

# **Interpretación etnográfica y social sobre la sustracción interparental de menores. Enfoque desde la antropología jurídica<sup>1</sup>**

**Yuri Romero Picón**

Universidad Antonio Nariño, Colombia

yuri.romero@uan.edu.co

Recibido: 23 de junio de 2007

Aceptado: 14 de agosto de 2007

<sup>1</sup> El artículo es producto de una investigación interdisciplinaria sobre los aspectos jurídicos, psicológicos y antropológicos de la sustracción interparental de menores, en la línea Protección Constitucional a la Familia, la Niñez y la Juventud, adscrita a la Dirección Nacional de Investigaciones de la Universidad Antonio Nariño. Dicha investigación se realizó en 2005 y 2006.

<sup>2</sup> Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster de la Universidad de los Andes, estudiante del Doctorado en Desarrollo Sustentable de la Universidad Bolivariana de Chile. Docente universitario, investigador de ciencias sociales en proyectos urbano-regionales y asesor de antropología y arqueología en proyectos de desarrollo.

## **Interpretación etnográfica y social sobre la sustracción interparental de menores. Enfoque desde la antropología jurídica**

### **Resumen**

El artículo se enmarca en una investigación más amplia sobre los aspectos jurídicos, psicológicos y antropológicos de la sustracción interparental de menores en Bogotá, D. C.<sup>3</sup>, la cual hace referencia a la violación de los derechos de custodia y visita a un padre o una madre respecto a sus hijos menores. En la investigación surgió el interés por indagar si se presenta o no esta problemática en comunidades indígenas y cuáles pueden ser los factores por los cuales se presenta o no. En el artículo se revisan los conceptos de antropología jurídica y de interlegalidad o pluralismo jurídico, para comprender el papel que juegan los sistemas jurídicos locales en el manejo de la problemática. Además, se hace una breve reflexión sobre los derechos de niños, niñas y adolescentes en dichas comunidades.

**Palabras clave del autor:** derecho de custodia, derecho de visita, derechos de niños, niñas y adolescentes, antropología jurídica.

**Palabras clave del descriptor:** custodia de niños, Derechos del niño, Derecho de familia, Derecho y antropología.

## **Ethnographic and Social Interpretation of Interparental Kidnapping of Children from a Juridical Anthropology Viewpoint**

### **Abstract**

The article embarks on a detailed investigation into the juridical, psychological and anthropological aspects of Interparental kidnapping of minor children in Bogotá and the violation of custodial and visiting rights of mothers or fathers with respect to their children. During this research, we became interested in finding out if this problem also appears in indigenous communities, and which factors might contribute to that. The article revises the concepts of juridical anthropology and interlegality or legal pluralism, to understand the role that local juridical systems play in managing this problem. Furthermore, we undertake a brief reflection about the children's and teenager's rights in those communities.

**Key words author:** custodial rights, visitation rights, children's rights, teenager's rights, juridical anthropology.

**Key words plus:** custody of children, children's rights, Family law, Law and anthropology.

## **Interpretação etnográfica e social sobre a sustracción interparental de menores. Enfoque desde a antropologia jurídica**

### **Resumo**

O artigo está enquadrado numa pesquisa mais ampla sobre os aspectos jurídicos, psicológicos e antropológicos da sustracción interparental de menores em Bogotá D.C. Esta lei faz referencia à violação dos direitos de custódia e visita de um pai ou de uma mãe a seus filhos menores de idade. Durante a pesquisa surgiu o interesse de indagar se esta problemática se apresenta ou não em comunidades indígenas e de identificar os fatores pelos quais se apresenta ou não. No artigo é feita uma revisão dos conceitos de antropologia e de interlegalidade ou pluralismo jurídico para compreender o papel empreendido pelos sistemas jurídicos locais no manejo da problemática trabalhada. Além disso, elabora-se uma breve reflexão sobre os direitos de meninos, meninas e adolescentes em tais comunidades.

**Palavras chave do autor:** direito de custódia; direito de visita; direitos de meninos, meninas e adolescentes; antropologia jurídica.

<sup>3</sup> En la investigación participaron los abogados Raúl Santacruz y Jinyola Blanco, las psicólogas Yanine González y Lucero Ramírez y el antropólogo Yuri Romero P., con apoyo y financiación de la Dirección Nacional de Investigaciones de la Universidad Antonio Nariño.

## Introducción

La Sustracción Interparental de Menores –SIM– es el acto que impide el ejercicio del derecho de custodia o del derecho de visita a un padre o una madre, mediante la sustracción u ocultamiento de uno o más hijos menores, por parte de algún miembro de su familia. Se entiende por custodia, el derecho y deber que tienen el padre y la madre de criar, educar y orientar a sus hijos menores, y por derecho de visita, el derecho que le asiste al padre y la madre para ver y comunicarse con sus hijos en su residencia habitual o fuera de ella. Al respecto, el Código de la Infancia y Adolescencia de Colombia afirma que los niños, las niñas y los adolescentes tienen derecho a que sus padres, en forma permanente y solidaria, asuman directa y oportunamente su custodia para su desarrollo integral (Artículo 23).

Cuando ha habido ruptura de la unión conyugal, la custodia le corresponde a uno de los cónyuges por las siguientes vías: 1. el padre y la madre deciden en común acuerdo en cabeza de quién queda la custodia de los hijos menores, respetando el derecho de visita del otro progenitor; 2. si no hay acuerdo entre los progenitores, cualquiera de ellos puede acudir ante la Comisaría de Familia y el Centro Zonal de Bienestar Familiar de la localidad del domicilio del menor, para buscar mediación en la conciliación; 3. si no se llega a un acuerdo por la vía anterior, se corre traslado a un Juzgado de Familia para que el juez decida mediante proceso verbal sumario, establecido en el Código Civil.

La Ley establece que el padre o la madre a quien le han violado uno u otro derecho, puede demandar ante un juez competente. El Artículo 230 del Nuevo Código Penal tipifica como hecho punible el ejercicio arbitrario de la custodia y, si es del caso, la Ley 1008 de 2006 fija algunas competencias y procedimientos para la aplicación de convenios internacionales en materia de niñez y de familia, particularmente el Convenio de La Haya de 1980 sobre los aspectos civiles de la sustracción de menores en el ámbito internacional.

Un análisis de las implicaciones jurídicas, psicológicas y antropológicas de la SIM, se realizó en el marco de una investigación interdisciplinaria en las Comisarías de Familia y Centros Zonales de Bienestar Familiar de las veinte localidades de Bogotá, D. C. (Santacruz *et al.*, 2006, 2007) y se extendió a comunidades indígenas colombianas, guiado por las siguientes preguntas: ¿se presenta la problemática de la SIM en comunidades indígenas?, ¿qué tratamiento normativo se da en ellas a las problemáticas familiares? y ¿qué vacíos normativos puede haber al respecto en los sistemas jurídicos tradicionales?

En el estudio se escogieron algunas comunidades indígenas reconocidas después de la Constitución Política de 1991 y otras con sistemas jurídicos propios. El trabajo de campo se hizo en las comunidades muiscas de las localidades de Bosa y Suba en Bogotá; wayúu de

Limoncito, Betania, Kasutalain y Yosuiipa en el municipio de Maicao, en el departamento de La Guajira, y nasas, guambianos y coconucos de los resguardos de Pitayó, Guambía y Paletará respectivamente, en el departamento del Cauca.

Para comprender la importancia que juegan los sistemas jurídicos tradicionales de la mayoría de las comunidades estudiadas respecto a si se presenta o no la sustracción interparental de menores, es importante mirar algunos aspectos conceptuales de la relación interdisciplinaria entre Antropología y Derecho, conocida como interlegalidad o pluralismo jurídico.

### **La antropología jurídica como punto de partida**

La antropología jurídica se fundamenta en el estudio de cómo las sociedades se piensan y se organizan en relación con el fenómeno del Derecho, y se interesa en descubrir la lógica que las orienta (Arnaud, 1993: 34; Rouland, 1990: 7). Tal como lo expresa Geertz (1994: 197), dicho enfoque no es un intento de acoplar el Derecho a la Antropología, sino una búsqueda de resultados analíticos específicos que, por diferente que sea el disfraz y por diferente que sea su aplicación, resida en la trayectoria de ambas disciplinas. No se trata de inferir significados legales de costumbres sociales, o rectificar razonamientos jurídicos con descubrimientos antropológicos; se trata, más bien, de establecer un ir y venir hermenéutico entre ambos campos.

La antropología jurídica es una puerta de entrada para interpretar el *ethos* de una sociedad, la manera de ser y de pensar en la misma. En palabras de Le Roy (1999), toda manifestación de regulación de la vida en sociedad se inscribe en un *ethos*, y esto, a su vez, se inscribe en una verdadera visión del mundo que cada tradición construye en relación con un *ethnos*, entendido como la conformación de la vida en comunidad. En esta relación radica parte de la esencia del Derecho, esencia que se entrevé en los diferentes fundamentos para definirlo o pensarlo.

Según Alliot (1983a), fundador del laboratorio de antropología jurídica de la Universidad de París I, el Derecho es a la vez lucha y consenso sobre los resultados de la lucha en los dominios que una sociedad tiende a considerar vitales. Por su parte, Legendre (citado por Le Roy, 1998: 39) considera que el Derecho es el arte dogmático de entrelazar lo social, lo biológico y lo subconsciente para asegurar la reproducción de la humanidad. Con un sentido diferente, Geertz (1994: 213) afirma que el Derecho, aquí, allá o en cualquier otro lugar, forma parte de una manera característica de imaginar lo real. De igual modo, Falk Moore (2000: 244) sostiene que puede haber un consenso teórico en que el Derecho reside esencialmente en las mentes y prácticas de la gente

en una sociedad antes que en la compulsión impuesta por estatutos y mandatos soberanos. Finalmente, sin considerar que con estos autores se cierra la discusión, Rouland (1989: 90) propone que el Derecho no puede definirse, solamente pensarse.

Hoy día, la investigación social se enfrenta al reto de asumir las palabras de aquellos a quienes denominamos el Otro social (o cultural), ya no como una simple fuente de informaciones, sino como una participación en la construcción de conocimiento. En diferentes campos de investigación social, el Otro no ha sido considerado como contemporáneo del investigador; la ausencia del Otro en nuestro tiempo ha sido su modo de presencia en nuestros discursos como «objeto y como víctima» (Fabian, 1983, citado por Augé, 1995). Esto equivale a decir que el Otro no ha sido considerado como un productor de conocimiento y que no nos hemos interesado en lo que piensa, sino en la manera en que piensa y obra.

Empero, este reto sólo tiene sentido si la investigación social participa de una manera diferente de concebir e interpretar la sociedad contemporánea. Una opción a esta propuesta es buscar salidas al pensamiento universal de la modernidad en tanto proyecto social, cultural y político, y aceptar, tal como lo ha expresado Santos (1998), que estamos enfrentados a problemas modernos que no podrán ser resueltos exclusivamente en términos modernos, porque éste es un proyecto agotado. Estas palabras de Santos obedecen a una profunda y amplia reflexión –que también ha sido tratada por otros autores– acerca de la puesta en marcha del proyecto de la modernidad, desde su constitución entre los siglos XVI y XVIII, y su irremediable obsolescencia en un mundo donde todos aquellos grupos sometidos al pensamiento ilustrado de Occidente se han revelado y se niegan a llamar moderno a aquello que no reconoce sus vivencias y tradiciones particulares y su capacidad para acceder a lo universal.

El pensamiento ilustrado ha hecho de la modernidad el triunfo universal de la razón y ha situado al ser humano como centro y punto de partida para constituir la sociedad que, bajo estos términos, no sería otra cosa que una simple asociación de individuos. Una herencia de este pensamiento es lo que Dumont (1991) ha denominado el «englobamiento» del Otro, para referirse al hado de la jerarquía en la ideología moderna, basado en la idea de la igualdad.

De acuerdo con Dumont, la jerarquía no ha desaparecido en nuestras sociedades modernas, pero ésta es ocultada tras el mito de la igualdad, el cual ha sido valorado y construido como punto de referencia para una categoría general que engloba diferentes valores. En el entorno cultural se ha construido al Otro como nuestro igual, englobándolo en

la categoría general de clase humana. Al mismo tiempo, la referencia implícita de nuestra imagen de clase humana se ha hecho desde nuestro punto de vista, y los diferentes valores y modos de organización han sido explícitamente contruidos como iguales a los nuestros –a los de Occidente–. Sin embargo, por la referencia existente a nuestros propios valores y concepciones (etnocentrismo), los valores y concepciones del Otro son hechos contruidos como jerárquicamente inferiores a los nuestros. Su originalidad es descalificada y a menudo la imagen del Otro –de sus valores, concepciones e instituciones– es una imagen inferiorizada de nosotros mismos –y de nuestros valores, concepciones e instituciones– (Dumont, 1991: 140).

Dicho modo de pensamiento condujo a la identificación histórica de ¡si tenemos Derecho, entonces otras sociedades también tienen Derecho! Sobre este punto, es interesante la discusión crítica de Fallers (citado por Santos, 1991a: 65) cuando sostiene que es preferible reconocer la inerradicabilidad de algún etnocentrismo en la investigación social, toda vez que es difícil, si no imposible, desarrollar por nuestra propia imaginación un conjunto plenamente elaborado de conceptos culturalmente neutros para analizar comparativamente las sociedades.

En respuesta a la pretensión universalista de la sociedad occidental y su institución del Derecho, Alliot hace la siguiente observación: si hay algo en común que tienen todas las sociedades es que todas ellas construyen su propio universo mental, portando modelos fundamentales que producen significado, los cuales son revelados mediante la visión de lo visible y lo invisible de cada uno de sus miembros; de sus gentes, de su sociedad, de los grupos a los que pertenecen, con los que se relacionan y de sí mismos (1983: 90).

### **Interlegalidad, multijuridismo o pluralismo jurídico**

El Artículo 7 de la Constitución Política de 1991, promulga el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana por parte del Estado colombiano, y el Artículo 246 reza: «Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República».

Es decir, que las comunidades indígenas del país pueden regirse por sistemas jurídicos propios al mismo tiempo que las rigen las normas del Estado, lo que en sociología del derecho y antropología jurídica se conoce como interlegalidad, cuyas características pueden alcanzar diferentes niveles de complejidad.

De acuerdo con Santos (1991: 236), la discusión sobre la interlegalidad parte de la siguiente observación: en las sociedades contemporáneas circulan varios órdenes jurídicos, los cuales se superponen, articulan e interpenetran, tanto en la actitud de los actores sociales, como en su comportamiento. Es más, vivimos en un tiempo de legalidad porosa o de porosidad jurídica, o de múltiples redes de órdenes jurídicos que nos llevan a constantes transiciones y trasgresiones. La vida sociojurídica del momento está constituida por la intersección de diferentes líneas de fronteras y el respeto de una implica la violación de otras. La expresión fenomenológica de esta situación es lo que se ha llamado interlegalidad.

La noción de interlegalidad de Santos tiene relación con la noción del multijuridismo de Le Roy, tal como lo confiesa el mismo autor. Para Le Roy, el multijuridismo integra la multiplicidad de las ideas jurídicas y debe ser abordado no como un ensamblaje estático de orden terminante o de sanciones, sino más bien como un sistema abierto, dinámico, como un juego o como un proceso donde se reformulan las reglas para un nuevo paradigma (1998: 38).

La discusión sobre la interlegalidad o multijuridismo también puede verse de la siguiente manera: aunque el Estado moderno se sustenta en el supuesto de que el Derecho sólo opera a una única escala, la del Estado, existen diversos órdenes jurídicos desarrollados por tradición en las comunidades indígenas (ej. Perafán, 1995; Perafán y Azcárate, 2000, 2002), como también existen formas de órdenes jurídicos desarrollados en comunidades campesinas y en barrios populares de las grandes urbes (Maldonado, Romero y Vargas, 2002; Santos, 1991). Por otra parte, en la era de la globalización, el capital transnacional también ha creado un espacio jurídico que trasciende las fronteras de cualquier nación, basado en las prácticas de una élite transnacional que le confiere privilegios frente al Derecho estatal o frente al Derecho internacional público, asegurando así su propia oficialidad.

En otras palabras, se manifiesta la existencia de tres grandes escenarios jurídicos que se interpenetran e interrelacionan en combinaciones y modos diferentes: uno de orden transnacional, otro conocido como el Derecho oficial de los modernos estados-nación y otro más, conformado por los diferentes órdenes jurídicos locales. El hecho de que exista más de un orden jurídico no asegura que siempre la justicia se imparta de manera adecuada y apropiada, como tampoco que el problema de las relaciones de poder y de los conflictos interculturales desaparezca, ni que los derechos individuales y los derechos colectivos en las comunidades no entren en contradicción, ni que la norma estatal sea reemplazada por los otros órdenes jurídicos.

El pluralismo jurídico parte de la necesidad de una interpretación pluricultural de las leyes, es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas. En el caso de las comunidades indígenas, la interlegalidad o pluralismo jurídico agrega un sistema basado en el reconocimiento e inclusión indígena a la estructura legal, sin hacer mayor transformación a ella en términos de otro sistema no-indígena. El propósito real es dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad. El pluralismo jurídico también se entiende como un elemento que contribuye a empoderar a los pueblos indígenas, fortaleciendo la jurisdicción indígena (Assies, 2000).

### **Contexto etnográfico y social**

Ahora bien, para comprender si la problemática de la SIM se presenta o no en el contexto cultural y normativo de las comunidades muisca, wayúu, nasa, guambianas y coconuco, es importante mostrar algunos aspectos etnográficos y sociales relevantes de la investigación, particularmente para el lector que no está familiarizado con los procesos sociales que caracterizan y diferencian a dichas comunidades.

### **Comunidades muisca**

Al entrar en vigencia la Constitución de 1991, se creó el espacio político para que, a lo largo y ancho del territorio nacional, diferentes comunidades de origen campesino reivindicaran su ascendencia indígena y reclamaran para ellas el reconocimiento como indígenas por parte del Estado. Tal es el caso de diferentes comunidades muisca en la Sabana de Bogotá. El punto de partida es que sus miembros se reconocen no sólo como descendientes de los muisca prehispánicos y del período colonial, de la familia lingüística chibcha, sino como propios muisca, negando así el enunciado sobre su desaparición histórica.

Estas comunidades se consideran a sí mismas como una población de familias tradicionales indígenas raizales, es decir: originarias del territorio donde habitan y no venideras de algún otro lugar. Asimismo, reconocen que en su cultura hay rasgos mestizos, lo cual no debe asumirse como impedimento para afianzar su identidad indígena como sociedades indígenas contemporáneas.

Cabe recordar que durante el período colonial hispano se crearon los resguardos indígenas para mitigar el alarmante descenso demográfico de ellos. Tales territorios eran de tenencia colectiva y con gobierno propio a través de la institución del cabildo, y les permitían reproducir sus pautas de vida comunitarias en el marco de las instituciones coloniales.



Tras la independencia de Colombia, el gobierno nacional decretó, en el marco de las reformas liberales de mediados del siglo XIX, varias disposiciones en las que se ordenaba dividir y repartir los resguardos muisca de la Sabana de Bogotá. Esto significó para los muisca en general y para los de Cota, Chía, Suba y Bosa en particular, la desestructuración de sus resguardos a finales del siglo XIX. La mayoría de sus territorios fue adquirida por terratenientes y comerciantes. Ya en el siglo XX, los descendientes muisca siguieron una forma de vida campesina, pero su lengua ancestral y muchas tradiciones se perdieron.

Hacia mediados del siglo XX, el desplazamiento forzado de campesinos cundiboyacenses, santandereanos y tolimenses, principalmente, que huían de la Violencia en sus departamentos (Guzmán, Fals Borda y Umaña Luna, 1962), llevó a la conformación de asentamientos urbanos en la periferia de Bogotá, sobre todo en Suba y en Bosa, con repercusiones para la sociedad muisca. La interacción obligada entre lo indígena y lo no-indígena condujo a que los individuos de las ya debilitadas comunidades semirurales replantearan sus estilos de vida y, por consiguiente, su visión del mundo. Los individuos experimentaron que políticamente su identidad y sus valores poco les servían para sobrevivir en medio de una sociedad que despreciaba lo indígena<sup>4</sup>. No obstante, algunos rasgos culturales y económicos de su identidad permanecieron vivos y operativos, por ejemplo, las formas de cooperación comunitaria basadas en la cohesión de extensos grupos familiares y las prácticas agrícolas para su subsistencia.

A comienzos de la década de 1990, se dio el resurgimiento de la identidad indígena en la localidad de Suba; a ella le siguieron los municipios de Cota y Chía y la localidad de Bosa. Con la entrada en vigencia de la Constitución Política de 1991, se abrió el espacio político para la reivindicación de ciertos derechos colectivos, entre los que se encuentra el reconocimiento a un gobierno local representado en la figura del cabildo<sup>5</sup>. Su existencia, como tal, trasciende políticamente los alcances de las Juntas de Acción Comunal, vistas como formas de representación de los no-indígenas en el ámbito local. Del mismo modo, surgió el interés por reconocer y validar la autoridad que históricamente han detentado los mayores (los ancianos) en las familias extensas. El conocimiento tradicional de los mayores es el que ha permitido afirmar los vínculos de pertenencia de una determinada familia al territorio ancestral y la noción de «raizal»<sup>6</sup> es usada para marcar diferencias frente a los que son originarios del territorio, los no-muisca.

<sup>4</sup> Recordemos que el texto introductorio de la Ley 89 de 1890 reza así: «Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes para que vayan reduciéndose a la vida civilizada».

<sup>5</sup> El cabildo es una entidad pública especial, cuyos miembros son indígenas elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado, encargada de representar legalmente a su grupo y ejercer funciones que le atribuyen la ley, sus usos y costumbres (PNR, 1990).

<sup>6</sup> El término raizal también es usado por los isleños afrocolombianos de San Andrés y Providencia en sus reivindicaciones como minoría étnica y acciones afirmativas.

Hoy día, el concepto de «identidad muisca» cumple una función operativa en las relaciones sociales y no es sólo una referencia al pasado. Se reconoce que los vínculos de parentesco, por línea paterna y materna, son usados como un instrumento de inclusión o exclusión, según corresponda, para ser considerado miembro o no de la comunidad. La «identidad muisca» se reivindica por los vínculos de parentesco expresados a través de ciertos apellidos que identifican a las familias extensas y a su vez éstos dan cuenta de sus vínculos con el territorio.

Según el Cabildo de Suba, son apellidos propios de su comunidad: Anchico, Bajonero, Bulla, Caipa, Caita, Cabiativa, Cuaica, Chisava, Minchuichi, Mucaita, Neuque, Nibia, Nibuguay, Niviayo, Piracún, Quinche, Lorenzano, Rico, Torres, Triviño, Yopasá y Yuyal. Las alianzas matrimoniales entre estas familias permitieron durante décadas mantener latente la «identidad muisca» hasta 1992, cuando el Estado colombiano reconoció su existencia y le otorgó personería jurídica al Cabildo. Debido a que durante años han sido frecuentes los matrimonios mixtos, entre indígenas y no-indígenas, la «identidad muisca» no se pierde si se demuestra descender de algunas de esas familias ya sea por línea paterna o materna.

En el caso de los muiscas de las veredas San Bernardito y San José de Bosa, el Estado los reconoció como indígenas en el 2000, al otorgarle la personería jurídica a su cabildo. El proceso se inició en 1995, cuando jóvenes de la comunidad buscaron recuperar esta forma de representación política ante el Estado. Cabe recordar que a pesar de que el resguardo de Bosa fue fraccionado y puesto al servicio del mercado entre 1869 y 1886, el cabildo logró existir hasta comienzos del siglo XX. Sin embargo, muchas de estas tierras se mantuvieron en poder de descendientes muiscas. Uno de los motivos principales para querer recuperar la figura del cabildo fue el de defender la posesión de tales tierras, que en su mayoría no tenían títulos recientes sino aquellos otorgados en el momento de la disolución del resguardo. Otro de los motivos fue el de querer conseguir acceso al sistema de salud subsidiado por el Estado y obtener cupos escolares en establecimientos públicos otorgados a las comunidades indígenas.

El proceso de reivindicación de la «identidad muisca» también se basó en el reconocimiento de familias consideradas raizales de las dos veredas, con un modo de vida estrechamente ligado a la tierra. Algunos de los apellidos considerados propios de esta comunidad son: Buenhombre, Cobos, Chía, Chiguazuque, Chipatecua, Fitatá, Fontiba, Garibello, Jiménez, Orobajo, Neuta, Tibacuy, Tiguache, Tunjo y Quinchanegua, entre otros. El fundamento del discurso identitario se aprecia en el siguiente comunicado:

Por lo que a nuestra comunidad se refiere, existen en la actualidad diversos elementos característicos que nos diferencian de la sociedad mayoritaria, uno de los más importantes es el concerniente a nuestros apellidos claramente indígenas. También se da el caso de algunos apellidos que, si bien son de origen castellano, corresponden a los que aparecen en los registros de población indígena al momento de la disolución de los resguardos... La identidad que reivindicamos actualmente es la de nuestra cotidianidad como campesinos y habitantes de la periferia de una gran ciudad. En este sentido, para nosotros lo mestizo fue una de las formas que adquirió la cultura Muisca para poder sobrevivir (Cabildo Muisca de Bosa, 2001: 15-20).

La población muisca de Bosa es de 1.573 personas, mientras que la de Suba es de 5.186 personas. Su sistema de parentesco es similar al de nuestra sociedad, con términos en castellano que establecen distinciones entre generaciones, sexos, parentela consanguínea y parentela por afinidad. Los tipos de unión predominantes son los matrimonios católicos y las uniones libres. En caso de separación, por lo general, los hijos quedan al cuidado de la madre, aunque bajo ciertas características que son objeto de análisis más adelante.

### **Comunidades wayúu**

La etnia wayúu habita la península de La Guajira al norte de Colombia y noroeste de Venezuela, sobre el mar Caribe. Tradicionalmente se asienta



en rancherías conformadas por cinco o seis casas. Cada ranchería tiene un nombre, que puede ser de una planta, un animal o un sitio geográfico. Los wayúu no se agrupan en pueblos y las rancherías se encuentran lejos unas de las otras para poder manejar más fácilmente los rebaños.

Tradicionalmente los wayúu están organizados en clanes matrilineales. Un clan (*e'iruku*) es una colectividad de personas no coordinada por alguien en particular, que comparte la condición social de pertenecer al clan y un ancestro mítico común. Un ancestro mítico es un animal epónimo del clan y

es representado por un símbolo. Hasta hace pocos años acostumbran tatuarse el símbolo del clan en alguna parte del cuerpo, principalmente el antebrazo. En el siguiente cuadro se presentan algunas de las castas y los animales con los que hoy día se identifican.

<b>Casta</b>	<b>Animal asociado</b>
Arpushaina	Buitre negro
Epieyu	Rey de los gallinazos
Epinayu	Burro
Gouriyu	Perdiz
Ipuana	Halcón
Jayariu	Perro
Jusayu	Culebra blanca
Jirnu	Hormiga
Pushaina	Saino o pecarí
Sapuana	Alcaraván
Siijuana	Avispa brava
Ucharayu	Turpial
Urariyu	Serpiente
Uriana	Jaguar
Uriyu	Paloma tórtola
Waririyu	Zorro

Pertenecer a uno u otro clan define el principio de identidad social y el estatus del individuo. Sin embargo, la unidad política no se da a nivel de clan sino de matrilineaje. Un matrilineaje comparte unos antepasados humanos comunes y sus miembros están asociados a un cementerio, a unas fuentes de agua, a unas tierras de pastoreo o a unas playas ancestrales.

Para los wayúu, la familia es por línea materna y se conoce como *apushi*. Los miembros de un *apushi* comparten entre sí vínculos de carne (*eirruku*) y actúan como unidad social en diferentes circunstancias de la vida. De ahí que las relaciones que un individuo establece con su tío materno son mucho más importantes que con su padre.

Tío y sobrino se identifican como miembros de una misma unidad social, política y económica y estarán sujetos a responsabilidades colectivas tanto en el cumplimiento de obligaciones matrimoniales e indemnizaciones por faltas diversas como en situaciones de conflicto. Los dos comparten un vínculo social que puede incluir una tradición de prestigio en la sociedad. De hecho, los bienes de un individuo los hereda el hijo de su hermana (sobrino uterino), mas no sus propios hijos.

Por el lado paterno, los parientes se denominan *oupayu*. Con ellos sólo hay vínculos de sangre y se manejan relaciones diferentes a las del *apuschi*. Por ejemplo, al *oupayu* le corresponde recibir el pago de la dote matrimonial de las mujeres.

Como la filiación es matrilineal, en caso de separación de los cónyuges los hijos quedan con la madre, pues pertenecen al *apuschi*. Igual sucede si la madre fallece: la abuela tiene derecho a la custodia de sus nietos. La poliginia es ampliamente aceptada y cada una de las mujeres del hombre y sus hijos tienen igualdad de derechos.

Entre los wayúu, el sistema de parentesco es clasificatorio; los primos cruzados matrilineales se diferencian de los primos cruzados patrilineales en la terminología, y los primos paralelos de ambos lados pertenecen al mismo grupo y reciben la misma denominación (Goulet, 1977).

En la etnia wayúu no existe un poder político centralizado. Incluso en la tradición oral no hay referencia de la existencia de un cacique único para el grupo. Tampoco hay concejo de ancianos ni institución conformada por los jefes políticos de los matrilineajes. Como no fueron reducidos por la corona española a encomiendas o resguardos coloniales, no hay organismo político derivado de dichos modelos de dominación.

Se puede decir, entonces, que entre los wayúu nunca existió la figura del cacique ni existe la de gobernador de cabildo. La máxima unidad política no trasciende los lazos de consanguinidad. Todo matrilineaje reconoce como jefe político al tío materno que goce de mayor prestigio dentro y fuera del *apuschi*. Aunque las decisiones importantes tienden a ser consultadas con aquellos hermanos y sobrinos uterinos que gocen de prestigio en la comunidad. Hoy día, el rol de autoridad tradicional también es asumido por mujeres que tienen liderazgo y prestigio dentro del *apuschi*.

Entre los wayúu existe un derecho consuetudinario que vincula a los miembros de la etnia, regula sus obligaciones y provee mecanismos de resolución de conflictos al interior del grupo. Este derecho es reconocido por el Estado colombiano y le confiere cierta autonomía a las comunidades indígenas para tratar asuntos propios; aunque no reemplaza ni se impone sobre la norma estatal, en algunos casos prima la tradición.

Un aspecto interesante del derecho wayúu es el pago de compensaciones por afrentas. Si alguien agrede a otra persona debe pagar una compensación en chivos y ovejas a la familia de aquel; de lo contrario, la familia afectada busca un palabrero para intentar resolver el conflicto. Si no surte efecto, se puede hacer uso de la violencia e ir a la guerra entre familias.

Si por alguna razón se rompe una unión matrimonial por responsabilidad del hombre, la familia de él está obligada a pagar compensación a la familia de ella. Igual sucede en caso contrario. Cabe recordar que por ser este un sistema matrilineal, la madre es quien mantiene la custodia de los hijos. Sin embargo, el padre sigue teniendo derecho a visitarlos y le corresponde por tradición negociar y recibir la dote de la hija mayor cuando ella se case.

### **Comunidades nasa**

La etnia nasa, también conocida como páez, está ubicada principalmente en la región de Tierradentro en el Cauca y en el norte de este departamento. A pesar de los procesos de sometimiento cultural vividos desde el período colonial hasta la puesta en vigencia de la Constitución Política de 1991, donde se reconoce la diversidad étnica y cultural del país, tanto los nasa como los guambianos lograron sobrevivir, preservando varios aspectos de su cultura tradicional y manteniendo el dominio de una parte de su territorio ancestral.

Desde las primeras décadas del siglo XX, los nasa han mostrado una gran voluntad para organizarse, reivindicar sus derechos como comunidad indígena y defender su territorio de los terratenientes. A comienzos de la década de 1980, surgió en Toribío, Cauca, el Proyecto Nasa, impulsado por el sacerdote Álvaro Ulcué Chocué, con el propósito de recuperar tierras ancestrales que les habían sido usurpadas desde el siglo XIX y que estaban en poder de los terratenientes, y para buscar soluciones a la división que se presentaba entre los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, debido a intereses políticos partidistas que impedían el avance de la organización del pueblo nasa, el reconocimiento de sus valores e identidad étnica, y la cohesión social.

Para lograr estos objetivos, el Proyecto Nasa planteó una estrategia basada en tres aspectos fundamentales: concientización a través de la educación y la capacitación, participación a través de la organización comunitaria, y desarrollo integral a partir de programas que abarcaran la totalidad de la vida de los seres humanos y la madre tierra. El proyecto también dio lugar a la institución de tres formas organizativas conocidas como los cabildos ambiental, de la salud y de la familia, correspondiéndole a éste último la misión de fortalecer la unidad y la armonía de las familias de la comunidad dentro del proceso de desarrollo y reivindicaciones culturales del pueblo nasa. Tales cabildos están adscritos al Cabildo Mayor que, política y administrativamente, es el encargado de ejecutar la voluntad de la asamblea, la cual es considerada la máxima instancia de toma de decisiones de la comunidad.

En cuanto a la organización familiar y el sistema de parentesco, los nasa están constituidos por familias nucleares donde los hijos crecen bajo la autoridad del padre. La familia constituye la unidad económica

y social básica de la etnia. A veces, en una misma vivienda conviven dos familias nucleares, particularmente cuando alguno de los hijos conforma su propio grupo familiar. No obstante, las dos familias se comportan y desarrollan como dos unidades independientes, es decir, cada uno tiene su propio fogón, su propia parcela y su propio presupuesto.

Las normas que rigen al matrimonio prohíben uniones matrimoniales con primos de primer grado de consanguinidad, bien sea por línea materna o paterna. El hombre, por lo general, escoge a su mujer dentro de su propia comunidad y rara vez hay matrimonios con miembros de otros grupos indígenas.

Los estudios sobre parentesco nasa muestran que su terminología marca diferencia entre los familiares consanguíneos y afines. Por ejemplo, existe un solo término para referirse a los hermanos y los primos varones de una misma generación y otro para las hermanas y primas. Igualmente, uno para los cuñados y otro para las cuñadas. Entre tanto, en la primera generación ascendente se diferencia entre los tíos paternos y maternos: el tío materno, el esposo de la tía paterna y el suegro del ego se designan con un mismo término; y el tío paterno y el esposo de la tía materna se designan con otro. En las segundas generaciones, ascendente y descendente, los abuelos y los nietos, de ambos sexos, se designan con un solo término (Rappaport y Pachón, 1986).

Entre los nasa también existe un derecho consuetudinario, transmitido de generación en generación a través de la tradición oral. La investigación de Perafán (1995) recoge aspectos de las normas que rigen a la sociedad nasa; sin embargo, esta investigación sólo es reconocida como un trabajo académico de «blancos» y no constituye una guía de acción para el Cabildo y la comunidad. Cabe destacar que la problemática de la SIM no es tenida en cuenta en el trabajo de Perafán. Igual sucede en el capítulo correspondiente a los wayúu y, en un trabajo posterior, con los guambianos (Perafán y Azcárate, 2000).

### ***Comunidades guambianas***

La etnia Guambiana está localizada en el departamento del Cauca, principalmente en resguardos en los municipios de Silvia y Piendamó. El nivel de autoridad máxima es ejercido por el Cabildo indígena que, si bien fue impuesto por de la corona española durante el período colonial para ejercer mayor control, actualmente es la institución que estructura la vida política de los Guambianos y la que articula las veredas del resguardo.

A comienzos del siglo XX, la figura de los Capitanes, responsables de manejar la vida política guambiana, paulatinamente fue desapareciendo para dar paso a la del Gobernador, principal autoridad en el Cabildo. También forman parte los alcaldes, un secretario y los alguaciles, uno en



representación de cada vereda –que, si bien es una forma de organización del territorio, los guambianos no la conciben independiente de la gente que las habita–. Todos los cabildantes son elegidos por períodos de un año. Su labor es considerada un servicio de gran responsabilidad para la comunidad, confiriéndoles honra, prestigio y poder.

En 1980, la comunidad del resguardo de Guambía se lanzó a la lucha por la recuperación de tierras vecinas que ancestralmente habían pertenecido



a los guambianos y que en ese entonces detentaban algunos terratenientes. Mediante la ocupación de facto obligaron al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, Incora, a negociar con los terratenientes y titular los predios a la comunidad. Ese mismo año se presentó por primera vez la bandera guambiana como símbolo de un pueblo. El ejemplo de Guambía revitalizó las luchas indígenas en el

suroccidente del país, y le siguieron las recuperaciones en Jambaló, las del Proyecto Nasa, las de los indígenas pastos en el sur de Nariño y las de los coconucos en el Cauca.

El sistema de parentesco guambiano se caracteriza por seguir una forma de filiación cognática. A partir del estudio de los términos de parentesco, Schwarz (1973) consideró que este sistema es muy similar al de nuestra sociedad, de origen ibérico, donde dos términos diferentes distinguen los hermanos de los primos varones y, entre estos últimos, no se establece distinción entre los cruzados y los paralelos. En contraste, las mujeres sí utilizan un mismo término para referirse a sus hermanas y a sus primas mujeres; ello sugiere que antiguamente tenían un sistema de parentesco clasificatorio por generaciones y sexos. La diferencia en las denominaciones utilizadas por los hombres y las mujeres refleja el proceso de aculturación que logró permear su cultura a lo largo de décadas de sometimiento colonial y contacto intercultural. Desde hace dos decenios, los guambianos jóvenes se han dado a la tarea de recuperar tradiciones y costumbres de sus mayores.

Entre los guambianos, la tendencia matrimonial muestra endogamia comunitaria y étnica y exogamia veredal. Los jóvenes escogen libremente su pareja y sólo en muy contados casos el matrimonio se efectúa por imposición de los padres, tal como se realizaba antiguamente, según relato de los mayores. En los casos de matrimonios por conveniencia,



que son concertados por los padres de la pareja, se tiene en cuenta la condición económica y el prestigio del que gozan las dos familias en la comunidad. Es común el matrimonio por el rito católico y, más reciente, por el de algunas iglesias evangélicas. La tradición del “amaño” o convivencia prematrimonial ha perdido vigencia entre los guambianos, aunque sigue siendo considerada por muchos ellos como una etapa indispensable para iniciar una relación conyugal.

Cuando una pareja se casa o empieza a vivir junta, entra a formar parte de la unidad doméstica del hombre, acogiéndose a la autoridad de su padre: la mujer ayuda en los trabajos de la casa y en la huerta, junto con sus cuñadas y siguiendo las indicaciones de su suegra, mientras que el hombre tiene más libertad para trabajar de manera independiente. Entre los guambianos, la posición social del hombre tiene más ventajas que la de la mujer; esto se ve reflejado no sólo en las relaciones de familia, sino en la posibilidad de ser elegido como cabildante.

Los guambianos poseen un sistema jurídico propio, transmitido entre los miembros del cabildo por tradición oral. Al igual que los nasa, consideran que investigaciones como la de Perafán y Azcárate (2000) sólo tienen valor académico para los blancos. En el cabildo no se hace uso de ellas, puesto que no fueron elaboradas por indígenas para los indígenas.

### **Comunidades coconuco**

Los coconucos habitan en el municipio de Puracé, en los resguardos de Coconuco, Puracé y Paletará. Una de las primeras referencias históricas sobre ellos se halla en las crónicas de Pedro Cieza de León, quien relata:

En la grande cordillera de los andes, cinco o seis leguas della, comienzan unos valles que de la misma cordillera se hacen, los cuales en los tiempos pasados fueron muy poblados y ahora también lo son, aunque no tanto ni con mucho, de unos indios a quien llaman Coconucos (Cieza de León, 1533).

Una crónica posterior, enviada a la corona española en 1789 por el padre Juan de Velasco, reza que:

Los de Coconuco y Purasé en lo alto de la inmediata cordillera, son de puros Indianos, que casi son los únicos que están en el servicio de los Españoles, en las provincias hasta aquí descritas. Hablan su dificilísimo idioma, casi todo gutural. Son soberbios y altivos, y es necesario tratarlos con grande miramiento para no perderlos. Sus países son fríos y muy abundantes de frutos y ganados mayores y menores. En el distrito de Purasé está el gran monte nevado del mismo nombre; y en el de Coconuco el lago de las papas, donde tienen su más retirado origen los dos grandes ríos de Cauca y Magdalena (Velasco, 1789).

En la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, este pueblo indígena perdió sus territorios ancestrales ante la acometida de las haciendas de blancos. El desarraigo llevó a que la población perdiera, además, muchos aspectos de su cultura: costumbres, creencias, valores, normas y, particularmente, su idioma.

Los descendientes indígenas se invisibilizaron asumiendo un modo de vida campesino durante varias décadas. En 1980 decidieron sumarse a las luchas indígenas por la recuperación de tierras en el suroccidente del país. Poco a poco, los grupos comunitarios organizados para tal propósito empezaron a construir nuevos significados culturales en torno al concepto de identidad indígena. Después de la Constitución Política de 1991, el Estado colombiano los reconoció como pueblo indígena.

Hoy día, sus relaciones de parentesco y forma de vida familiar no difieren mucho de los grupos campesinos no-indígenas de la región. La unidad social está constituida por familias nucleares –padres e hijos–. Las relaciones sexuales empiezan después de la pubertad, sin que ello implique algún tipo de compromiso formal. Las parejas, por lo general, se organizan en unión libre, aunque algunas de ellas optan por el matrimonio católico. La escogencia del compañero o compañera se hace dentro de la comunidad. El núcleo familiar también constituye una unidad económica de trabajo de la tierra.

Aunque el territorio del resguardo pertenece a la comunidad, bajo los criterios de inembargabilidad e imprescriptibilidad, cada familia recibe del Cabildo una parcela que puede ser fraccionada para que los hijos, cuando se casen, puedan independizarse, trabajar la tierra y construir un nuevo hogar.

Los coconucos no poseen un sistema jurídico propio como en el caso de los nasa y los guambianos, aunque tienen normas de convivencia. Al Cabildo le corresponde dirimir algunos conflictos internos, sobre todo los que tienen que ver con la distribución de tierras y faltas al buen comportamiento. Los conflictos mayores pasan a competencia de la Personería de Puracé o del juzgado promiscuo municipal.

### **¿Qué podemos decir sobre la SIM en comunidades indígenas?**

En las comunidades estudiadas, se presentan condiciones específicas por las cuales la Sustracción Interparental de Menores casi no se presenta. Estas condiciones guardan relación con aspectos sociales, culturales, económicos y políticos. Para poder develar estos aspectos, se hizo uso de la entrevista etnográfica y el análisis hermenéutico de la información.

Por entrevista etnográfica se entiende una relación social donde los datos que provee el entrevistado corresponden a la realidad que él construye con el entrevistador durante el encuentro. Es un proceso donde las

respuestas del informante adquieren sentido en el contexto de su cultura (Guber, 2001; Spradley, 1997). El análisis hermenéutico comprende tres fases: descriptiva, donde se ordena y sistematiza la información y se identifican categorías de análisis; interpretativa, en la que se elaboran nuevas construcciones teóricas, a partir de las categorías identificadas en la fase anterior, y constitución de sentido, donde se concluye el ciclo hermenéutico al lograr una comprensión global del área de saber en estudio (Cifuentes, Osorio y Morales, 1993; Gadamer, 1977).

### ***En las comunidades muiscas***

Si bien las comunidades muiscas de Suba y Bosa tienen la institución del Cabildo como entidad de representación política y eje articulador de las reivindicaciones étnicas de la comunidad ante el Estado colombiano, no tiene competencia para dirimir los conflictos que surgen en el interior de las familias y que desestabilizan las uniones matrimoniales y afectan los derechos de los menores. Le corresponde a los jueces de familia en Bogotá decidir sobre estos problemas y al ICBF proteger a los menores, aunque las personas de estas comunidades poco acuden a esas instancias. No tanto porque los problemas se solucionan, sino más bien por desconocimiento de los procedimientos por seguir.

A las características históricas y sociales ya presentadas sobre estas dos comunidades, hay que agregar que en la escala socioeconómica predominan los estratos 1 y 2. Son comunidades donde las mujeres y los hombres jóvenes trabajan en actividades de rebusque y comercio informal. Los problemas que surgen en el interior de los matrimonios son los mismos que aquejan a la sociedad en general: celos, infidelidad, violencia intrafamiliar, abandono del hogar, etc. Estos problemas representan las principales causas de las rupturas matrimoniales.

De acuerdo con la norma estatal, ambos padres tienen derechos y responsabilidades sobre sus hijos y así lo percibe la población muisca. Sin embargo, se dan situaciones particulares en el interior de las dos comunidades que son importantes para entender por qué la problemática de la SIM es desconocida en ellas.

La población muisca de Suba ha procurado que las uniones sean entre miembros de familias reconocidas como indígenas con el propósito de mantener los apellidos. Estas uniones son más bien estables, por lo que los hijos siguen al cuidado de ambos progenitores. En el caso de las uniones mixtas, indígena con no-indígena, cuando ha habido separaciones, si el hombre no es indígena se va y deja toda la responsabilidad de los hijos a la madre. Es más, la tendencia es que se desentiende de todas sus responsabilidades.

A pesar de que no se puede hablar en sentido estricto de filiación matrilineal entre los muisca de hoy día, como sí sucedía en los de antaño, las mujeres del cabildo de Suba juegan un papel importante para mantener los vínculos familiares e identitarios. El Cabildo está constituido en su mayoría por mujeres y, comparativamente, hay más solidaridad y estabilidad económica entre ellas que entre los hombres. Esto posibilita que, en el momento de una separación, ellas ofrezcan mejores condiciones para los hijos. Además, hay un interés de que los hijos permanezcan en la comunidad para que ésta crezca y no pierda el apoyo del Estado, para que el Cabildo no pierda su personería jurídica.

En el caso de Bosa, las condiciones sociales son diferentes. Es una localidad con muchas necesidades económicas. El Cabildo, por su parte, es muy joven y sus principales actividades tienen que ver con labores administrativas y de recuperación cultural. Las uniones entre parejas jóvenes son muy frágiles. Cuando hay separación entre cónyuges, prácticamente el hombre abandona a la mujer y se desentiende completamente de los hijos. A pesar de que esta situación se presenta con cierta frecuencia, rara vez acuden las mujeres al Centro Zonal para entablar demandas por responsabilidad de alimentos.

### ***En las comunidades wayúu***

Quizás la única población indígena en la que es posible afirmar que sería muy extraño que la SIM se presentara, es la de los wayúu. La razón se debe a que las personas de esta comunidad se cuidan de transgredir las normas sociales de acuerdo con el sistema de parentesco. Si un padre, por ejemplo, llegara a arrebatarle los hijos a la madre, la familia de ella lo interpretaría como una grave afrenta. Y si no son devueltos y no se paga compensación por la afrenta, esto podría dar lugar a una guerra entre las dos familias: el apuschi del padre y el apuschi de la madre. Recordemos que por ser una sociedad matrilineal, los hijos pertenecen al apuschi de la madre; entre tanto, por el lado del padre sólo son parientes.

Otra característica de las relaciones familiares ya mencionada, pero que vale la pena tener en cuenta, es que la poliginia es aceptada. Un hombre puede tener varias esposas en rancherías diferentes y debe velar por el cuidado de ellas y sus hijos. Si se separa de alguna de ellas, no pierde el derecho a negociar el matrimonio de la hija mayor. El apego posesivo hacia los hijos y la idea de usarlos como instrumentos de desquite con la pareja cuando hay rupturas matrimoniales, lo que es muy frecuente en nuestra sociedad, no tiene sentido entre los wayúu. ¡Los hijos pertenecen al apuschi de la mamá!

### **En las comunidades nasa**

Conocer las luchas reivindicatorias y el Proyecto Nasa es importante para entender el alto grado de organización social que históricamente ha caracterizado a los nasa. En las luchas políticas que han asumido, la Asamblea y el Cabildo Mayor han sido la columna vertebral de la organización. Son instituciones respetadas y acatadas en sus decisiones. El Cabildo Mayor es el encargado de hacer respetar las normas que constituyen el sistema jurídico nasa y, si alguien transgrede alguna de ellas, se enfrenta a penas que contemplan trabajo social obligatorio, escarnio público, castigo físico y, si es muy grave, arresto. Si la persona escapa de la comunidad, el Cabildo Mayor informa a los Cabildos de las otras comunidades nasa en el departamento del Cauca, colocando en una situación muy difícil al prófugo, quien a la postre prefiere asumir la pena que enfrentarse al destierro social.

Le corresponde al «cabildo de la familia» dirimir los conflictos que afectan la armonía y unidad familiar, particularmente los que ponen en riesgo la integridad de sus miembros. Si no hay conciliación y la falta es grave, la Asamblea analiza el caso y el Cabildo Mayor hace cumplir la sanción. Bajo estas circunstancias, los miembros del Cabildo tienen pleno conocimiento de las diferentes problemáticas que se presentan en el interior de las familias. Esto permitió conocer de buena fuente que no ha habido casos de SIM en la comunidad nasa de Pitayó y que una de las razones por las cuales no se presenta es porque, en la norma tradicional, los hijos pequeños quedan al cuidado de la madre cuando hay separación de pareja, y es responsabilidad del padre aportar para su sostenimiento.

### **En las comunidades guambianas**

Entre los guambianos, la separación de las parejas es aceptada socialmente. Cuando hay problemas en el interior del hogar, los padres de ambos cónyuges intervienen para esclarecer las razones del problema. Si la causa es imputable a la mujer y hay separación, los hijos son acogidos en el hogar de los padres del hombre, excepto si alguno está en período de lactancia. Si se da el caso contrario, la mujer puede optar por separarse o mantener la unión conyugal. Si decide lo primero se lleva los hijos, pero el hombre debe seguir respondiendo por ellos.

Le corresponde al Cabildo dirimir los conflictos de acuerdo con las normas tradicionales que constituyen el sistema jurídico guambiano y el Cabildo tiene la última palabra de si la falta que ocasionó la ruptura matrimonial la cometió el hombre o la mujer. Así las cosas, el Cabildo determina quién mantiene la custodia de los hijos. Sin embargo, hay que mencionar que en la tradición guambiana la posición social de la mujer no es igual a la de los hombres. El hombre domina en la sociedad.

Por lo tanto, respecto a algunas decisiones del Cabildo, constituido principalmente por hombres, no es extraño que las mujeres consideren que ha habido cierto favoritismo a los intereses de los hombres.

Según entrevistas realizadas al Juez de Familia del municipio de Silvia y a funcionarios de ICBF en Popayán encargados de asuntos indígenas, en varias ocasiones mujeres guambianas han acudido a solicitar orientación para resolver asuntos familiares en los que está de por medio la custodia de los hijos. La pertinencia de esta situación radica en que el único caso de SIM del que se tuvo conocimiento en las comunidades indígenas estudiadas, se presentó entre los guambianos. Infortunadamente, no se pudo hacer un análisis detallado del caso, por cuanto en los sistemas jurídicos indígenas no se llevan expedientes.

En lo que se conoce del caso, el padre de unos niños decidió irse del resguardo con ellos, después de que el Cabildo le otorgara la custodia. Antes de que esto sucediera, la madre había querido hacer valer su derecho a verlos y estar con ellos, pero el Cabildo nunca se pronunció al respecto. La madre consultó el caso en el Juzgado de Familia de Silvia, pero no se atrevió a entablar la demanda legal correspondiente.

Los guambianos, como otras comunidades indígenas, no contemplan en sus sistemas jurídicos tradicionales ciertas normas especializadas del Derecho de Familia, que sí son tenidas en cuenta en la normatividad nacional y en el Derecho Internacional. Los cabildos indígenas cumplen funciones jurisdiccionales acordes con las normas que han regido sus comunidades por varias generaciones, siendo algunas de esas normas reminiscencias del período colonial. En Guambía, el Cabildo está integrado por gente joven que tiene un gran interés de servirle lo mejor posible a su comunidad y está dispuesta a defender los logros obtenidos en las luchas reivindicatorias, pero ciertas normas del Derecho de Familia se escapan de su conocimiento. De hecho, lo mismo le sucede a la gran mayoría de la sociedad colombiana.

### ***En comunidades coconuco***

La última de nuestras comunidades estudiadas, tal como ya se mencionó, no posee un conjunto de normas que constituya un sistema jurídico tradicional; de ahí que los problemas que afectan la unidad familiar y los derechos de los menores den lugar a querellas y demandas interpuestas en la Personería Municipal de Puracé o en el Juzgado de Familia, según corresponda la competencia.

Tal vez uno de los detalles más inquietantes encontrado en la investigación sea el manejo de las relaciones de conflicto entre cónyuges de la comunidad coconuco. De acuerdo con la Personera Municipal, son frecuentes los casos de hombres que llegan denunciando a sus mujeres

por agresiones, golpes y abandono, más que en sentido contrario. No es raro que sean las mujeres las que abandonen a sus maridos y dejen al cuidado y responsabilidad de los hijos a ellos. Las decisiones son radicales; si no es posible mantener la unidad del hogar y la violencia intrafamiliar se ha tornado inaguantable, quien decide irse prácticamente se desentiende de la pareja y de los hijos. La manera como algunos miembros de la comunidad manejan las relaciones de conflicto con sus parejas da pautas equivocadas de comportamiento a los hijos, lo que a la postre puede resultar contraproducente para la comunidad.

## Conclusiones

El estudio realizado en algunas comunidades indígenas muestra que: si bien hay problemas intrafamiliares que en muchas ocasiones escapan a la mediación de otros familiares, de la comunidad, del Cabildo o de las autoridades tradicionales para resolverlos, y que en varias ocasiones debe intervenir el ICBF para favorecer los intereses de los hijos menores, no se presenta un problema bastante común identificado entre las personas que acuden a los Centros Zonales del ICBF en Bogotá, como es el del apego posesivo y la manipulación emocional que se hace de los hijos para «castigar» a la pareja, lo que a la postre allana el terreno para que se presente la violación de los derechos de custodia y de visita, en el marco de lo que se conoce como sustracción interparental de menores.

En medio de esos conflictos, se encuentran los hijos menores de edad a merced de problemas como: alteraciones en la conducta alimentaria, ambivalencia de sentimientos, indefensión aprendida, agresividad, depresión, ansiedad, desesperanza, baja autoestima, sentimientos de culpa, bajo sentido de pertenencia familiar, bajo rendimiento académico, incontinencia urinaria (enuresis) e incontinencia de las heces (encopresis), según las valoraciones psicológicas consignadas en estudios de caso (Santacruz *et al.*, 2006, 2007).

Si bien la ratificación de la Convención Internacional de los Derechos del Niño por parte del Congreso de la República de Colombia, mediante la Ley 12 de 1991, confiere obligaciones al Estado y a las comunidades indígenas –conforme al Artículo 246 de la Constitución Política– para que se garantice la satisfacción integral y simultánea de todos los derechos de los niños y niñas, las autoridades tradicionales indígenas tienen poco conocimiento sobre dicha normatividad. De hecho, se presentan problemas de maltrato infantil y violación de derechos de los niños y niñas en muchas comunidades indígenas de Colombia, sin que se actualicen las normas preventivas y de control en sus propios sistemas normativos.

No hay que olvidar que los derechos de los niños y niñas son universales, prevalentes e interdependientes, según reza el Artículo 8 del Código de la Infancia y la Adolescencia en Colombia. Al respecto, cabe hacer una breve alusión a lo que se conoce como el «Interés Superior del Niño».



Siguiendo a Cillero Bruñol (1999), el Interés Superior del Niño presenta las siguientes características: es una garantía, ya que toda decisión que concierna a los niños y las niñas debe considerar primordialmente sus derechos; es de una gran amplitud, ya que no sólo obliga al legislador sino también a todas las autoridades –incluyendo cabildos y autoridades tradicionales–, instituciones públicas y privadas y a los padres y las madres; es una norma de interpretación y/o de resolución de conflictos jurídicos; y es una directriz política para la formulación de políticas públicas para la infancia, permitiendo orientar las actuaciones públicas hacia el desarrollo armónico de los derechos de todas las personas. En síntesis, contribuye al perfeccionamiento de la vida en sociedad.

Sin lugar a dudas, las comunidades indígenas deben mantener el derecho a decidir y resolver sus propios asuntos, a manejar su propio destino y a mandar según sus propios criterios (Vasco, 1988: 11). Empero, hay normas que protegen constitucionalmente a los niños, las niñas y los adolescentes colombianos que no son conocidas o tenidas en cuenta por las autoridades tradicionales y que, lejos de verse como otro intento de dominación de los «blancos», pueden contribuir a fortalecer los valores sociales en dichas comunidades. Reflexión que también es pertinente a la sociedad colombiana en general.

## Bibliografía

Alliot, M. 1983a. «Anthropologie et Juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit». *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique*. 6: 83-117.

Alliot, M. 1983b. «De l'ethnologie juridique a l'anthropologie juridique». *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique*. 9: 299-302.

Arnaud, A. 2000. *Entre modernidad y globalización. Siete lecciones de historia de la filosofía del Derecho y el Estado*. Bogotá, Ediciones Universidad Externado de Colombia.

Arnaud, A (dir.). 1993. *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*. Paris, L.G.D.J.

Assies, W. 2001. «La oficialización de lo no oficial: ¿Re-encuentro de dos mundos?». *Alteridades*. 11 (21): 83-96.

Augé, M. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa Editorial.

Bourdieu, P. 2000. *La fuerza del Derecho*. Bogotá, Ediciones Uniandes, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.

Cabildo Muisca de Bosa. 2001. *El pueblo indígena de Bosa, tan vivo como la chicha*. Bogotá, Departamento Administrativo de Acción Comunal y Secretaría de Gobierno de Bogotá. Sin publicar.



- Carrillo, T. 1997. *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*. Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Monografía sin publicar.
- Cieza de León, P. 1984 /1533/. *La crónica del Perú*. Tomo I. Madrid, Edición de Manuel Ballesteros.
- Cifuentes, M., F. Osorio y M. Morales. 1993. *Una perspectiva hermenéutica para la construcción de estados del arte*. Manizales, Universidad de Caldas.
- Cillero Bruñol, M. 1999. «El interés superior del niño en el marco de la Convención Internacional de los Derechos del Niño». *Revista Justicia y Derechos del Niño. Unicef*. 1.
- Cerón, P. 1996. «Los Coconuco», en F. Correa (coord.), *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Tomo IV: 179-220. Bogotá, ICCH.
- Dumont, L. 1991. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil, Série Essais.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Falk Moore, S. 2000. «Law and anthropology», en *Law as process. An anthropological approach*. Oxford, International African Institute, LIT Verlag - James Currey Publishers.
- Gadamer, H. 1977. *Verdad y método: fundamentos de una filosofía hermenéutica*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Geertz, C. 1994. «Hecho y ley en la perspectiva comparativa», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Goulet, J. 1977. *El parentesco guajiro de los apuschi y de los oupayu*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Guber, R. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Norma.
- Guzmán, G., O. Fals Borda y E. Umaña Luna. 1962. *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Bogotá, Editorial Tercer Mundo.
- Le Roy, É. 1999. «Le jeu des lois: une anthropologie 'dynamique' du droit», en *Droit et Société*. Paris: LGDJ, Col.
- Le Roy, É. 1998. «L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité», en P. Robert, F. Soubiran-Paillet y M. van de Kerchove (eds.). *Normes, normes juridiques, normes pénales. Pour une sociologie des frontières*. Tomo I. CEE, L'Harmattan.
- Le Roy, É. 1998. «L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité», en P. Robert, F. Soubiran-Paillet y M. van de Kerchove (eds.). *Normes, normes juridiques, normes pénales. Pour une sociologie des frontières*. Tomo I. CEE, L'Harmattan.
- Maldonado, M., Y. Romero y G. Vargas. 2002. *Derecho a la ciudad y procesos de producción normativa: eventos urbanos en Bogotá*. Bogotá, Cider, Colciencias.

Sin publicar.

Perafán, C. 1995. *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule*. Bogotá, Colcultura.

Perafán, C. y L. Azcárate. 2000. *Sistemas jurídicos Tukano, Chamí, Guambiano y Sikuani*. Bogotá, Icanh.

Perafán, C. y L. Azcárate. 2002. *Sistemas jurídicos Uitoto, Yukpa, U'wa y Tikuna*. Bogotá, Icanh.

PNR. 1990. *Legislación indígena colombiana. Plan Nacional de Rehabilitación*. Bogotá, Presidencia de la República.

Rappaport, J. y X. Pachón. 1986. *Etnografía paez*. Bogotá, ICAN.

Rouland, N. 1998. *Introduction historique au droit*. Paris, Presses Universitaires de France.

Rouland, N. 1990. *L'anthropologie juridique*. Paris, Presses Universitaires de France.

Santacruz, R., J. Blanco, Y. González, L. Ramírez y Y. Romero. 2007. *Sustracción Interparental de Menores. Informe final de investigación*. Bogotá, DNI-UAN.

Santacruz, Raúl, J. Blanco, Y. González, L. Ramírez y Y. Romero. 2006. «Aspectos psicológicos y antropológicos de la Sustracción Interparental de Menores», en *Memorias IV Encuentro Nacional de Grupos de Investigación*. Bogotá, DNI-UAN.

Santos, B. de S. 1991a. «El discurso y el poder», en *Estado, Derecho y luchas sociales*. Bogotá, ILSA.

Santos, B. de S. 1991b. «Una cartografía simbólica de las representaciones sociales», en *Estado, Derecho y luchas sociales*. Bogotá, ILSA.

Schwarz, R. 1973. *Guambia: an ethnography of change and stability*. Ph. D. dissertation. Michigan State University.

Spradley, J. 1997. *The ethnographic interview*. Harcourt College Publishers.

Vasco, L. G. 1988. «Nacionalidad y etnocidio». *Politeia*. 1 (4): 7-15.

Velasco, J. de. 1981 /1789/. *Historia del reino de Quito en la América Meridional*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Wiesner, L. 1987. «Supervivencia de las instituciones muisca: el resguardo de Cota». *Maguaré*. 5: 235-260.