistemático se va a presentar como base de la educación propia, lo que a su vez otorga más sentido al acompañamiento que, como más adelante

se verá, hay de los padres hacia la persona que va a ser juzgada y castigada en el marco de la justicia indígena.

Dentro de eso claro que [...] por ejemplo un bebé que está cumpliendo los dos años, donde este bebé empieza a gatear y a arrastrarse, la familia quería que esta persona sea recta correcta. Entonces le hacían el ritual en ese momento en el que el empezaba a caminar, no joven cuando se esté desordenando, cuando es padre de familia y cuando está viejo, no, le hacían la corrección en ese instante para que esta criatura sea el hombre que realmente sirvan a la sociedad, y a partir de allí empezaban a darse como las líneas. Entonces ella como mamá podía decir “mi hijo fue curado para ser curado, mi hijo fue direccionado para ser buen trabajador, mi hijo fue direccionado para que algún día si le toca ser taita que sea buen taita”. Entonces esos direccionamientos, es a partir de allí que vienen una serie de cosas para que más adelante, cuando se tuviera que ver en el orden de las miradas de la comunidad quién es esa personita, no se tenga que desechar. Claro que aparecen una cantidad de cosas, por ejemplo de la misma manera como hacía la curación, pues ella como mamá podía en algún momento decir es que “mi hijo o mi hija cuando grande va a ser tal cosa, esto o lo otro”, entonces venía todo un proceso de acompañamiento de los papás para que esas cosas ocurrieran. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La prevención tiene una finalidad clara: que la persona sea un aporte positivo a la salud comunitaria, a la convivencia. El ritual, además, marca un límite, y a la vez, un puente entre la autoridad paternal doméstica y la autoridad paternal comunitaria. El ideal es que la confrontación con el taita gobernador sea evitada al máximo y que el proceso educativo-correctivo se dé en los límites del espacio doméstico principalmente. Cuando el daño excede tales criterios, se demanda la intervención del taita gobernador, situación que es vista como indicador de un desorden tal de la persona que amerita procesos curativos. Verse obligado a trascender al espacio correctivo del taita gobernador también trae una sanción social, pues se pone en juego el estatus y honor de la persona. En consecuencia, en el marco de los castigos, el

cabildo indígena solía ser presentado como un espacio de tan absoluto respeto que era definido, además, por la necesaria distancia que había que tener con este: entre menos se estuviese cerca del cabildo mejor:

[...] y hoy en día casi estamos en una época netamente curativa y allí es donde se dice de los desórdenes, entonces a partir de allí empieza a aparecer ciertas sanciones, por ejemplo uno de niño lo criaban en un orden totalmente distante del cabildo, para uno ese era un monstruo distante que uno no lo podía ni ver, a uno le enseñaban a pasar como por acá, para no hacerse ver por ahí cerca, porque cualquier acto que a uno lo acercaba le dificultaba a uno ser el humano que soy, mostrar mi bienestar, mi buen nombre, mi buen ser. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Alirio, nuestro principal colaborador, lo dijo más corto y contundente: “entonces siempre nos previenen para que no tengamos ese malestar de que un Taita nos ajusticie”. El padre se prolonga en el taita, pero la justicia del taita es más severa y conlleva una sanción social que se desea evitar al máximo. De ahí que se definan tanto los límites entre la justicia del padre y la del taita, al tiempo que se establecen puentes cuando el nivel del daño amerita un proceso más imponente:

Cuando en la casa el papá dice “no, aquí ya no pude hacer justicia porque este muchacho está muy rebelde o muy caprichoso entonces vamos a acudir al cabildo”. Cuando son problemas y dificultades leves pues se arreglan en la casa, pero cuando ya son graves toca es acudir al cabildo porque pues allá a base del castigo hay que reprender, porque si no el joven coge costumbre de seguir actuando así. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Otro indicador de la prolongación del padre en el taita o de lo doméstico en el espacio de la justicia comunitaria del cabildo es la dimensión íntima. A diferencia de otros modelos de justicia indígena de culturas andinas, en los kamëntsá ni los juicios ni los castigos son rituales masivos; estos se llevan a cabo en la intimidad del hogar o de la sede del cabildo y solo asisten los implicados (partes del conflicto), sus padres y las autoridades. Como ya se ha visto, el castigo va precedido de palabras de “consejo” por parte de quien lo ejecuta y

se considera parte de una curación. Por eso tal vez se sospecha que el criterio para escoger las horas en que se desarrollan los procesos de justicia comience en las primeras horas de la mañana y termine en el alba. Aunque no se pudo constatarlo, seguramente el lapso entre pasada la media noche y el amanecer marca un tiempo ritual de noche-día que, a su vez, marca la transición de la oscuridad a la luz, del caos al orden, de la muerte a la vida, de la enfermedad a la salud, todos esos pasos que denotan la transformación del sujeto y su reincorporación armónica a la vida cotidiana comunitaria:

Los castigos, las sanciones se las hacían después de las 2 a. m., a las 5 o 6 a. m. ya terminaba todo. No había persona que se enterara de si a este lo sancionaron, lo aconsejaron, le dieron fuerte, no porque para el público esto era una deshonra totalmente fuerte, pesada, que no era borrado. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Los papás son los que conocen cuál es el manejo de la hija, del hijo, ellos conocen si hay hijos, hijas que son desobedientes, no saben obedecer lo que el papá les estaba ordenando, la mamá le ordena, a ellos no les importa sino que hacen abusos de ellos, se paran, se van y así no es, no es la ley de la vida de nosotros, nos gusta seamos un poquito delicados, obedientes dentro de nuestra comunidad, nuestro familiar para así poder trabajar y estar bien en nuestros trabajos. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La justicia indígena comienza en casa y trasciende al espacio del cabildo cuando los padres consideran que el daño es de una magnitud tal que amerita la intervención del taita gobernador y demás autoridades. Como “debido proceso”, todo comienza con la notificación a las autoridades y la orden consecuente de citación:

Hay problemas graves otros más sencillos por lo general el taita es el que recibe las demandas y si no está el Taita el que administra justicia es el Alguacil Mayor, él es quien recibe todas las demandas, él lleva un registro, él es como el enlace, le informa al taita

gobernador dónde hay que ir a capturar, o ir a colocar las citaciones; el Alguacil Mayor es quien ejecuta el castigo con el rejo, él está encargado de castigar de acuerdo a la sentencia. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Así sea acusado ya, va y pone demanda al cabildo, entonces pues allá presenta la demanda, el señor gobernador manda a los alguaciles a notificar que “haga el favor a tales horas que venga a presentarse Fulano de tal”. Bueno, lo van a notificar. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Desde ya expresamos algo que invitamos a tener en cuenta en lo que queda de la explicación del proceso: el castigo busca evitarse al máximo. Sin embargo, se presentan *puntos de fuga*. El primero corresponde al desacato por parte del acusado a la citación del cabildo. Este tipo de confrontaciones no armónicas aportan a la economía del daño y del castigo, pues corresponden a faltas que legitiman otras técnicas corporales como el encierro en el calabozo:

Si no se presenta es un delito, o sea ese delito quiere decir que pues que la persona se está burlando de las autoridades. Entonces ahí está ese delito. Ahí sí ya manda el señor gobernador a fuerza mayor que lo vayan a traer, y a la hora que va a legar allá al cabildo pues... a mí me tocó así... cojo el candado, la llave y “a ver alguacil mayor guárdemelo, por desobediente tiene que permanecer una noche en la cárcel”. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El punto de fuga aplaza, pero no evita el proceso, el cual continúa, de acuerdo con lo explicado, con el ritual colectivo de acusación, aclaración y defensa que se da en la intimidad de la sede del cabildo en la madrugada:

Al otro día, ya que el hombre está guardado, antón toca al otro día notificar a los demás a tales horas, por ejemplo a las cuatro de la mañana y ahí tiene que estar, y luego ya llegan ellos, se hacen presentes y toca sacarlo al que está guardado. Ahora sí: “por motivo de desobediente has venido a descontar la noche aquí en

la cárcel, ahora sí a ver cuál fue la situación, cómo fue, por qué se presentó esta demanda, que Fulano de tal le ha dicho de ladrón o cogelón, qué fue lo que le robó, por favor declare delante de la persona”. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Los padres de las partes del conflicto están presentes, pero la presencia más importante es la de los padres del acusado. Taita gobernador, si bien lo presentan como una función que debe evitarse al máximo, desempeña un papel más conciliador que castigador:

Pero el taita gobernador y el alcalde mayor nunca dan castigo ellos son los orientadores el taita trata de mediar, él evita en lo posible que allá necesidad de tocarlo físicamente busca todos los medios; ahí uno mide la capacidad del Taita de interpretar el problema y de buscar las estrategias posibles para tratar de llevar a las dos partes que están en conflicto en ese momento. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Y no nos hemos salido de los usos y costumbres, porque aquí los usos y costumbres es llamar a la familia, como hacen en el juzgado, llamar a reconciliación, conciliar con la familia del ofendido y el que lo ofendió para llegar a una conciliación [...] Este espacio es tan bonito y tan sagrado porque digamos que el cabildo aquí es sobre todo conciliador, o sea que se concilia, se trata de conciliar, se trata de llegar a acuerdos y de pronto de orientar al bien [...] Usted tiene aquí digamos un lindero, usted tiene un pedazo acá y otro pedazo acá, y la gente viene a veces por una demanda, dicen vamos a demandar al cabildo. Y entre las dos familias hay conflicto, se genera un conflicto social allá en el terreno. Vamos al cabildo y acá obviamente tiene que haber, como se dice, un debido proceso. Entonces vamos a entrar en diálogo, en discusión, pero al final utilizamos unas palabras, digamos una metodología. Se dice que quiere decir, vamos a encontrarnos, y *mochanjenojuboy*, *mochanjenoyeunay*, que quiere decir pensar y luego ponernos de acuerdo. Entonces al final de todo ese proceso ya viene digamos a concertar, y finalmente vamos a ponernos de acuerdo y vamos a hacer una reconciliación.

Es un proceso muy, muy bonito, pero obviamente como les digo en todo en todo no se da. Porque a pesar de que yo sin mente actúo y como les digo yo, esa varita que está ahí es mi varita de mando, y yo tengo que ser como esa varita así, muy recto, ni de acá ni de allá. ¿Entonces yo voy a razón de qué? De la justicia. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Mochanjenjyen significa “encontrémonos”. *Mochanjenojwaboy*, “pensemos”, y *mochanjenoyeunay*, “acordemos”. *Encontrarnos-pensar juntos-acordar*, ese parece ser el orden de un proceso que marca los principios de la solución pacífica de conflictos que busca prevenir al máximo el castigo. Sin embargo, el taita Justo, gobernador en su momento, pronunciaba tales palabras al tiempo que señalaba con orgullo el juete que colgaba en la pared detrás de su escritorio. Los azotes vienen cuando no es posible la conciliación. Sin embargo, como ya se aclaró, no es un ejercicio punitivo con fines en sí mismos, es un acto curativo. Como estructura ritual, los azotes comprenden una cierta matemática que determina su número de acuerdo con el criterio de los padres, quienes ponen el castigo, y su orden incluso va por encima de la del mismo taita gobernador:

Hay sentencias que el mismo taita dice a esta persona se le castiga con tres, con seis o con doce, hay casos especiales cuando el hijo, o la hija tienen dificultades fuertes con los papás y si el papá o la mamá dice “A mi hijo le dan doce”, nada que hacer, es una orden de los papás que es muy sagrada entonces que tiene que hacer el Alguacil Mayor, ejecutar los doce fuetazos. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El papá y la mamá proponen la sentencia, el cabildo tan sólo tiene el poder, el deber, por ejemplo, si es un desobediente, lo van a notificar y no se hace presente, entonces por desobediente tiene que ir a la cárcel y seis juetazos [...] Ahora no se puede ir y llevarlo a cualquiera y encerrarlo y darle juete, no, sino que tiene que ser la sentencia del papá o de la mamá, son ellos los que tienen que sentenciar. Si es primera vez, entonces ellos dan la orden: “me hacen

el favor y me le dan seis juetazos”. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Si bien en un principio la autoridad del taita es vista como superior a la de los padres, hasta el punto de considerar más severa su justicia, a la hora de dictaminar los castigos el taita gobernador es quien mantiene su función de conciliador, incluso para convencer a los padres del acusado de que los castigos no se desborden. Es como si su función consistiera en administrar eficientemente la economía del castigo. Esto se da tanto por el principio de vida que dictamina la prevención y la conciliación antes que la curación y el castigo, como por el cuidado que el taita tiene para que los excesos de justicia no se le devuelvan cuando ya no esté en condiciones de superioridad jerárquica frente al acusado posteriormente. “Debo cuidarme la espalda”, pronuncia el taita Justo cuando afirma el cuidado que tiene al evitar excesos en los castigos físicos. Taita Santos, por su lado, aporta otro dato importante: cuando el acusado recibe los castigos con la economía adecuada de los azotes, el acto se da de manera armónica y, por tanto, debe agradecer su limpieza y ser consciente de que tiene una “deuda” con el taita por haber logrado una conciliación que permitió el castigo sin excesos y en su justa medida. Como ya es y seguirá siendo sistemático a lo largo de nuestro estudio, la resolución de conflictos kamëntsá es cuestión de flujos, transacciones e intercambios que se deben dar en justo equilibrio.

Entonces para el arreglo uno tiene que estar allí frente a los demandantes y el demandado y uno empieza a mediar, ya tenemos la persona aquí no la vamos a encerrar tres días, será un día pero más tarde hablamos. Con consejos bastantes fuertes con la persona y poder arreglar la situación de otra forma. Allí aun cuando me he echado de enemiga a la familia de la persona que demandó, a la persona acusada, igual se sabe que yo estoy bogando para que el castigo no sea tan fuerte y yo voy a tratar de negociar y convencer a la familia que con diez latigazos es suficiente. Ya esto forma parte de la mediación a favor o en contra para que dentro de ese proceso que ocurre uno puede decirle bueno por favor

traiga la esterita para el castigo, y finalmente se logra convencer a la persona (castigada) que eso es una mínima parte y que tienen un gran compromiso que tiene conmigo con lo que logré mediar. Entonces a pesar de ser castigado me lo debes, o a la comunidad. Entonces allí uno empieza a mirar cómo hace la mediación, cuando uno salga en vez de estar esperándolos con dos piedras simplemente esté esperándolo para una conversa. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El acto de castigo debe ser “puro” y desarrollarse en su “justa medida”. “Y es que allá el alguacil que tiene que dar juete, tiene que dar a toda juerza, y si no se le da así entonces a él mismo le dan”, afirma Ángel Jacanamejoy. Eso implica también que el castigo con azote debe ejecutarse cuando la situación lo demanda, puesto que el desequilibrio causado por el daño del acusado puede canalizarse hacia el mismo taita para evitar que se mantenga y evite la futura armonía comunitaria. De ahí que el taita que tenga que castigar deba, en primera medida, evitar cometer actos “impuros” a la hora de hacer su ejercicio de justicia:

Por decir algo ellas (señala a mis estudiantes) se portan mal y usted las demanda. Le dice al cacique les den 10 juetazos. El cacique le da autorización al alguacil mayor porque la máxima autoridad de justicia son los caciques. Y tiene que ser una persona perfecta para castigar, para dar juete. Porque si de pronto, por decir algo, le toca los senos también tiene demanda el que juetea. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

La “palabra” desempeña un papel principal en el proceso, ya que mediante esta se aconseja, se concilia y se acuerda el número preciso y equilibrado de azotes:

En ese entonces por ejemplo yo miraba una pelea entre los esposos, entonces ahí la señora tiene que quejarse donde el papá del esposo y entonces ese va y acude al cabildo y entonces los alguaciles tienen que ir a esa familia y trasladarla al cabildo. En ese tiempo cuando yo estuve nos tocaba por ejemplo ir a las dos de la mañana a la casa de los que tenían los problemas y llevarlos.

Entonces allá se les encierra una noche y al otro día desde la una de la mañana tocaba darle un buen *consejo* y el papá del que tiene el delito tiene que sancionar, *decir cuántos fuetazos* se le van a dar. Puede ser el alguacil primero, segundo, tercero o cuarto el que debe hacer cumplir el castigo. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)⁹

Aunque no hay coincidencias respecto a la escala numérica de los azotes, sí podemos afirmar que aumentan sistemáticamente y, al parecer, la base es el número seis, pues el número de estos aumenta de 6 a 12 y a 18 de acuerdo con el grado del daño y las reincidencias del castigado. Una vez se realiza el acto de curación-castigo, la palabra retorna para el consejo frente al porvenir del purificado, hecho en el que se conjugan las visiones originarias de la confianza y la seguridad de la palabra escrita aportada por el modelo de justicia occidental:

En ese momento pues ya toca tomar la decisión de conversar, dialogar con él, con los papases, para que no vuelva a suceder más ya toca hacerles firmar un acta, con multa, en la cual tiene que comprometerse a manejarse lo más bien. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Finalmente, así como el castigo-curación es un acto restaurativo del orden basado en el flujo equilibrado de varias fuerzas que deben ser administradas por el taita, también se busca una justicia restaurativa, es decir, aquella que además de lo punitivo, tiene como finalidad que el acusado “repare” al demandante con acciones compensatorias en el plano económico. La restauración en un principio tan fundamental en las estructuras culturales kamëntsá que incluso se busca que más que un acto de reparación individual sea garantizado por el orden de los flujos y equilibrios comunitarios. Dejar una deuda pendiente en el marco de una reparación significa afectar el todo colectivo, de ahí que la función del taita, además de guiar la conciliación y los acuerdos

9 Énfasis propio.

entre las partes en conflicto, sea la de garantizar las fuentes y espacios que hagan posible la compensación económica:

Sí, también esos problemas ocurren cuando por ejemplo es violencia por riñas y puños, si la persona más afectada pierde tiempo en su jornal por lo lastimado y si se está ganando por ejemplo 20 000 pesos el día y en quince días son 300 000 pesos, entonces el victimario tiene que responder por esa plata que está perdiendo el afectado. Ya después de eso se reconcilian en ese sentido, ya en el cabildo frente a la autoridad. Si él no tiene de dónde pagar, pues si el cabildo tiene recursos pues se le hace trabajar ahí. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

De esta manera, la *palabra* consolida su función e importancia como principio regulador y de consecución de acuerdos que garanticen la armonía futura. En ese orden de ideas, “oír” y “escuchar” son acciones que al ser verbalizadas en la lengua indígena trascienden el acto de la percepción auditiva para incluir el compromiso ético por parte del acusado-reparador-restaurador de no reincidir en el daño. Por eso los kamëntsá diferencian, en el marco de la ética y convivencia comunitaria, al *uauenana* (el que oye y obedece) del *nduauenana* (el que no escucha):

De alguna manera es muy interesante porque hay muchas personas que, bueno, por ejemplo los mayores decían el *uauenana*, el que escucha y el *nduauenana*, desobediente. Si usted es obediente, obviamente con ese símbolo del castigo, el látigo del cuerpo y todo, se mejoraba, simplemente cambiaba de actitud, y mucha gente se formó de esa manera. Pero hay personas, los desobedientes, que de pronto volvían a repetir, y otra vez venían. Eso ha pasado, y hoy en día pasa porque pues en la casa no nos vamos a mentir que hoy en día hay problemas y dificultades, hay unos jovencitos que escuchan y otros que no escuchan por más que se les oriente. Digamos así en la parte de colonos se les busca hasta un psicólogo, se les lleva a un psicólogo y ni con eso, como que no quieren porque son desobedientes. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

Hasta ahora la tensión dialéctica que hemos esbozado corresponde a la resultante en la relación-prolongación de las figuras autoritarias del padre y del taita gobernador. La relación matemática que subyace es evidente: entre más grave sea la falta o daño cometido, más posibilidad de que la mediación y castigo sean administrados por las autoridades del cabildo. El otro escenario dialéctico se genera mediante los límites difusos y dinámicos entre la justicia ordinaria y la justicia indígena. El modelo de castigo-sanación-conciliación-restauración que se ha venido construyendo se ha implementado, principalmente por parte del cabildo indígena, en casos que no involucran la muerte de la víctima o una secuela grave de salud. En la memoria de algunos taitas, hasta hace poco (un lapso que oscila entre cuatro y diez años) el cabildo viene administrando todos los procesos de justicia. Anteriormente el cabildo servía como un puente entre la comunidad y las instituciones de justicia ordinaria para casos que ya no resolvían mediante la justicia propia. Esa transición hacia una justicia indígena compleja y autosuficiente es narrada en extenso por Alirio Chicunque:

Para el cabildo ha sido un proceso, porque el cabildo ha adquirido ese derecho de tomar la justicia en su totalidad y eso ha sido un alivio para el Estado, mejor dicho es un dolor de cabeza menos. ¡Qué bonito sería que todos nosotros hagamos justicia!, pero en este momento nos hemos dado cuenta que han habido casos de violación, asesinato, esos son problemas muy graves, hay años que contamos con taitas que tienen mucha experiencia en lo propio y en lo occidental y han habido años donde están más en la capacidad de lo propio y existe un desconocimiento en la parte de lo occidental; en este momento el cabildo viene trabajando en asocia con los abogados kamëntsá, contamos con unos veinte abogados, entonces se viene trabajando con ellos, aparte de eso el taita gobernador siempre está convocando a los exgobernadores, a ellos le consulta, para que lo asesoren de cuál es la mejor manera de castigar y se ponen de acuerdo si lo mandan para Mocoa cuántos meses o cuántos años. Hubo un caso de asesinato lamentablemente entre primos primeros se hicieron este daño y la persona por ser indígena la trajeron aquí, el taita gobernador tuvo

ese riesgo y ese compromiso de decir cuántos años lo iban a castigar, a él le dieron diez años de cárcel. Aquí en el cabildo estuvo dos años pero luego fue un riesgo porque la misma familia quería vengarse y el cabildo no tiene la capacidad de tener celador, y se optó por llevarlo a Popayán; pero el Taita y el Alguacil Mayor en el mes siempre hacen una, para hacer el registro de las personas que están allá entonces ellos van y ven como es el comportamiento de él, cómo está avanzando el proceso, mejor dicho, no pueden descuidarse. Para el cabildo es algo de mucho compromiso comunitario. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Alirio nos muestra en su testimonio cómo se va dando dicho acomodamiento: los taitas aprendieron durante años a apoyarse en las instituciones estatales para agenciar conflictos graves en el marco de la justicia. Particularmente, los casos que ameritaban condena con encierro carcelario eran atendidos en Mocoa y Popayán. Sin embargo, el primer paso para el acercamiento entre las lógicas occidentales e indígenas consistió en que los taitas “deben” seguir el proceso de acompañamiento y armonización del preso, aunque este se encuentre en una cárcel fuera del territorio. Con el tiempo, el cabildo comenzó a contar con sus propios calabozos y el Estado dictaminó que cualquier caso de daño en el marco de las comunidades indígenas debe, aun en los casos más graves, pasar por la justicia propia:

Antes, hasta el 2001 se arreglaba solo hasta cierta parte ahí en el cabildo. Pero ahora para una dificultad que haya pues siempre tiene que pasar por la justicia propia. De acuerdo a las capacitaciones que nos han venido dando, la justicia la hace la autoridad tradicional. Ahorita estábamos hablando por ejemplo que si todos los indígenas que estaban en la cárcel de Mocoa si es kamëntsá o ingano tienen que pasar al cabildo y tiene que estar acá. Pues tenemos el calabozo, tenemos la cárcel, así que tiene que estar acá. Entonces empieza el cabildo nuevamente a trabajar con la justicia propia y a ver por cuántos años debe estar aquí, entonces tienen que ponerse de acuerdo los seis gobernadores, el cabildo y los líderes de la comunidad. Pues estamos en ese proceso, se está

pretendiendo para que todos esos pasen acá al cabildo y pasen ya al proceso de lo que es la justicia propia. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

El acomodamiento se devela cada vez más en la vida cotidiana de quienes acuden como indígenas a la justicia. Para el taita Ángel, hoy día quien intente asistir a cualquier institución estatal en estatus de ciudadano será redefinido por esa misma institución como indígena y, por tanto, procurará que cualquier demanda sea tramitada principalmente por el cabildo:

A la comunidad les digo: “ustedes envanamente (en vano) van a hacer los memoriales pidiendo justicia, van y solicitan al señor personero, al juez, al alcalde o a la Fiscalía en vano”. Allá ellos reciben, miran, leen y luego ya que están sabiendo cuál es el delito, pues entonces no lo sancionarán allá sino que lo mandan aquí al cabildo. Hay un respeto en el cual el taita gobernador y los alguaciles, ellos miran cuál es la sanción, por qué lo mandan a hacer eso. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Y el acomodamiento se consolida cuando los cabildos no solo asumen por completo cualquier caso de justicia, sino que además integran en su práctica procesos y lógicas de la justicia ordinaria: expedientes y archivos que materializan la “palabra”, lo que antes no era necesario registrar ni guardar:

Digamos hoy en día ya se lleva un proceso, entonces tenemos una oficina de jurídica, ahí es donde están todos los expedientes de los casos que se han presentado aquí en la comunidad y antiguamente pues obviamente no había ni archivo, de eso no había nada. Pero hoy en día ya se lleva como una secuencia, además todos, todos, absolutamente todos los casos los está asumiendo el cabildo. Antes, todavía hace como cinco años se decía, me voy a inspecciones, o me voy a la comisaría, o me voy a Bienestar Familiar, o me voy al juzgado. Entonces hoy en día ya no, si va usted allá a poner quejas de algo entre indígenas, le dirán “vaya al cabildo”, si va a Bienestar Familiar que por inasistencia alimentaria, pues

le dirán “vaya al cabildo”. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

La justicia indígena kamëntsá actual es un producto histórico, como vimos, de varias incidencias y acomodamientos. Por un lado, comprendimos que el “castigo físico” o “juetazo” se incorporó como costumbre, ya sea por corresponder a una práctica impuesta por la evangelización colonial en Putumayo o por ser originaria. Lo cierto es que en la memoria cultural de los kamëntsá está incorporada como la base de la justicia familiar y comunitaria. Su puesta en práctica busca evitarse al máximo, apostando por una justicia preventiva en la que la figura del cabildo, como sede del gobierno, se sacraliza al punto de convertirse en objeto lejos de ser deseado como espacio para afrontar culpas y daños causados. Y aún así cuando la intervención de los taitas es inevitable, prima el criterio de los padres para castigar al acusado y los intentos de conciliación. Cuando la aplicación de los azotes se considera necesaria no se toma como un acto punitivo en sí mismo, sino curador. De ahí que el proceso esté permanentemente acompañado por la palabra de consejo que garantiza la vuelta al orden en las relaciones sociales que se desarmonizaron. Y, finalmente, el acusado no solo es purificado y sanado, sino que su reincorporación al mundo normal de los flujos y relaciones equilibradas de la comunidad se completa mediante actos de reparación económica y colaborativa hacia su anterior víctima.

Dos escenarios dialécticos, entonces, se conforman mediante la confrontación de dos dimensiones de la justicia indígena, cuyos límites se establecen por medio de un criterio básico: la gravedad del daño y la culpa. Cuando el castigo no puede ser manejado en los límites del espacio doméstico-familiar, la autoridad del padre se prolonga y traspasa a la del taita gobernador y sus autoridades acompañantes. Y cuando los daños sobrepasan el límite del atentar o no contra la vida de alguien, la justicia ordinaria complementa a la indígena, ya sea para aportar complejidad a los procesos y penas, o para retornar los itinerarios jurídicos al cabildo indígena para contribuir con la consolidación de su autonomía como institución propia de grupos étnicos en el país.

Mientras terminamos de escribir estas líneas, en el panorama mediático se gestan dos escenarios de debate nacional en el marco de la implementación de los Acuerdos de La Habana: la JEP (Jurisdicción Especial para la Paz) y la Comisión de la Verdad. Para algunos sectores políticos, usuales opositores del acuerdo de paz firmado entre el Gobierno colombiano y las Farc-EP, ambos, sobre todo el primero, es considerado como una oportunidad para la “venganza”, es decir, para el cobro de cuentas políticas entre enemigos históricos. Tal vez ese debate se da porque independientemente del funcionamiento de la justicia ordinaria, en nuestra vida cotidiana como occidentales tenemos más incorporado el sentido del “desquite” como medio de compensación que el de la verdad y la conciliación. La JEP también marcó, entre otras cosas, los debates sobre la justicia restaurativa. Acorde con la tradición jurídica colombiana, muchos no se imaginan un escenario en el que más que lo punitivo de la condena se busque la compensación de las víctimas y del país mediante actos restaurativos. De ahí la importancia de haber comprendido la configuración histórica de la justicia kamëntsá, pues se halla que el sentido de la compensación y del equilibrio justo y armónico yace en sus *habitus*, en sus creencias, es decir, en su cultura. Cuando este principio incorporado cotidianamente se traslada a la justicia indígena, la justicia restaurativa cobra sentido y coherencia. Tal vez ahí radica la importancia de revisar estos modelos indígenas de resolución de conflictos en el marco de la transición política que vivimos hacia la “paz estable y duradera”. En el siguiente capítulo se ahondará aún más en los factores culturales que sustentan los sentidos de la justicia kamëntsá, mientras se profundiza en su paralelo y diferencias con los procesos de la justicia ordinaria. De esta manera se comprenderá aún más la justicia indígena como un campo de acomodamientos. Para ello, dos investigadoras acompañantes y en formación, Éricka Herazo e Isabela Alvarado, contribuyeron con una propuesta para entender de manera integral y sintetizada los componentes culturales y jurídicos que configuran la justicia kamëntsá, viéndola principalmente como un espacio de comunicación dialógica para la conciliación y la armonización de las relaciones comunitarias.

Referencias

- Antequera, N. (2010). Cuando el río suena... Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles. En unir. *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz. Fundación UNIR Bolivia.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Chaves Castaño, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud*, 16(2), 162-172.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires. Schapire S.R.L.
- Gómez, A. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la nación, siglos XIX y XX. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XLIX, 89. Bogotá: Banco de la República.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2008) (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.