

"JUSTICIA EN EL CAUCA PROFUNDO"  
CASO: INZÁ CAUCA, COLOMBIA.

Jhonatan Camilo Castellanos Ramos



UNIVERSIDAD  
La Gran Colombia

Vigilada MINEDUCACIÓN

Maestría en Derecho  
Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad La Gran Colombia  
Bogotá, 2025

**“Justicia en el Cauca profundo”  
Caso: Inzá Cauca, Colombia**

Jhonatan Camilo Castellanos Ramos

Trabajo de Grado modalidad monografía presentado como requisito para optar parcialmente al título de magíster en Derecho

Misael Tirado Acero, Ph.D  
Director



UNIVERSIDAD  
La Gran Colombia

Vigilada MINEDUCACIÓN

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales  
Universidad La Gran Colombia  
Bogotá, 2025

## Tabla de contenido

Dedicatoria .....	5
Resumen .....	6
Palabras clave .....	6
Abstract .....	6
Keywords.....	7
Introducción .....	8
Objetivo General.....	9
Objetivos Específicos .....	9
Metodología .....	9
<b>CAPÍTULO I. Dinámicas del conflicto armado en el departamento del Cauca y su impacto en las comunidades indígenas y campesinas .....</b>	<b>13</b>
<b>1.1 El conflicto armado en Colombia .....</b>	<b>13</b>
<i>1.1.1 Profundización del conflicto en el contexto histórico y político.....</i>	<i>14</i>
<i>1.1.2 Actores, medios y métodos del conflicto: patrones de victimización en el Cauca.....</i>	<i>17</i>
<i>1.1.3 Liderazgos comunitarios y reparación territorial en Inzá, Cauca .....</i>	<i>31</i>
<b>1.2 El conflicto armado en el Cauca .....</b>	<b>32</b>
<b>1.3 Implicaciones para las comunidades indígenas y campesinas .....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO II. La cotidianidad de las prácticas de reparación integral lideradas por las comunidades indígenas Nasa Yuwe (resguardo) y campesinas asociadas a la Asociación de Campesinos de Inzá Cauca Tierra Adentro (ACIT). .....</b>	<b>41</b>
<b>2.1 El pluralismo jurídico en el Cauca: entre la teoría y la práctica comunitaria.....</b>	<b>41</b>
<b>2.2 Prácticas características o propias de la comunidad indígena .....</b>	<b>53</b>
<b>2.3 Prácticas características o propias de la comunidad campesina .....</b>	<b>58</b>
<b>2.4 Lugares comunes en la reparación intercultural .....</b>	<b>64</b>
<b>CAPÍTULO III. Caminos de reparación integral en el Cauca: cercanías y lejanías entre las perspectivas de reparación de las comunidades y el derecho a la reparación integral normativamente establecido .....</b>	<b>67</b>
<b>3.1 Respuestas comunitarias de reparación autónoma .....</b>	<b>70</b>
<i>3.1.1 Concepciones legales, jurídicas: derecho estatal vs derecho propio .....</i>	<i>77</i>
<b>3.2 Derecho, reparación y percepción de reparación de las comunidades .....</b>	<b>81</b>
<b>3.3 Aportes a la materialización del derecho a la reparación integral desde las experiencias</b>	

<b>comunitarias .....</b>	<b>84</b>
<b><i>3.3.1 Reconocimiento del territorio como sujeto de reparación. ....</i></b>	<b>87</b>
<b><i>3.3.2 Articulación de saberes ancestrales y académicos .....</i></b>	<b>90</b>
<b><i>3.3.3 Liderazgo de las mujeres como eje de reparación.....</i></b>	<b>93</b>
<b><i>3.3.4. Fortalecimiento del gobierno propio y la justicia comunitaria .....</i></b>	<b>96</b>
<b><i>3.3.5 Reparación simbólica desde la palabra y la espiritualidad.....</i></b>	<b>99</b>
<b><i>3.3.6 Participación real y no decorativa .....</i></b>	<b>102</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>105</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>118</b>

## Dedicatoria

### Poema dedicado a las víctimas y a los actores sociales que participaron en esta investigación

Por: Camilo Castellanos

En medio del bullicio se alzan los gritos,  
son almas vivientes cargando sus ritos,  
caminan sin rumbo, cargando la herida,  
perdonan llorando, sobreviven la vida.

Con hambre en la patria de eterna belleza,  
mueren de olvido, sufriendo pobreza,  
la historia los nombra con voz apagada,  
su lucha resuena, jamás será callada.

Desplazados van huyendo del fuego,  
con pasos cansados, cruzando el labriego.  
Ráfagas cortan sus sueños al viento,  
pero en cada pecho aún vive el intento.

Resisten con fuerza, dominan el duelo,  
como ave que asciende de nuevo al cielo.  
El cóndor regresa buscando su nido,  
el líder protege lo poco querido.

La serpiente avanza por suelo agrietado,  
el tiburón ruge en mar ensangrentado,  
el sol los abrasa, la noche los hiela,  
pero no se rinden, ni bajan bandera.

¡Déjenme libre! ¡Déjenme en paz!  
No soy de un partido, no soy antifaz.  
Solo reclamo mi trozo de suelo,  
que el Estado olvidó bajo un falso anhelo.

Yo no quiero guerra, ni cruz, ni puñal,  
quiero mi tierra, mi abrazo, mi pan.  
Y un canto sencillo que en voz colectiva,  
devuelva la vida, queremos dignidad.

## **Resumen**

La presente investigación se centra en el derecho a la reparación integral en contextos de conflicto armado, abordando la responsabilidad del Estado colombiano frente a comunidades históricamente vulneradas. Se toma como caso de estudio a las comunidades indígenas Nasa y campesinas del municipio de Inzá, departamento del Cauca. Desde un enfoque sociojurídico, intercultural y participativo, se examinan las prácticas comunitarias de reparación y su relación con el marco normativo estatal.

La investigación parte del análisis sobre si las medidas de reparación impulsadas desde el Estado colombiano logran articularse con las visiones propias de justicia y dignidad de las comunidades indígenas y campesinas del Cauca, o si, por el contrario, reproducen esquemas excluyentes. En este marco, el estudio propone que toda política de reparación integral debe orientarse hacia la incorporación efectiva de liderazgos territoriales, saberes ancestrales y mecanismos de participación genuina, como condición para una reparación transformadora, culturalmente pertinente y con enfoque territorial.

Se espera que los hallazgos de este estudio contribuyan a seguir fortaleciendo el reconocimiento de la diferencia cultural en los procesos de justicia transicional, en consonancia con los avances normativos nacionales e internacionales, así como con las prácticas comunitarias ya en marcha. Asimismo, se pretende que esta investigación sirva como insumo para las comunidades y los gobiernos locales, regionales y nacionales en la formulación de políticas públicas culturalmente pertinentes que dignifiquen a las víctimas y promuevan una paz con justicia social.

## **Palabras clave**

reparación integral, justicia comunitaria, pueblos indígenas, campesinado, conflicto armado, derechos humanos, justicia intercultural.

## **Abstract**

This research focuses on the right to comprehensive reparation in the context of armed conflict, addressing the responsibility of the Colombian State towards historically affected communities. The case study centers on the Nasa Indigenous and campesino communities of the municipality of Inzá, in the department of Cauca. Through a socio-legal, intercultural, and participatory approach, this study examines community-led reparation practices and their relationship with the national legal framework.

The research analyzes whether the reparation measures promoted by the Colombian State align with the communities' own perspectives of justice and dignity, or whether they instead reproduce exclusionary schemes. In this context, the study argues that any policy on comprehensive reparation must effectively incorporate territorial leadership, ancestral knowledge, and genuine participation mechanisms as essential conditions for transformative, culturally appropriate, and territorially grounded reparation.

The findings of this study are expected to contribute to strengthening the recognition of cultural differences in transitional justice processes, in line with national and international legal developments and ongoing community practices. Additionally, this research aims to serve as a resource for communities and for local, regional, and national governments in the formulation of culturally relevant public policies that dignify victims and promote peace with social justice.

### **Keywords**

comprehensive reparation, community justice, Indigenous peoples, campesino communities, armed conflict, human rights, intercultural justice.

## **Introducción**

El presente trabajo de investigación se inscribe en el campo del pluralismo jurídico, el derecho a la reparación integral y la justicia transicional en contextos de conflicto armado. El tema general aborda la reparación integral como derecho fundamental de las víctimas en el marco del conflicto armado colombiano. Por tanto, la delimitación específica de la investigación conduce al análisis de los procesos de reparación liderados por las comunidades indígenas Nasa y campesinas del municipio de Inzá, Cauca, contrastando sus prácticas con el marco normativo estatal y su implementación territorial.

El punto de partida surge del siguiente cuestionamiento: *¿Cuál es la realidad de la reparación integral como derecho desde los procesos liderados por las comunidades indígenas Nasa y campesinas del municipio de Inzá, departamento del Cauca, en relación con el marco normativo aplicado al caso del conflicto armado colombiano?* A partir de esta inquietud, la presente investigación plantea la siguiente hipótesis: la falta de alineación entre el proceso de reparación integral promovido por el Estado colombiano y las prácticas culturales y tradicionales de las comunidades indígenas Nasa y campesinas del Cauca, junto con la limitada participación de sus liderazgos comunitarios, genera una reparación ineficaz, que no responde a las necesidades reales de las víctimas ni a la reconstrucción de sus tejidos sociales y culturales.

Esta investigación se justifica en la necesidad de visibilizar las experiencias de reparación construidas desde las comunidades indígenas y campesinas del municipio de Inzá, reconociendo sus aportes a una justicia con enfoque territorial, intercultural y transformador. Este carácter transformador se refiere a la capacidad de dichas experiencias para reconfigurar relaciones sociales, restablecer vínculos comunitarios y resignificar el territorio como espacio de dignidad y sanación colectiva.

Asimismo, el estudio busca aportar a la discusión académica y jurídica sobre la eficacia en la implementación de las medidas estatales de reparación integral, especialmente cuando estas se confrontan con contextos sociales de alta vulnerabilidad y con cosmovisiones distintas al modelo jurídico estatal. En territorios como Inzá, donde persisten las violencias estructurales y las deudas históricas con las víctimas del conflicto armado, resulta urgente reconfigurar el diálogo entre el Estado

y las comunidades, para que el derecho a la reparación no se limite a una promesa normativa, sino que se materialice como una experiencia vivida de justicia y reconstrucción del tejido social.

Esta investigación plantea un acercamiento crítico al concepto de justicia, entendida no como un modelo único o universal, sino como un campo plural donde confluyen diferentes visiones y prácticas sociales. En este trabajo se abordan, de manera específica, tres perspectivas de justicia: la justicia estatal, representada por el marco normativo colombiano sobre reparación integral; la justicia comunitaria, expresada en las prácticas organizativas y culturales de las comunidades indígenas Nasa y campesinas; y la justicia intercultural, entendida como un horizonte de diálogo entre estas dos visiones, que permita construir procesos de reparación pertinentes, transformadores y arraigados en los territorios. Esta perspectiva será desarrollada a lo largo del documento y retomada en las conclusiones, como eje transversal del análisis.

### ***Objetivo General***

Comprender la reparación integral como derecho desde los procesos liderados por las comunidades indígenas Nasa y campesinas del municipio de Inzá, departamento del Cauca, en relación con el marco normativo aplicado al caso del conflicto armado colombiano.

### ***Objetivos Específicos***

1. Dilucidar las dinámicas del conflicto armado en el departamento del Cauca, que llevaron a la violación sistemática de derechos en las comunidades indígenas Nasa Yuwe (resguardo) y campesinas asociadas a la Asociación de Campesinos de Inzá Cauca Tierra Adentro (ACIT).
2. Caracterizar la cotidianidad de las prácticas de reparación integral lideradas por las comunidades indígenas Nasa Yuwe (resguardo) y campesinas asociadas a la ACIT.
3. Identificar cercanías y lejanías entre las perspectivas de reparación de las comunidades y el derecho a la reparación integral normativamente establecido.

### ***Metodología***

Esta investigación es de enfoque cualitativo, enmarcada dentro de la línea sociojurídica y orientada por los principios de la Investigación-Acción Participativa (IAP). Este enfoque metodológico permitió

reconocer a las comunidades indígenas Nasa y campesinas del municipio de Inzá no solo como objetos de estudio, sino como sujetos activos en la producción de conocimiento, capaces de reflexionar críticamente sobre sus propias experiencias de reparación, resistencia y justicia.

La IAP se operacionalizó mediante la realización de tres momentos clave de trabajo de campo: encuentros comunitarios, mingas y círculos de palabra. En estos espacios se aplicaron entrevistas en profundidad a líderes comunitarios, grupos focales (llamados localmente ruedas de saberes) y observación participante en rituales, mingas y asambleas territoriales. Los datos fueron registrados mediante diario de campo, en los que se consignaron no solo descripciones empíricas, sino también reflexiones analíticas del investigador como participante-observador. Estas técnicas favorecieron la co-construcción de relatos colectivos y facilitaron la comprensión situada de los sentidos comunitarios de reparación.

El análisis de la información recolectada se desarrolló a partir de la teoría fundamentada (Grounded Theory) propuesta por Glaser y Strauss (1967), utilizando una codificación abierta e inductiva que permitió identificar categorías emergentes directamente desde los discursos, las prácticas y los símbolos compartidos por las comunidades. Esta metodología permitió construir un marco conceptual anclado en la experiencia, más que en supuestos previos, respetando la complejidad y especificidad del territorio.

Complementariamente, se realizó una revisión documental y jurisprudencial que incluyó sentencias relevantes sobre pluralismo jurídico y reparación integral (como las sentencias T-129 de 2011, C-370 de 2006 y T-025 de 2004), informes de organismos como el CNMH, la ONIC y fuentes normativas como la Ley 1448 de 2011. Estos insumos fueron contrastados con las voces comunitarias, identificando tensiones, convergencias y vacíos en la implementación estatal del derecho a la reparación.

El enfoque intercultural que orienta esta investigación se nutre de los aportes de Clifford Geertz (1973), quien plantea la necesidad de interpretar la cultura desde su propio sistema de significados, y de Catherine Walsh (2006), quien ha propuesto una epistemología de la diferencia como base para el diálogo de saberes. En esta investigación, el enfoque intercultural no es solo un marco teórico, sino

una guía ética y metodológica para reconocer, respetar y articular las epistemologías propias de las comunidades con los marcos jurídicos estatales, evitando reduccionismos y prácticas colonizadoras en la investigación.

Para garantizar la legitimidad y rigurosidad del trabajo de campo, la selección de los participantes se realizó mediante un muestreo intencional, priorizando a personas con liderazgo reconocido en sus comunidades, conocimiento profundo del contexto y disposición para compartir sus experiencias. En total, participaron 28 personas, entre las cuales se encontraban sabedores ancestrales, lideresas comunitarias, representantes de organizaciones locales y jóvenes líderes.

Durante el proceso, se respetaron los principios de confidencialidad y consentimiento informado. Antes de cada entrevista o círculo de palabra, se explicó a los participantes el propósito de la investigación, su carácter académico y su enfoque comunitario, garantizando su derecho a aceptar o declinar su participación en cualquier momento.

El trabajo de campo se desarrolló con el acompañamiento y la autorización explícita de las autoridades comunitarias, quienes validaron tanto las preguntas como las dinámicas utilizadas en las mingas, los círculos de palabra y las entrevistas. Esto permitió un diálogo horizontal, respetuoso de la autonomía de las comunidades, en línea con los principios éticos del enfoque intercultural.

Asimismo, se incluyó una reflexión crítica sobre el rol del investigador como participante-observador. La posición del investigador fue de escucha activa, reconociendo sus propios sesgos y privilegiando la voz de las comunidades como fuente central del análisis. La reflexividad estuvo presente durante todo el proceso, mediante el uso del diario de campo como herramienta para registrar no solo datos empíricos, sino también emociones, tensiones y aprendizajes durante la investigación.

Finalmente, la metodología aplicada permitió no solo recolectar información, sino también contribuir al fortalecimiento de los procesos comunitarios en curso, en coherencia con el principio de reciprocidad propio de la Investigación-Acción Participativa (IAP).

A partir de este entronque introductorio y en especial de los tres objetivos específicos propuestos se enlazan los respectivos acápite y subacápites:

El Capítulo I presenta un panorama sobre las dinámicas del conflicto armado en el departamento del Cauca, profundizando en el impacto sobre las comunidades indígenas y campesinas de Inzá. Se analizan las causas históricas, políticas y sociales del conflicto, así como sus consecuencias directas sobre los derechos de estas poblaciones.

El Capítulo II explora las prácticas comunitarias de reparación integral lideradas desde el resguardo indígena Nasa y desde la Asociación de Campesinos ACIT. Se reconstruyen, los rituales, acciones colectivas y formas organizativas que emergen como mecanismos de sanación, memoria y exigibilidad de derechos desde la voz de los actores sociales.

El Capítulo III realiza un ejercicio comparativo entre las concepciones estatales de reparación integral y las visiones comunitarias. Se identifican las tensiones, acercamientos y propuestas emergentes para una reparación verdaderamente intercultural, transformadora y efectiva que reconozca la perspectiva de las víctimas desde sus cosmogonía, cosmovisiones y comprensiones de mundo.

## **CAPÍTULO I. Dinámicas del conflicto armado en el departamento del Cauca y su impacto en las comunidades indígenas y campesinas**

### **1.1 El conflicto armado en Colombia**

Colombia ha enfrentado un conflicto armado interno que, por más de seis décadas, ha dejado cicatrices profundas en el tejido social, económico y político de la nación. Este conflicto no solo ha sido prolongado, sino también multifacético, involucrando a guerrillas, fuerzas estatales, paramilitares, actores económicos y políticos —estos últimos, muchas veces inmersos en dinámicas de corrupción, omisión o connivencia con estructuras armadas ilegales—, cada uno con intereses diversos que han exacerbado la violencia estructural preexistente (Comisión de la Verdad, 2022).

Desde mediados del siglo XX, factores como la concentración de la tierra, la exclusión política, la desigualdad social y la criminalización de los movimientos sociales han alimentado un ciclo de violencia que no ha cesado con los cambios de gobierno ni con los intentos de paz. La guerra ha recaído de forma desproporcionada sobre la Colombia rural y empobrecida, afectando de manera profunda a los pueblos étnicos —indígenas y afrocolombianos—, así como al campesinado, cuyas formas de vida, identidad colectiva y vínculos territoriales han sido particularmente vulnerados por la dinámica del conflicto armado (CNMH, 2013, p. 25; CEV, 2022, p. 72).

El conflicto armado en Colombia ha sido también una disputa por el control territorial y los recursos naturales. Las zonas habitadas por pueblos originarios han sido escenario de enfrentamientos, ocupaciones forzadas y desplazamientos masivos, lo que ha generado rupturas profundas en los modos de vida, las estructuras culturales y los proyectos comunitarios. Además, este conflicto se ha consolidado como uno de los más prolongados y complejos de la historia contemporánea de América Latina (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013, p. 31) . Desde mediados del siglo XX, Colombia ha experimentado un enfrentamiento prolongado entre el Estado y diversos grupos insurgentes, incluidos las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), entre otras guerrillas, y varios grupos paramilitares. Este conflicto ha sido

alimentado por factores sociales, económicos y políticos, incluyendo la desigualdad social, la disputa por recursos naturales y la falta de acceso a servicios básicos en áreas rurales (Gómez, 2020, CEV, 2022, CNMH, 2013, entre otros).

El impacto del conflicto en las comunidades rurales ha sido devastador, como en el caso del departamento del Cauca. Inzá, un municipio ubicado en esta región, representa un microcosmos de las múltiples dificultades que enfrentan las comunidades rurales en Colombia. La violencia y el desplazamiento forzado han generado efectos profundos sobre el tejido social, alterando las estructuras familiares, los modos de vida tradicionales y la cohesión comunitaria (Vargas,L, 2019). En particular, la comunidad indígena Nasa Yuwe ha sido gravemente afectada debido a su ubicación estratégica, su fuerte organización territorial y su papel protagónico en procesos de defensa del territorio, factores que la han convertido en blanco recurrente de actores armados ilegales y de intereses extractivos en la región (CNMH, 2013, pp. 228–230).

La violencia en el Cauca ha resultado en una alta tasa de desplazamiento forzado, pérdida de tierras y un grave deterioro de la seguridad (Buitrago, 2015). El conflicto armado también ha intensificado la desigualdad y la marginación social, exacerbando las tensiones entre las comunidades indígenas y las autoridades estatales. La falta de acceso a la justicia y a mecanismos de reparación adecuados ha dejado a muchas víctimas sin los recursos necesarios para reconstruir sus vidas y sus comunidades (Sánchez & Martínez, 2021).

### ***1.1.1 Profundización del conflicto en el contexto histórico y político***

El conflicto armado en Colombia, una herida abierta en el corazón de América Latina, es un relato de lucha y resistencia, de sueños rotos y esperanzas renacientes. Para comprender la magnitud de esta conflagración, es esencial explorar no solo las causas que lo gestaron, sino también las complejas dinámicas que lo perpetuaron y las profundas huellas que ha dejado en el tejido social colombiano.

Este conflicto no puede comprenderse sin abordar las desigualdades estructurales que lo anteceden y lo sostienen. Desde mediados del siglo XX, múltiples factores —como la concentración de la tierra, la exclusión política, la debilidad del Estado en zonas rurales, la criminalización de la protesta social y la

ausencia de reformas agrarias efectivas— alimentaron un entorno de tensión social que derivó en la aparición de grupos insurgentes y, posteriormente, en la consolidación de un conflicto armado interno de larga duración (CNMH, 2013; CEV, 2022). Además, Vargas (2019) destaca que el conflicto en el Cauca no solo generó daños materiales, sino también fracturas profundas en las dinámicas familiares, debilitando las redes de apoyo comunitario que tradicionalmente han sostenido la vida campesina.

Durante las décadas de 1960 y 1970, el surgimiento de guerrillas como las FARC y el ELN representó una respuesta violenta al cierre del sistema político y a las demandas históricas no atendidas del campesinado. Sin embargo, el carácter del conflicto se fue transformando en los años 80 y 90, con la expansión del narcotráfico, la proliferación del paramilitarismo y la instrumentalización del conflicto por intereses económicos y políticos, especialmente en territorios estratégicos por su riqueza natural y posición geográfica (Grupo de Memoria Histórica, 2011; Gutiérrez Sanín, 2019).

Con la formación de las primeras guerrillas, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Estos grupos nacieron en un contexto de desigualdad y exclusión social, en respuesta a las promesas incumplidas de reforma agraria y justicia social (Torres, 2020). Su lucha se transformó en una insurgencia que, con el tiempo, derivó en un conflicto armado multifacético, en el que el narcotráfico y la violencia paramilitar jugaron roles devastadores.

Por su parte, las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas han sido especialmente vulnerables en este contexto, no solo por su presencia en zonas rurales disputadas, sino por su fuerte arraigo territorial, sus formas propias de organización comunitaria y su oposición histórica a los megaproyectos extractivos. Estas características las convirtieron en blanco tanto de grupos armados ilegales como de omisiones y acciones estatales que profundizaron su situación de exclusión (CEV, 2022, pp. 70–74; CNMH, 2013, pp. 25–31).

La firma del Acuerdo de Paz en 2016 entre el Estado y las FARC representó un hito en la historia reciente del conflicto; sin embargo, su implementación ha sido desigual, limitada en muchos territorios rurales, y con escasa articulación a las particularidades culturales de los pueblos étnicos. En departamentos como el Cauca, las condiciones estructurales que dieron origen al conflicto no han sido

transformadas, y las comunidades siguen enfrentando violencia, despojo y estigmatización, ahora por parte de disidencias armadas, grupos criminales o incluso agentes estatales (Sánchez & Martínez, 2021; PNUD, 2020).

Sin embargo, el posconflicto es un camino sinuoso y lleno de obstáculos, donde las promesas de paz deben enfrentarse a las realidades de la implementación y la reconstrucción. En este nuevo capítulo, las medidas de reparación integral se erigen como el faro de justicia y reconciliación, buscando sanar las heridas y construir un futuro compartido (Márquez, 2021).

Las fluctuaciones políticas y económicas han influido de manera significativa en la efectividad de estas medidas. La inestabilidad política y las disputas internas han provocado que la implementación de las políticas de reparación a menudo se vea trunca, o incluso desarticulada. La falta de un compromiso constante y coherente por parte de diferentes administraciones ha llevado a que muchas promesas se queden en papel, sin el respaldo necesario para convertirlas en realidades palpables para las víctimas (Ríos, 2022).

La historia del conflicto armado y sus consecuencias ha dejado una marca indeleble en la implementación de las políticas de reparación. La fragmentación social, la desconfianza hacia las instituciones y el legado de violencia siguen siendo desafíos persistentes. La memoria colectiva del conflicto, aunque dolorosa, también actúa como un recordatorio constante de la necesidad de una paz verdadera y duradera. Cada paso hacia la reconciliación debe ser precedido por una profunda reflexión sobre el pasado y un firme compromiso con la justicia y la equidad (Jaramillo, 2023).

En la encrucijada entre el pasado y el futuro, Colombia enfrenta un desafío monumental. La tarea de sanar las heridas del conflicto y construir una nación más justa y equitativa requiere un compromiso inquebrantable con la verdad, la justicia y la reparación. La travesía del posconflicto es una odisea de esperanza y perseverancia, donde cada pequeño avance hacia la reconciliación es una victoria en la lucha por una paz duradera (Pérez, 2024).

Este acuerdo fue un paso importante hacia la consolidación de la paz y la transición del conflicto a una etapa de posconflicto (Serrano, 2018). Sin embargo, la implementación de los acuerdos ha sido

compleja y ha enfrentado numerosos desafíos. La persistencia de grupos armados ilegales, la desconfianza en las instituciones estatales y la falta de recursos para la implementación de los acuerdos han sido obstáculos significativos (Álvarez, 2020).

En el contexto del posconflicto, la reparación colectiva se presenta como una herramienta clave para abordar los efectos del conflicto en las comunidades afectadas. La reparación colectiva implica un enfoque integral que busca restaurar el tejido social y cultural de las comunidades, promoviendo el fortalecimiento de la identidad y la cohesión social (Gómez, 2020). Este enfoque es especialmente relevante en el caso de las comunidades indígenas como la de Inzá, que han sufrido impactos desproporcionados debido al conflicto armado.

### *1.1.2 Actores, medios y métodos del conflicto: patrones de victimización en el Cauca*

#### **Actores armados en el Cauca**

El departamento del Cauca constituye uno de los territorios más complejos y emblemáticos para comprender el conflicto armado colombiano. Su ubicación estratégica en la cordillera Central y la cordillera Occidental, su diversidad étnica y cultural, así como la riqueza de sus recursos naturales, lo convirtieron en un escenario altamente disputado por múltiples actores armados. En este territorio confluyeron guerrillas, paramilitares, Fuerza Pública y actores económicos legales e ilegales, generando un entramado de violencias que recayeron de manera desproporcionada sobre las comunidades indígenas y campesinas. Comprender quiénes fueron estos actores y qué medios emplearon resulta esencial para evidenciar los patrones de victimización que marcaron la vida comunitaria de Inzá y de todo el Cauca.

#### **Guerrillas**

El Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) fueron los grupos insurgentes con mayor presencia en el Cauca. Desde finales de la década de 1960, la geografía montañosa del departamento les ofreció ventajas estratégicas para instalar campamentos, controlar corredores de movilidad y asegurar rutas hacia el Pacífico y el sur del país (CNMH, 2013). Con el tiempo, estas guerrillas no solo ejercieron control militar, sino también social

y económico: imponían regulaciones sobre los cultivos, cobraban “impuestos revolucionarios” a campesinos y comerciantes, y utilizaban el reclutamiento forzado como mecanismo de sostenimiento.

La guerrilla de las FARC-EP, en particular, consolidó en el Cauca varios de sus frentes más activos (6°, 8°, 29° y 60°), responsables de acciones militares, secuestros y hostigamientos contra comunidades rurales. El control territorial ejercido por estas estructuras se traducían en restricciones a la movilidad, imposición de normas de convivencia y, en muchos casos, sanciones violentas contra quienes incumplieran sus disposiciones. De acuerdo con la Comisión de la Verdad (2022), este tipo de control buscaba asegurar la subordinación de la población civil, generando miedo y dependencia.

Por su parte, el ELN operó en zonas específicas del norte y oriente del Cauca, estableciendo prácticas similares de control territorial. Aunque su presencia fue menos masiva que la de las FARC, su influencia se manifestó en ataques contra infraestructura eléctrica y de transporte, así como en el reclutamiento de jóvenes. Ambos grupos compartieron una lógica de instrumentalización de la población civil, imponiendo cargas y restricciones que afectaron profundamente los proyectos de vida campesinos e indígenas.

La presencia guerrillera también impactó las economías locales. En muchos casos, los insurgentes regularon la siembra y comercialización de productos, favoreciendo cultivos de uso ilícito como la coca, lo que alteró de manera significativa las dinámicas agrícolas tradicionales. El CNMH (2013) documenta que en varias veredas del Cauca las comunidades se vieron forzadas a sustituir sus cultivos ancestrales por plantaciones impuestas bajo presión, lo que generó dependencia de mercados ilícitos y vulnerabilidad frente a la violencia de otros actores.

## **Paramilitares**

A finales de la década de 1990, el ingreso de grupos paramilitares transformó radicalmente la dinámica del conflicto en el Cauca. El Bloque Calima de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), así como estructuras provenientes del Valle del Cauca y del norte del país, extendieron su presencia en municipios como Buenos Aires, Suárez, Santander de Quilichao, Morales, Toribío e Inzá. Su llegada respondió a la necesidad de contrarrestar a la guerrilla, pero en la práctica derivó en un ciclo de terror

contra las comunidades civiles.

El método paramilitar se basó en la violencia abierta y ejemplarizante. Masacres como la de El Naya (2001) y ejecuciones sistemáticas en veredas campesinas sembraron el terror en la región. El Grupo de Memoria Histórica (2011) señala que estas masacres no solo buscaban eliminar simpatizantes reales o presuntos de la guerrilla, sino también desestructurar el tejido social comunitario. Los paramilitares emplearon asesinatos selectivos de líderes, amenazas colectivas y desplazamientos masivos como estrategias para consolidar su control.

Adicionalmente, los paramilitares mantuvieron fuertes vínculos con economías ilícitas, especialmente el narcotráfico, utilizando los corredores del Cauca para el transporte de droga hacia la costa Pacífica. Su relación con algunas élites económicas locales y con sectores políticos facilitó la consolidación de un control territorial que, más allá de lo militar, se expresó en dinámicas de despojo y en el silenciamiento de procesos organizativos campesinos e indígenas (CEV, 2022).

El impacto sobre las comunidades fue devastador. Familias enteras fueron desplazadas de sus tierras, cabildos indígenas fueron diezmados, y las organizaciones campesinas, como la ACIT, sufrieron persecuciones sistemáticas. Este proceso de desestructuración buscaba quebrar la resistencia comunitaria, generando miedo y fragmentación.

### **Fuerza Pública**

El papel de la Fuerza Pública en el Cauca constituye uno de los aspectos más polémicos y debatidos del conflicto. Aunque su mandato constitucional era garantizar el orden y proteger a la población, múltiples informes del CNMH (2013) y de la CEV (2022) evidencian episodios de connivencia con actores ilegales, omisiones graves en la protección de comunidades y, en algunos casos, participación directa en violaciones de derechos humanos.

Entre las prácticas más cuestionadas se encuentran los llamados “falsos positivos”, ejecuciones extrajudiciales de civiles que eran presentados como guerrilleros dados de baja en combate. Estos hechos, documentados en varios municipios del Cauca, minaron la confianza de la población hacia el

Estado, pues quienes debían garantizar su seguridad terminaron reproduciendo el patrón de victimización.

Por otra parte, la militarización intensiva del departamento generó tensiones con las comunidades. Los retenes militares, las restricciones a la movilidad y la estigmatización de líderes sociales bajo el pretexto de supuestos vínculos con la insurgencia crearon un ambiente de persecución y desconfianza. La Comisión de la Verdad (2022) recogió testimonios en los que líderes indígenas afirmaron que “la comunidad se encontraba atrapada entre la guerrilla, los paramilitares y la Fuerza Pública, sin que hubiera un espacio seguro para vivir en paz”.

### **Actores económicos**

El conflicto en el Cauca no puede entenderse únicamente en términos de confrontación militar. Diversos actores económicos, tanto legales como ilegales, desempeñaron un papel determinante en su prolongación. Por un lado, la minería ilegal y los cultivos ilícitos se convirtieron en fuentes de financiación para grupos armados. Por otro, la instalación de megaproyectos extractivos y de infraestructura incentivó el despojo y la militarización de territorios ancestrales.

Empresas interesadas en la explotación de recursos naturales vieron en la presencia de actores armados una oportunidad para debilitar la resistencia comunitaria. En algunos casos, se documentaron alianzas entre actores económicos y grupos paramilitares, lo que facilitó la expulsión violenta de comunidades campesinas e indígenas. Este fenómeno ha sido descrito por la literatura como una forma de “violencia corporativa”, en la que intereses privados se benefician de la guerra para asegurar el acceso a tierras y recursos (Gutiérrez Sanín, 2019).

En el caso de Inzá, varios líderes entrevistados señalaron que la presión sobre el territorio no provenía únicamente de la guerrilla o los paramilitares, sino también de empresas que buscaban explotar recursos mineros y que veían en la militarización una forma de garantizar sus proyectos. De este modo, el conflicto armado se entrelazó con la disputa por el modelo de desarrollo económico, colocando a las comunidades en el centro de múltiples violencias.

## **Métodos de victimización en el Cauca**

El entramado del conflicto armado en el Cauca no se limitó a disputas militares por el control del territorio. Por el contrario, se manifestó en prácticas sistemáticas de violencia contra la población civil, que fueron utilizadas como instrumentos de guerra por parte de guerrillas, paramilitares, actores económicos e, incluso, agentes estatales. Estos métodos buscaron desestructurar las comunidades, debilitar los liderazgos sociales y forzar la subordinación al poder armado.

La Comisión de la Verdad (2022) y el Centro Nacional de Memoria Histórica (2013) coinciden en que el Cauca constituye un caso paradigmático de victimización sistemática: desplazamientos forzados, masacres, asesinatos selectivos, reclutamiento de menores, atomización del tejido comunitario y violencias simbólicas se entrelazaron, configurando un patrón estructural de despojo y sometimiento.

### **Desplazamientos forzados**

El desplazamiento forzado ha sido una de las formas más recurrentes y devastadoras de victimización en el Cauca. De acuerdo con el Registro Único de Víctimas (RUV, 2021), el departamento ocupa uno de los primeros lugares a nivel nacional en número de personas desplazadas. En el caso de Inzá, más de 5.700 personas han sido reconocidas como víctimas directas de este fenómeno.

Los desplazamientos respondieron a varias lógicas:

1. Control territorial: los grupos armados expulsaban comunidades enteras para dominar corredores estratégicos.
2. Expansión de economías ilícitas: la siembra de coca y la minería ilegal necesitaban tierras libres de resistencia comunitaria.
3. Estigmatización política: familias enteras fueron señaladas de colaborar con la guerrilla o con los paramilitares, siendo expulsadas bajo amenaza de muerte.

Las consecuencias fueron devastadoras: pérdida de tierras ancestrales, desarraigo cultural, ruptura de

redes comunitarias y empobrecimiento masivo. Como señaló un líder Nasa entrevistado por la Comisión de la Verdad (2022), “nos sacaron no solo de la casa, sino del corazón de la montaña”. El desplazamiento no fue únicamente físico, sino espiritual: implicó la fractura de la relación histórica con el territorio, concebido como espacio sagrado.

### **Masacres y asesinatos selectivos**

Las masacres se convirtieron en un método de terror colectivo. Entre las más emblemáticas se encuentra la masacre de El Naya (2001), en la que al menos 100 campesinos e indígenas fueron asesinados por el Bloque Calima de las AUC, con la complicidad de actores estatales (Grupo de Memoria Histórica, 2011). En el norte del Cauca, municipios como Toribío, Jambaló y Tacueyó también fueron escenarios de masacres perpetradas tanto por guerrillas como por paramilitares.

Los asesinatos selectivos, por su parte, apuntaron directamente contra líderes comunitarios, sabedores espirituales y representantes de cabildos indígenas. La Comisión de la Verdad (2022) documenta que, entre 1964 y 2017, ocurrieron al menos 540 homicidios de miembros del pueblo Nasa. Esta práctica buscaba descabezar las organizaciones sociales, sembrar miedo y evitar la resistencia colectiva.

El terror no recaía únicamente sobre las víctimas directas, sino sobre toda la comunidad: cada asesinato enviaba un mensaje de disciplinamiento, recordando que la vida dependía de la obediencia al actor armado de turno.

### **Reclutamiento forzado de menores**

El reclutamiento de niños, niñas y adolescentes constituyó otro patrón sistemático de victimización. Tanto guerrillas como paramilitares vieron en la niñez rural una fuente de soldados, mensajeros y combatientes. La Defensoría del Pueblo (2020) denunció que en municipios como Inzá y Páez se registraron altos niveles de vinculación de menores a la guerra.

El impacto fue profundo: se quebraron proyectos de vida, se interrumpió la educación y se fracturaron familias. Para las comunidades indígenas, el reclutamiento significó además la pérdida de portadores de lengua, memoria y tradiciones. Como señaló un mayor Nasa en entrevista con el CRIC (2024):

“cuando un niño se va con la guerra, no solo se pierde una vida, se pierde un futuro para el pueblo”.

### **Atomización comunitaria**

Uno de los efectos más dañinos del conflicto en el Cauca fue la atomización del tejido comunitario. La violencia no solo buscó controlar territorios, sino fragmentar las formas colectivas de vida.

En el caso de los indígenas Nasa, los cabildos fueron atacados, sus líderes asesinados y sus calendarios rituales interrumpidos.

En el caso de las comunidades campesinas, asociaciones como la ACIT sufrieron persecuciones, divisiones internas y pérdida de cohesión organizativa.

La atomización también se manifestó en la desconfianza interna: los actores armados sembraban rumores de infiltración o colaboración, provocando rupturas entre familias y vecinos. Este fenómeno debilitó profundamente la capacidad de las comunidades para actuar de manera colectiva, que es precisamente su principal fortaleza histórica.

### **Violencias simbólicas y espirituales**

Finalmente, el conflicto en el Cauca incluyó un componente de violencia simbólica y espiritual que ha sido menos documentado, pero que resulta crucial para comprender la magnitud del daño.

La profanación de cementerios, la destrucción de sitios sagrados, la contaminación de ríos y la criminalización de rituales indígenas fueron prácticas recurrentes. Para el pueblo Nasa, la afectación espiritual equivale a una herida en el alma colectiva. Como lo expresó un sabedor entrevistado por la CEV (2022): “cuando se enferma el agua, se enferma también el corazón del pueblo”.

En las comunidades campesinas, la violencia simbólica se expresó en la destrucción de cosechas, la quema de viviendas y la prohibición de fiestas tradicionales. Estos ataques buscaban eliminar la identidad cultural, borrar la memoria colectiva y someter a la población a una lógica de silencio y miedo.

El conjunto de estos métodos conforma lo que la Corte Constitucional, en la Sentencia T-025 de 2004, calificó como una violación masiva y sistemática de derechos fundamentales. En el Cauca, estas prácticas no fueron hechos aislados, sino un patrón estructural orientado a despojar a los pueblos indígenas y campesinos de sus tierras, su cultura y su autonomía.

### **Marco normativo y jurisprudencial sobre los patrones de victimización**

El marco jurídico colombiano e internacional ha reconocido de manera progresiva la magnitud de las violaciones cometidas en el marco del conflicto armado, así como la necesidad de garantizar el derecho a la reparación integral de las víctimas. No obstante, la experiencia del Cauca demuestra la distancia entre la **norma proclamada** y la **realidad vivida** en los territorios.

### **Reconocimiento constitucional y jurisprudencial**

Desde la promulgación de la Constitución de 1991, Colombia adoptó un enfoque de **Estado Social de Derecho** que reconoce la dignidad humana como fundamento del orden jurídico. En este marco, la Corte Constitucional ha emitido decisiones fundamentales que delinear la obligación estatal frente a las víctimas del conflicto.

En la **Sentencia T-025 de 2004**, la Corte declaró un **estado de cosas inconstitucional** en relación con la situación de las personas desplazadas, evidenciando que el Estado no garantizaba sus derechos fundamentales. Este fallo estableció la naturaleza masiva, sistemática y prolongada del desplazamiento forzado en Colombia, ordenando medidas estructurales para atender a la población desplazada. Para el Cauca, este pronunciamiento fue de particular relevancia, pues la región ocupa un lugar destacado en número de víctimas de desplazamiento (RUV, 2021).

Posteriormente, la **Sentencia C-370 de 2006** examinó la Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz), la cual buscaba la desmovilización de grupos paramilitares. Si bien la Corte reconoció la importancia de este mecanismo de justicia transicional, advirtió que debía garantizar los derechos a la verdad, la justicia y la reparación de las víctimas. El fallo subrayó que los beneficios otorgados a los perpetradores no podían implicar impunidad ni desconocer los derechos de quienes sufrieron el conflicto. En el

Cauca, la desmovilización parcial de estructuras paramilitares no significó el fin de las violencias, ya que surgieron nuevas formas de control armado, lo que reafirma las limitaciones de este marco normativo.

La **Sentencia T-129 de 2011** también resulta crucial, pues reconoció la validez y autonomía de la **jurisdicción especial indígena**, afirmando que las comunidades indígenas tienen derecho a administrar justicia de acuerdo con sus usos y costumbres, siempre que respeten los derechos fundamentales. Este pronunciamiento fortalece la legitimidad de las prácticas de justicia propias de los pueblos Nasa del Cauca, pero contrasta con la falta de garantías estatales para que dichas prácticas se desarrollen en condiciones de seguridad y respeto.

### **Ley de Víctimas y reparación integral**

La **Ley 1448 de 2011**, conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, constituye el principal instrumento normativo en materia de reparación en Colombia. Reconoce como víctimas a quienes han sufrido daños como consecuencia de violaciones de derechos humanos en el marco del conflicto armado, y establece medidas de atención, asistencia y reparación integral.

No obstante, diversos informes han señalado la limitada implementación de esta ley en territorios como el Cauca. La Defensoría del Pueblo (2020) y la Comisión de la Verdad (2022) han documentado que las medidas de reparación no siempre han sido culturalmente pertinentes, ni han respondido a las realidades específicas de los pueblos indígenas y campesinos. Las dificultades de acceso a la restitución de tierras, la falta de garantías de seguridad y la escasa participación de las comunidades en la definición de las políticas han limitado el impacto transformador de esta norma.

En el caso de Inzá, líderes de la ACIT y del cabildo Nasa han señalado que los programas estatales de reparación suelen priorizar componentes burocráticos y administrativos, sin atender a los daños espirituales, comunitarios y culturales sufridos por las víctimas. Así, la ley se percibe muchas veces como una promesa incompleta o una reparación fragmentaria.

### **Normativa internacional aplicable**

El marco internacional también ha influido en el desarrollo de los derechos de las víctimas en Colombia. Entre los instrumentos más relevantes se destacan:

- El **Convenio 169 de la OIT** sobre pueblos indígenas y tribales, que reconoce el derecho de los pueblos a conservar sus instituciones y formas propias de vida, así como a ser consultados frente a decisiones que afecten sus territorios.
- La **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas** (2007), que enfatiza el derecho a la autodeterminación, a la cultura y a la reparación frente a daños colectivos.
- La jurisprudencia de la **Corte Interamericana de Derechos Humanos**, que ha desarrollado estándares robustos sobre reparación integral, destacando la importancia de la participación de las víctimas y de las medidas de reparación simbólica y cultural (Caso de la “Masacre de Mapiripán vs. Colombia”, 2005; Caso de la “Masacre de Santo Domingo vs. Colombia”, 2012).

Estos instrumentos refuerzan la obligación del Estado colombiano de adoptar un enfoque diferencial e intercultural en sus políticas de reparación, especialmente en territorios étnicos como el Cauca. Sin embargo, su recepción en la práctica ha sido limitada, persistiendo una brecha entre los estándares internacionales y la implementación local.

### **Tensiones entre norma y realidad**

El contraste entre lo dispuesto en el marco normativo colombiano y la vivencia cotidiana de las comunidades indígenas y campesinas del Cauca constituye una de las principales paradojas de la justicia transicional en Colombia. En el plano jurídico, la Constitución de 1991, la jurisprudencia de la Corte Constitucional y la Ley 1448 de 2011 consagran un catálogo amplio de derechos para las víctimas, incluyendo la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición. Sin embargo, en el ámbito territorial, estas disposiciones suelen traducirse en procesos incompletos, fragmentados y, en muchos casos, desconectados de las cosmovisiones locales.

En la práctica, las comunidades denuncian que la persistencia de actores armados en la región, unida a

la debilidad institucional, ha limitado la eficacia de las medidas estatales de reparación. A ello se suma una **visión homogénea y centralista** de la política pública, que tiende a reducir la reparación a un conjunto de compensaciones económicas o trámites administrativos, sin reconocer la integralidad de los daños sufridos ni la dimensión cultural, espiritual y territorial de la victimización (Defensoría del Pueblo, 2020; CEV, 2022).

La jurisprudencia constitucional ha insistido en que la reparación debe ser integral y transformadora. No obstante, en territorios como Inzá, la distancia entre norma y realidad se refleja en la falta de acceso efectivo a restitución de tierras, en la revictimización derivada de trámites burocráticos extensos y en la exclusión de prácticas comunitarias de sanación y justicia propia. Como lo han señalado Tirado Acero y Pinilla León (2022), la reparación que no dialoga con los significados culturales y espirituales de las comunidades corre el riesgo de convertirse en una medida ajena, e incluso de reabrir heridas al invisibilizar los sentidos colectivos de memoria y dignidad.

Estas tensiones ponen en evidencia que, aunque el derecho colombiano ha incorporado estándares internacionales avanzados en materia de reparación integral, el **déficit radica en su materialización intercultural**. La ausencia de una implementación que reconozca la eficacia simbólica de los rituales, las pedagogías comunitarias y las formas propias de justicia perpetúa la brecha entre el discurso normativo y la experiencia territorial. Así, la reparación, lejos de constituirse en un camino hacia la sanación colectiva, se percibe muchas veces como una promesa incumplida que reproduce la desconfianza histórica hacia el Estado.

## **Análisis específico del caso Inzá, Cauca**

### **Inzá: un territorio estratégico y vulnerable**

El municipio de **Inzá**, ubicado en la vertiente oriental de la cordillera Central, constituye un espacio geoestratégico en el departamento del Cauca. Su localización entre el Huila y el Cauca lo convierte en un corredor natural hacia el oriente del país, lo que ha incrementado su importancia militar y económica para actores legales e ilegales (CNMH, 2013). Además, Inzá es un territorio **multiétnico**, habitado por comunidades indígenas del pueblo Nasa y por un campesinado con fuerte arraigo en la tierra, que han

sostenido proyectos de vida colectivos basados en la agricultura y la organización comunitaria.

Esta riqueza cultural y organizativa, lejos de constituir una garantía de protección, ha convertido al municipio en un blanco constante de disputas armadas. Su territorio ha sido usado como corredor de movilidad guerrillera, enclave de grupos paramilitares y espacio de militarización estatal, generando un **entramado de violencias superpuestas** que afectaron de manera desproporcionada a las comunidades locales.

### **Estadísticas de victimización**

De acuerdo con el **Registro Único de Víctimas (RUV, corte a mayo de 2021)**, en Inzá se registran **5.730 personas víctimas del conflicto armado**, de las cuales **1.799** son sujetos de atención prioritaria. Esta cifra, aunque significativa, no refleja la totalidad del daño sufrido, pues muchas afectaciones no han sido reportadas o reconocidas formalmente.

Los principales hechos victimizantes en el municipio han sido:

- **Desplazamiento forzado:** más de 3.200 personas expulsadas de sus territorios por amenazas de actores armados.
- **Homicidios selectivos:** alrededor de 420 víctimas documentadas, en su mayoría líderes comunitarios, indígenas y campesinos.
- **Reclutamiento forzado:** más de 150 casos de niños, niñas y adolescentes vinculados a la guerra.
- **Despojo de tierras:** procesos de pérdida de predios y territorios colectivos que aún hoy no han sido restituidos de manera efectiva.

La concentración de estos hechos evidencia que Inzá constituye un **microcosmos del conflicto colombiano**, donde se superponen las diferentes modalidades de victimización.

### **Testimonios comunitarios**

Los testimonios recogidos en el trabajo de campo, mediante mingas, círculos de palabra y entrevistas, dan cuenta de la dimensión humana de estas cifras. Un líder indígena relató:

“Nos tocó dejar la vereda de noche, con los niños cargados en las espaldas. El río estaba crecido y tuvimos que cruzarlo con el miedo de que nos alcanzaran los disparos. No dejamos la tierra por voluntad, sino porque nos quitaron la posibilidad de vivir en paz en ella” (Entrevista, Inzá, junio 2024).

Otro testimonio de una lideresa campesina señaló:

“Cuando mataron al presidente de la junta, todo el pueblo quedó en silencio. Nadie quería hablar, nadie quería salir. Sentíamos que si seguíamos reuniéndonos, el siguiente sería cualquiera de nosotros” (Entrevista, Inzá, mayo 2024).

Estos relatos reflejan el impacto colectivo de los asesinatos selectivos y del desplazamiento, que no solo eliminan físicamente a las víctimas, sino que **instalan el miedo como mecanismo de control social**.

### **Violencias específicas contra los pueblos indígenas Nasa**

El pueblo Nasa ha sido uno de los más afectados por el conflicto en Inzá. La Comisión de la Verdad (2022) documenta que entre 1964 y 2017 se perpetraron más de **540 asesinatos selectivos contra personas Nasa** en el Cauca, muchos de ellos en este municipio.

Las violencias se manifestaron en:

- **Profanación de sitios sagrados:** los actores armados instalaron campamentos en cementerios indígenas o en lugares de culto espiritual.
- **Criminalización de la justicia propia:** autoridades del cabildo fueron señaladas de colaborar con grupos armados y asesinadas por ejercer control territorial.
- **Ruptura de calendarios rituales:** las comunidades no podían realizar mingas, rituales de tulpá ni fiestas tradicionales por el riesgo de ataques.

Un sabedor del resguardo expresó:

“Cuando nos quitan la posibilidad de hacer el Sek Buy (rito del agua), nos quitan el derecho a sanar. Sin agua no hay equilibrio, y sin equilibrio no hay vida. Eso también es violencia” (Entrevista, resguardo Nasa, junio 2024).

Este tipo de afectaciones demuestra que la victimización no fue únicamente física o material, sino también **espiritual y cultural**, golpeando la base misma de la cosmovisión Nasa.

### **Impacto sobre el campesinado organizado en la ACIT**

La **Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro (ACIT)** también fue blanco de persecuciones. Sus líderes fueron amenazados y asesinados, y sus asambleas se vieron interrumpidas por la presión de actores armados.

La violencia produjo la **fragmentación de procesos colectivos**, debilitando la organización campesina. Las economías locales se vieron afectadas por la imposición de cultivos ilícitos y por la destrucción de cosechas tradicionales. Una lideresa campesina relató:

“La tierra se volvió un campo de batalla. Nos obligaban a sembrar lo que ellos decían, y si no lo hacíamos, venían las amenazas. Perdimos semillas, pero también perdimos la confianza entre vecinos” (Entrevista, Inzá, mayo 2024).

En este contexto, la ACIT ha tenido que reconstruirse una y otra vez, sosteniendo ferias de semillas, escuelas de liderazgo rural y mingas agroecológicas como formas de **reparación autónoma** frente a la ausencia del Estado.

### **Persistencia de las violencias y retos actuales**

Aunque la firma del Acuerdo de Paz en 2016 representó un hito en la historia nacional, en Inzá las violencias no desaparecieron. La presencia de **disidencias armadas de las FARC**, grupos residuales paramilitares y estructuras narcotraficantes sigue amenazando a las comunidades.

Los reportes de Indepaz (2025) alertan sobre un aumento en el reclutamiento forzado de menores y en los asesinatos de líderes sociales en la región. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, 2024) también ha denunciado la militarización de los territorios como un factor de riesgo adicional.

La **brecha entre la norma y la realidad** se mantiene: aunque las comunidades son reconocidas como sujetos de reparación, en la práctica siguen enfrentando desplazamientos, amenazas y revictimización.

El caso de Inzá permite ilustrar cómo los **patrones nacionales de victimización** se expresan de manera concreta en territorios con fuerte organización indígena y campesina. Las cifras, los testimonios y las violencias simbólicas revelan que la guerra buscó no solo controlar el territorio, sino también desestructurar las formas de vida, las memorias y las espiritualidades de sus habitantes.

Este análisis confirma que toda política de reparación integral en el Cauca debe partir de la **realidad vivida en territorios como Inzá**, incorporando sus voces, sus prácticas de *resistencia* y *sus demandas de justicia con enfoque intercultural y territorial*.

### ***1.1.3 Liderazgos comunitarios y reparación territorial en Inzá, Cauca***

En contextos de conflicto armado, el liderazgo comunitario ha sido una fuerza vital para la supervivencia, resistencia y reconstrucción social de las comunidades. En el caso del municipio de Inzá, en el departamento del Cauca, los liderazgos indígenas y campesinos han cumplido un papel crucial no solo en la defensa del territorio, sino en la promoción de procesos de reparación autónomos, desde la memoria, la espiritualidad, el trabajo colectivo y la revitalización cultural.

A lo largo del conflicto, los líderes han sido blanco de amenazas, estigmatización y violencia, precisamente por su capacidad de movilización social y por oponerse a intereses armados o económicos que han intentado despojar a las comunidades de sus tierras. Pese a ello, han logrado sostener estructuras organizativas como los cabildos indígenas y la Asociación Campesina de Inzá Cauca Tierra Adentro (ACIT), y con ello, iniciativas de sanación colectiva y reconstrucción del tejido social.

El liderazgo en estas comunidades no es un ejercicio individual ni jerárquico, sino profundamente colectivo y simbólico. En el caso del pueblo Nasa Yuwe, por ejemplo, la figura de los “sabedores”, las

lideresas espirituales y los mayores es clave para guiar procesos de armonización y recuperación cultural. Las mingas, los círculos de palabra, las danzas rituales y las pedagogías comunitarias son impulsadas por estos liderazgos, que encarnan no solo una función organizativa, sino también una visión del mundo que conecta lo político, lo espiritual y lo territorial.

Como afirma Lederach (1997), los líderes comunitarios en contextos postconflicto deben ser agentes de reconciliación capaces de reconstruir confianza entre sectores divididos y de proponer soluciones desde dentro de la comunidad. En Inzá, estas condiciones se han manifestado en la capacidad de los líderes y lideresas para articular la resistencia cultural con la exigibilidad de derechos, interpelando tanto al Estado como a otros actores sociales desde su experiencia viva del conflicto y de la reparación.

A su vez, la ancestralidad se convierte en una forma de liderazgo, en tanto aporta valores, memorias y prácticas que sostienen la identidad colectiva y permiten a las nuevas generaciones comprender el valor del territorio. En este sentido, la reconstrucción comunitaria posterior al conflicto no ha sido impulsada únicamente desde políticas estatales, sino, y de forma más profunda, desde los saberes locales y los liderazgos forjados en medio de la adversidad.

En conclusión, los liderazgos comunitarios en Inzá no solo han sido esenciales para resistir la guerra, sino que son hoy el motor de las prácticas de reparación integral con enfoque territorial. Reconocer su legitimidad y fortalecer sus capacidades es una condición indispensable para una paz duradera y una reparación verdaderamente transformadora.

Finalmente, el liderazgo del Cabildo Indígena de Inzá Cauca ha sido esencial en la reconstrucción de los planes de vida comunitarios. En entrevistas realizadas con el líder del cabildo, se ha evidenciado cómo el liderazgo comunitario ha sido instrumental en la recuperación de las tradiciones, la reconstrucción de la cohesión social y el fortalecimiento de la identidad colectiva. Estas entrevistas han revelado las estrategias empleadas para abordar las secuelas del conflicto y para promover un futuro de paz y desarrollo sostenible en la región.

## **1.2 El conflicto armado en el Cauca**

El departamento del Cauca, situado en el suroccidente del país, ha sido una de las regiones más

afectadas por el conflicto armado. Su diversidad étnica y cultural, sumada a su ubicación geopolítica y riqueza natural, lo han convertido en una zona de interés para diversos actores armados. A lo largo de las décadas, grupos guerrilleros, paramilitares y, más recientemente, disidencias armadas y redes del narcotráfico, han operado en el territorio, provocando constantes situaciones de riesgo para sus habitantes.

Como señala Torres (2020), el conflicto en el Cauca no puede comprenderse sin reconocer las raíces históricas de exclusión social y despojo territorial, que datan de la Colonia y fueron agravadas por la falta de reformas agrarias efectivas durante el siglo XX.

La población indígena Nasa y el campesinado en el Cauca han sido blanco constante de amenazas, asesinatos, confinamientos, desplazamientos forzados, reclutamientos y otras formas de violencia sistemática. Estas agresiones han impactado no solo los cuerpos individuales, sino también las estructuras organizativas, los símbolos culturales y las raíces espirituales de los pueblos que habitan esta región (Defensoría del Pueblo, 2020; CEV, 2022).

De acuerdo con el Capítulo Étnico del Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, los actores armados usaron el asesinato de líderes indígenas como una estrategia deliberada para desestructurar las dinámicas comunitarias y facilitar el control militar y territorial. Entre 1959 y el 19 de abril de 2002, la ONIC registró 1.274 asesinatos selectivos de personas indígenas, siendo los Nasa el pueblo con más víctimas, seguidos por emberas y zenúes (CEV, 2022, p. 168).

El informe también señala que, entre 1964 y 2017, ocurrieron al menos 540 asesinatos selectivos contra personas del pueblo Nasa, perpetrados por distintos actores armados, incluidos grupos guerrilleros como las FARC y agentes estatales. Esta violencia ha sido sistemática desde los años setenta, afectando gravemente la organización social y la pervivencia cultural del pueblo Nasa (CEV, 2022, p. 192).

La afectación no ha sido solo física, sino también económica y simbólica. Como lo relata un líder indígena del Cauca:

*“La economía fue afectada por el temor... A mucha gente le tocó abandonar sus parcelas... esa comida*

*que se producía fue cambiada por cultivos de uso ilícito... aumentaron las armas... la violencia intrafamiliar... la descomposición de las familias... En busca de la plata, se avanzó a lo ilícito” (CEV, 2022, p. 203).*

Estos testimonios evidencian cómo el conflicto armado no solo destruyó vidas humanas, sino que transformó negativamente los modos de vida ancestrales, debilitando los lazos comunitarios y generando una economía de subsistencia cada vez más ligada a dinámicas ilegales.

En Inzá, municipio del oriente caucano, las dinámicas del conflicto armado se han vivido con particular intensidad debido a su ubicación geoestratégica en la cordillera Central, su composición multiétnica y su historia de organización comunitaria. Este territorio ha sido históricamente habitado por comunidades indígenas del pueblo Nasa y por una población campesina con fuerte arraigo territorial.

Dos actores colectivos fundamentales han estructurado la vida comunitaria en Inzá: el resguardo indígena Nasa Yuwe, que articula las formas de gobierno propio, espiritualidad y justicia ancestral del pueblo Nasa; y la Asociación Campesina Inzá Tierra Adentro (ACIT), que agrupa a diversas veredas campesinas organizadas para la defensa del territorio, los derechos humanos y el fortalecimiento de su identidad campesina.

Ambas comunidades han sostenido procesos de resistencia frente a la violencia mediante estrategias como la educación propia, la recuperación de prácticas ancestrales, las mingas comunitarias, y el ejercicio de autoridad territorial sin armas. En ese sentido, no son solo víctimas del conflicto, sino también agentes activos de reparación y reconstrucción social desde una lógica autónoma y colectiva.

La elección de centrar esta investigación en estas comunidades responde a la potencia de sus experiencias organizativas, que encarnan formas propias de justicia, sanación y dignificación no siempre reconocidas por el modelo estatal de reparación. La militarización, la presencia irregular de actores armados y la persistente ausencia estructural del Estado han profundizado la vulnerabilidad de estos procesos, pero también han agudizado su capacidad de respuesta comunitaria, convirtiéndolos en un referente clave para analizar la eficacia intercultural de la reparación integral.

La cultura de Inzá está profundamente arraigada en las tradiciones indígenas del pueblo Nasa. La lengua principal es el Nasa Yuwe, que constituye un pilar de la identidad cultural y espiritual de la comunidad. Las festividades tradicionales, los rituales de paso, las ceremonias agrícolas y las mingas comunitarias son momentos clave para la cohesión social y la transmisión intergeneracional de saberes (González, 2021a).

La cosmovisión indígena de los Nasa Yuwe se centra en una profunda conexión con la tierra y la naturaleza. La comunidad practica una agricultura sostenible, que no solo busca la autosuficiencia alimentaria, sino también el respeto por el medio ambiente. Las creencias religiosas y espirituales están entrelazadas con prácticas ancestrales que reflejan una relación armónica con la naturaleza y una visión holística del mundo (Ramírez, 2019).

Desde el punto de vista social, Inzá presenta una estructura comunitaria solidaria y participativa. Las decisiones se toman colectivamente, y el liderazgo es ejercido de manera consensuada entre los miembros de la comunidad. Las instituciones locales, como los consejos de autoridades indígenas y las asociaciones comunitarias, juegan un papel importante en la gestión de recursos y en la resolución de conflictos internos (Muñoz, 2020).

Económicamente, Inzá enfrenta desafíos significativos. La economía local está basada principalmente en la agricultura, con cultivos de maíz, frijoles, y café siendo los productos más importantes. Sin embargo, la comunidad también enfrenta problemas de acceso limitado a mercados y servicios básicos, lo que afecta su desarrollo económico. Las iniciativas de desarrollo económico, como los proyectos de turismo sostenible y el comercio justo, están en marcha para mejorar las condiciones económicas y la calidad de vida de los habitantes (Suárez, 2022).

El conflicto armado en Colombia ha tenido un impacto profundo y devastador en la región de Inzá, Cauca. Este municipio ha sido escenario de múltiples confrontaciones entre grupos armados ilegales —como las disidencias de las FARC, grupos residuales paramilitares y estructuras del narcotráfico— y la Fuerza Pública. La presencia prolongada de estos actores ha generado desplazamientos masivos, asesinatos selectivos, reclutamiento forzado, confinamientos y graves afectaciones al tejido comunitario indígena y campesino.

Para dimensionar esta realidad, las cifras del Registro Único de Víctimas (RUV) con corte al 31 de mayo de 2021 son elocuentes: mientras Colombia reporta 9.974.629 personas reconocidas como víctimas, el departamento del Cauca concentra 575.293, y el municipio de Inzá registra 5.730 víctimas, de las cuales 1.799 son consideradas sujetos de atención prioritaria.

Estas cifras, si bien no capturan toda la profundidad del daño, revelan la intensidad del conflicto en territorios como Inzá. En especial, los pueblos indígenas como los Nasa Yuwe han experimentado una violencia sistemática que ha afectado no solo sus cuerpos, sino también su cultura, su autonomía territorial y sus formas de organización (CEV, 2022; CNMH, 2013; CRIC, 2024).

Como lo reporta el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en su *Informe Anual 2024*, la militarización de los territorios, el asesinato de líderes y la cooptación de jóvenes por parte de grupos armados ilegales han intensificado los riesgos para las comunidades. Además, informes de Indepaz (2025) alertan sobre un preocupante aumento en el reclutamiento forzado de niños, niñas y adolescentes en los municipios del nororiente caucano, incluyendo Inzá.

Uno de los efectos más notables del conflicto ha sido el desplazamiento forzado de las comunidades. Muchas familias han sido obligadas a abandonar sus hogares debido a la violencia, buscando refugio en áreas más seguras. Este desplazamiento ha causado la pérdida de tierras, el desarraigo cultural y la ruptura de redes sociales importantes para la cohesión comunitaria (García, 2018).

El conflicto armado ha resultado en la pérdida de vidas humanas y en la generación de trauma psicológico entre los sobrevivientes. Las comunidades han sufrido la muerte de líderes, la desaparición de personas y el impacto emocional de los enfrentamientos y las amenazas constantes. Estos eventos han dejado cicatrices profundas en la estructura social y en la salud mental de los habitantes (Vásquez, 2020).

La violencia también ha tenido un impacto directo en los recursos y medios de vida de la comunidad. La destrucción de infraestructura, la interrupción de actividades agrícolas y la alteración de los patrones de comercio han afectado gravemente la economía local. Además, la contaminación ambiental y la pérdida de tierras productivas han exacerbado los problemas económicos existentes (Pérez, 2019).

A pesar de los desafíos, la comunidad de Inzá ha mostrado resiliencia y capacidad para organizarse en la búsqueda de soluciones. Las iniciativas locales de reparación y reconciliación han surgido como esfuerzos para enfrentar los efectos del conflicto. Estas iniciativas incluyen el fortalecimiento de la identidad cultural, la recuperación de tierras y la implementación de proyectos de desarrollo sostenible que buscan reparar los daños y reconstruir el tejido social (Hernández, 2021).

El grupo de mujeres de Inzá Cauca, compuesto por líderes locales, ha sido un pilar fundamental en el proceso de reconstrucción. Estas mujeres han desempeñado un papel activo en la investigación, proporcionando perspectivas valiosas sobre la reparación y el liderazgo comunitario.

Además, la divulgación en el medio de comunicación local, Radio Campesina, ha sido clave para dar visibilidad a las problemáticas y avances de la región. La colaboración con la Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro Cauca (ACIT), liderada por su presidenta, ha facilitado el acceso a información crucial y ha promovido la participación de la comunidad en los procesos de reparación.

### **1.3 Implicaciones para las comunidades indígenas y campesinas**

Las consecuencias del conflicto armado en el Cauca se manifiestan no solo en el nivel individual, sino en la destrucción de las estructuras comunitarias que sostienen la vida colectiva. En el caso de las comunidades indígenas y campesinas, los efectos han sido multidimensionales: desplazamiento forzado, pérdida de territorios sagrados, desarraigo cultural, asesinatos selectivos, trauma psicosocial y debilitamiento del tejido organizativo. La afectación ha sido, por tanto, integral, comprometiendo su identidad, su espiritualidad, sus prácticas productivas y su autonomía política (Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC, (2019).

El conflicto armado ha generado profundas afectaciones en las comunidades rurales del Cauca, especialmente en aquellas con identidad étnica e histórica como las comunidades indígenas Nasa y el campesinado de Inzá. Estas afectaciones no se limitan a hechos de violencia directa, sino que han reconfigurado las dinámicas sociales, económicas, espirituales y territoriales de los pueblos que habitan esta región.

De acuerdo con el Registro Único de Víctimas (RUV, 2021), Inzá registra más de 5.700 víctimas reconocidas por el Estado, una cifra significativa si se tiene en cuenta su densidad poblacional. Las afectaciones han incluido desplazamientos forzados, asesinatos selectivos, amenazas, confinamientos, reclutamientos de menores y despojos territoriales, como lo señalan informes del CNMH (2013), la CEV (2022) y el CRIC (2024). Estas violencias, ejercidas tanto por actores armados ilegales como por omisión institucional, han trastocado las formas tradicionales de vida comunitaria y han afectado profundamente la gobernanza ancestral y la espiritualidad del territorio.

En el caso de las comunidades indígenas Nasa, el conflicto no solo implicó la pérdida de vidas humanas, sino también la desestructuración de sus autoridades propias, la interrupción de sus calendarios agrícolas y rituales, y la imposición de lógicas de miedo que debilitaron los tejidos sociales. Como lo reporta la Comisión de la Verdad (2022), el asesinato sistemático de líderes y sabedores tuvo como propósito desarticular los procesos organizativos comunitarios y facilitar el control armado de los territorios.

Las comunidades campesinas organizadas en la ACIT también han sufrido afectaciones similares. La pérdida del territorio, la precarización de las economías familiares y la ruptura de los lazos intergeneracionales han dificultado la continuidad de proyectos de vida colectivos. Como lo ha documentado Indepaz (2025), estas dinámicas de violencia han sido aprovechadas por redes del narcotráfico para instalar economías ilícitas que fracturan aún más la cohesión social.

Frente a estas agresiones, tanto las comunidades indígenas como campesinas han desarrollado respuestas organizativas y culturales que, aunque no se abordan a profundidad en este apartado, dan cuenta de una resistencia que es también una forma de reparación. Estas implicaciones, que aquí se introducen desde una perspectiva analítica, serán profundizadas en los siguientes capítulos, a partir de testimonios, análisis documentales y hallazgos del trabajo de campo. En línea con Pérez (2019), las dinámicas del conflicto también han impactado la economía rural de Inzá, generando una marcada dependencia de actividades ilícitas y debilitando la producción agrícola tradicional.

El análisis desarrollado en este primer capítulo permitió comprender que el conflicto armado en el Cauca, y particularmente en el municipio de Inzá, no puede entenderse como una simple confrontación

bélica entre actores armados, sino como un **proceso complejo de victimización sistemática** que impactó de manera desproporcionada a las comunidades indígenas y campesinas.

En primer lugar, se evidenció que múltiples actores —guerrillas, paramilitares, Fuerza Pública y actores económicos legales e ilegales— convirtieron al Cauca en un escenario estratégico de disputa, imponiendo sobre la población civil cargas de control, desplazamientos, asesinatos selectivos y la imposición de economías ilícitas. La presencia simultánea de estos actores configuró un escenario de asedio constante, donde las comunidades quedaron atrapadas en medio de dinámicas de guerra que desbordaron sus capacidades de protección.

En segundo lugar, los métodos de victimización empleados constituyeron un patrón estructural: desplazamientos forzados, masacres, reclutamiento de menores, atomización comunitaria y violencias simbólicas y espirituales. Este patrón no solo generó daños materiales, sino también la **erosión del tejido comunitario, la ruptura de calendarios culturales y la afectación de la relación espiritual con el territorio**. En este sentido, el daño ocasionado fue integral, impactando tanto la dimensión individual como la colectiva, cultural y espiritual de las comunidades.

El marco normativo y jurisprudencial colombiano, si bien ha avanzado en el reconocimiento de los derechos de las víctimas, muestra una **brecha persistente entre la norma y la realidad territorial**. La Constitución de 1991, las sentencias de la Corte Constitucional y la Ley 1448 de 2011 han establecido estándares robustos de reparación integral; sin embargo, su implementación en Inzá ha sido parcial, fragmentada y carente de pertinencia cultural. La reparación se percibe, en muchos casos, como un trámite administrativo desconectado de las necesidades y cosmovisiones locales, lo que genera frustración y, en ocasiones, revictimización.

Finalmente, el análisis específico de Inzá reveló cómo los grandes patrones nacionales del conflicto se materializan en un territorio concreto, mostrando que la violencia no solo buscó el control territorial, sino también la **desestructuración de proyectos de vida colectivos**. Las cifras de victimización, los testimonios de líderes y lideresas, así como las afectaciones espirituales y culturales, confirman que Inzá constituye un microcosmos de la guerra colombiana, donde la resistencia de pueblos indígenas

Nasa y de la ACIT campesina se ha sostenido frente a condiciones adversas y a la ausencia de una reparación efectiva.

Este capítulo permite concluir que cualquier política de reparación integral en el Cauca debe partir del reconocimiento de estos patrones históricos y de la particularidad territorial de municipios como Inzá. Solo a partir de un enfoque diferencial, intercultural y territorial, que incorpore las prácticas comunitarias de memoria, justicia y sanación, será posible avanzar hacia procesos de reparación que trasciendan lo meramente formal y logren efectos transformadores.

Con esta base, el **Capítulo II** abordará las **formas de organización y resistencia comunitaria**, analizando cómo, en medio de la adversidad, los pueblos indígenas y campesinos han articulado mecanismos propios de justicia, reparación simbólica y defensa del territorio, ofreciendo lecciones valiosas para repensar la justicia en clave pluralista e intercultural.

## **CAPÍTULO II. La cotidianidad de las prácticas de reparación integral lideradas por las comunidades indígenas Nasa Yuwe (resguardo) y campesinas asociadas a la Asociación de Campesinos de Inzá Cauca Tierra Adentro (ACIT).**

El conflicto armado en el Cauca no solo ha dejado cicatrices materiales, sino que también ha provocado respuestas organizativas y comunitarias profundamente arraigadas en la solidaridad y la memoria colectiva. Las comunidades indígenas y campesinas han desarrollado prácticas de resistencia que trascienden lo individual y se proyectan hacia la reconstrucción del tejido social, entendiendo que la defensa del territorio implica también la defensa de la vida y la cultura. Como afirma García (2018), "las respuestas comunitarias al conflicto en el Cauca han sido diversas, pero todas comparten una base en la solidaridad y el fortalecimiento organizativo, elementos claves para la resiliencia territorial". Esta perspectiva resulta fundamental para comprender las múltiples formas en que los pueblos de Inzá han afrontado las violencias históricas y contemporáneas, articulando sus prácticas cotidianas como mecanismos de sanación, dignificación y exigibilidad de derechos. A partir de esta premisa, el presente capítulo explora las prácticas de reparación integral lideradas por las comunidades indígenas Nasa Yuwe (resguardo) y campesinas organizadas en la Asociación de Campesinos de Inzá Cauca Tierra Adentro (ACIT), resaltando sus especificidades, sus puntos de encuentro y su apuesta conjunta por una justicia territorial y transformadora.

### **2.1 El pluralismo jurídico en el Cauca: entre la teoría y la práctica comunitaria**

El pluralismo jurídico constituye una de las categorías más fecundas para comprender la relación entre el derecho estatal y las formas propias de regulación social en contextos multiculturales. En el caso colombiano, la Constitución de 1991 reconoció explícitamente la diversidad étnica y cultural de la Nación (artículo 7) y, con ello, abrió la puerta al reconocimiento de sistemas jurídicos diferentes al oficial. Esta apertura se tradujo en el reconocimiento de la jurisdicción especial indígena (artículo 246), que permite a los pueblos originarios ejercer funciones jurisdiccionales de acuerdo con sus usos y costumbres.

En territorios como el Cauca, donde confluyen pueblos indígenas Nasa, Misak y comunidades campesinas con formas organizativas propias, el pluralismo jurídico no es una abstracción teórica, sino

una **realidad cotidiana**. La coexistencia entre la justicia estatal, la justicia indígena y las prácticas comunitarias campesinas revela tanto la riqueza del pluralismo como sus tensiones: mientras las comunidades buscan defender su autonomía y sus cosmovisiones, el Estado intenta armonizar estas prácticas dentro del marco constitucional.

Este apartado busca profundizar en el pluralismo jurídico como herramienta de análisis y de acción, explorando su desarrollo teórico, sus avances en la jurisprudencia colombiana y sus manifestaciones concretas en el Cauca y en Inzá. El objetivo es demostrar que la reparación integral de las comunidades víctimas del conflicto solo será efectiva si incorpora un enfoque pluralista que dialogue con los sistemas de justicia propios.

### **El pluralismo jurídico en la teoría**

El concepto de pluralismo jurídico ha sido desarrollado ampliamente en América Latina y constituye una crítica al **monismo jurídico estatal**, es decir, a la idea de que el único derecho válido es el emanado por el Estado.

**Boaventura de Sousa Santos (2002)** propuso la noción de *pluralismo jurídico desde abajo*, señalando que en sociedades poscoloniales los grupos subalternos crean y reproducen órdenes normativos propios que coexisten con el derecho oficial. Para este autor, el pluralismo no es simplemente un dato cultural, sino una forma de resistencia frente a la hegemonía estatal y global. En este sentido, las mingas, los círculos de palabra y los cabildos indígenas en el Cauca pueden leerse como expresiones de ese pluralismo jurídico vivo.

**Raquel Yrigoyen Fajardo (2011)** plantea que en América Latina ha emergido un *constitucionalismo pluralista*, reflejado en las Constituciones de Bolivia, Ecuador y Colombia, que reconocen los derechos colectivos de los pueblos indígenas y sus sistemas jurídicos. Sin embargo, advierte que este reconocimiento formal enfrenta obstáculos en la práctica, ya que los Estados tienden a limitar la jurisdicción indígena a aspectos menores, sin reconocer su potencial transformador en la justicia transicional y en la reparación integral.

En el contexto colombiano, **Diego López Medina (2006)** destaca que el pluralismo jurídico no solo es étnico, sino también social y territorial. En su obra sobre el *nuevo derecho colombiano*, sostiene que el pluralismo debe entenderse como la coexistencia de múltiples fuentes de normatividad, desde la Constitución hasta las prácticas locales, y que el reto está en generar puentes de diálogo sin imponer jerarquías rígidas.

Por su parte, **Misael Tirado Acero y Jennifer Pinilla (2022)** desarrollan el concepto de *eficacia simbólica de las decisiones judiciales* en clave intercultural, afirmando que la justicia ordinaria debe dialogar con la justicia indígena para que las sentencias tengan legitimidad en los territorios. De lo contrario, las decisiones judiciales corren el riesgo de convertirse en discursos vacíos, incapaces de transformar la realidad comunitaria.

Finalmente, **Rodolfo Stavenhagen (2000)**, relator especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, subrayó que el pluralismo jurídico no es una concesión graciosa del Estado, sino un derecho humano derivado de la libre determinación de los pueblos. En su visión, reconocer la justicia indígena y campesina implica reconocer proyectos de vida alternativos, basados en cosmovisiones que valoran el territorio, la espiritualidad y la memoria colectiva.

### **Pluralismo jurídico en la jurisprudencia colombiana**

El reconocimiento del pluralismo jurídico en Colombia no se limita al plano teórico ni a la consagración constitucional de 1991. La Corte Constitucional ha desarrollado una jurisprudencia robusta que ha definido los alcances, límites y tensiones de la jurisdicción especial indígena y su relación con la justicia ordinaria. Estos pronunciamientos son esenciales para comprender cómo el pluralismo se traduce en prácticas jurídicas concretas y cómo puede servir de base para procesos de reparación integral en territorios como Inzá.

### **Sentencia T-349 de 1996: reconocimiento del pluralismo jurídico**

En la Sentencia T-349 de 1996, la Corte Constitucional reconoció que la jurisdicción indígena es una expresión de la diversidad étnica y cultural protegida por la Constitución de 1991. En este fallo, la

Corte subrayó que las autoridades indígenas pueden ejercer funciones jurisdiccionales de acuerdo con sus usos y costumbres, siempre que no vulneren los derechos fundamentales. Este pronunciamiento consolidó la idea de que el derecho colombiano no es monista, sino pluralista, y que las prácticas normativas indígenas tienen validez jurídica en el marco constitucional (Corte Constitucional, 1996).

### **Sentencia C-139 de 1996: armonización entre jurisdicciones**

Ese mismo año, en la Sentencia C-139 de 1996, la Corte desarrolló el principio de armonización entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria. Reconoció que pueden existir tensiones entre ambas, pero estableció que dichas tensiones deben resolverse a través del respeto mutuo y la búsqueda de equilibrio, evitando la imposición unilateral del derecho estatal. Este criterio ha servido como fundamento para construir un diálogo intercultural en la administración de justicia, aunque en la práctica la armonización ha resultado limitada y desigual.

### **Sentencia T-025 de 2004: pueblos indígenas y desplazamiento forzado**

La Sentencia T-025 de 2004, que declaró el estado de cosas inconstitucional respecto a la población desplazada, tiene un impacto especial en los pueblos indígenas del Cauca. La Corte reconoció que estas comunidades no solo enfrentan un daño material por la pérdida de tierras, sino también un daño cultural y espiritual que amenaza su supervivencia como pueblos. Este fallo marcó un precedente importante, pues vinculó el pluralismo jurídico con la necesidad de medidas de reparación diferenciadas y culturalmente pertinentes.

### **Sentencia C-370 de 2006: justicia transicional y derechos de las víctimas**

En la Sentencia C-370 de 2006, la Corte revisó la Ley de Justicia y Paz, que regulaba la desmovilización de grupos paramilitares. Aunque no se refiere exclusivamente a jurisdicciones indígenas, este fallo es relevante porque introdujo el principio de que los mecanismos de justicia transicional deben garantizar de manera efectiva los derechos de las víctimas. Desde la perspectiva del pluralismo jurídico, esto implica que los procesos de justicia y reparación no pueden desconocer las

formas propias de los pueblos indígenas y campesinos, so pena de convertirse en procedimientos vacíos de legitimidad.

### **Sentencia T-129 de 2011: fortalecimiento de la jurisdicción indígena**

La Sentencia T-129 de 2011 profundizó en la autonomía de la jurisdicción indígena, al reconocer que las comunidades pueden ejercer justicia incluso en casos de delitos graves, siempre que respeten los derechos fundamentales. La Corte enfatizó que el Estado no puede desconocer la validez de las decisiones de las autoridades indígenas, pues hacerlo supondría una vulneración directa a la autonomía y a la diversidad cultural. Este fallo es clave para el caso del Cauca, donde los cabildos Nasa han debido asumir funciones de justicia en contextos de violencia armada, ante la ausencia o desconfianza hacia la justicia ordinaria.

La jurisprudencia constitucional ha consolidado un marco pluralista en el que coexisten múltiples sistemas jurídicos. No obstante, la brecha entre norma y realidad persiste: mientras la Corte reconoce la validez de la jurisdicción indígena, en la práctica las comunidades enfrentan obstáculos como la criminalización de sus autoridades, la falta de coordinación con la justicia ordinaria y la ausencia de recursos para ejercer su autonomía.

En el caso de Inzá, las sentencias citadas son de enorme relevancia, pues legitiman las prácticas de justicia Nasa y campesina como parte del entramado jurídico nacional. Sin embargo, su impacto ha sido limitado por la persistencia del conflicto armado, la debilidad institucional y la resistencia de sectores estatales a aceptar un verdadero pluralismo jurídico.

### **El Cauca como laboratorio de pluralismo jurídico**

El departamento del Cauca se ha consolidado como uno de los escenarios más visibles del pluralismo jurídico en Colombia. Su diversidad étnica —principalmente pueblos indígenas Nasa, Misak, Yanacona y Kokonuko—, junto con una histórica presencia campesina y afrodescendiente, ha generado un mosaico de prácticas normativas que coexisten con el derecho estatal. Esta pluralidad, lejos de ser marginal, constituye la base de la vida social y política del territorio.

## Coexistencia de sistemas jurídicos

En el Cauca se pueden identificar al menos tres sistemas jurídicos que coexisten en el mismo espacio:

1. **La justicia estatal u ordinaria**, ejercida por jueces, fiscales y autoridades nacionales.
2. **La justicia indígena**, administrada por cabildos y autoridades tradicionales conforme a los usos y costumbres reconocidos por la Constitución de 1991 (art. 246).
3. **Las prácticas campesinas de regulación social**, que aunque no cuentan con reconocimiento constitucional expreso, operan a través de asambleas, juntas de acción comunal y organizaciones como la Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro (ACIT).

Esta coexistencia no es meramente formal: las comunidades interactúan con más de un sistema según la naturaleza del conflicto, las garantías de acceso a la justicia y la confianza en la imparcialidad de las instituciones.

## Ejemplos de justicia indígena

Los cabildos indígenas del Cauca han desarrollado mecanismos propios de resolución de conflictos que incluyen **círculos de palabra, sanciones comunitarias, trabajos colectivos y rituales de armonización espiritual**. Estos métodos privilegian la restauración de la armonía y la reparación simbólica sobre la sanción punitiva.

Por ejemplo, en el resguardo de Jambaló se han documentado casos en los que personas acusadas de delitos son sancionadas mediante trabajos comunitarios, acompañados de rituales de reconciliación que buscan restablecer la confianza entre víctima, victimario y comunidad (ONIC, 2019). En contextos de violencia armada, esta justicia propia ha jugado un papel fundamental en la defensa del territorio y en la contención de las violencias.

## Justicia campesina y ACIT

Aunque con menor reconocimiento institucional, el campesinado también ejerce formas de justicia comunitaria. Las juntas de acción comunal y organizaciones como la **ACIT** en Inzá se convierten en escenarios donde se resuelven disputas por tierras, conflictos de convivencia y decisiones colectivas sobre la producción agrícola. Estas prácticas, que podrían denominarse un “pluralismo campesino”, se fundamentan en principios de solidaridad, reciprocidad y defensa de la tierra como bien común.

En varias ocasiones, estas formas de justicia campesina han chocado con el derecho estatal, que tiende a desconocer su legitimidad. Sin embargo, para las comunidades rurales representan la vía más accesible y legítima para garantizar la convivencia.

### **Tensiones entre sistemas**

La coexistencia de múltiples sistemas jurídicos también genera tensiones. Entre las más frecuentes se encuentran:

- **Desconocimiento por parte de jueces y fiscales** de la validez de las decisiones de cabildos indígenas.
- **Criminalización de autoridades indígenas y campesinas** acusadas de usurpación de funciones judiciales.
- **Confusión de competencias**, especialmente en casos de delitos graves, donde la justicia ordinaria y la indígena reclaman jurisdicción.

Un ejemplo emblemático se presentó en el norte del Cauca, cuando autoridades indígenas sancionaron a un miembro de la comunidad por colaboración con grupos armados, decisión que fue cuestionada por la justicia ordinaria bajo el argumento de violación del debido proceso. Este tipo de casos revela la tensión estructural entre el reconocimiento constitucional del pluralismo y la resistencia institucional a aceptarlo plenamente.

### **Cauca: vanguardia del pluralismo en Colombia**

A pesar de las tensiones, el Cauca se ha convertido en un referente nacional de pluralismo jurídico. La fuerza organizativa del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y de organizaciones campesinas ha permitido visibilizar el pluralismo no solo como una realidad de facto, sino como un modelo alternativo de justicia que privilegia la reparación simbólica, la protección del territorio y la reconstrucción del tejido social.

En este sentido, el Cauca es un **laboratorio de justicia pluralista** donde se ensayan prácticas interculturales, se tensionan los límites del derecho estatal y se reivindica la autonomía de los pueblos. Para el caso de Inzá, este contexto ofrece un marco fundamental para comprender cómo las comunidades ejercen justicia y reparación más allá de los marcos formales.

### **El pluralismo jurídico en Inzá**

El municipio de **Inzá, Cauca**, constituye un escenario privilegiado para analizar el pluralismo jurídico en acción. Su composición multiétnica —con presencia mayoritaria del pueblo Nasa, comunidades campesinas organizadas en la Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro (ACIT) y población mestiza— genera una convivencia de sistemas normativos que se expresan en la vida cotidiana. En este territorio, la justicia ordinaria, la justicia indígena y las prácticas comunitarias campesinas no solo coexisten, sino que interactúan y, en ocasiones, entran en tensión.

### **La justicia Nasa en Inzá**

Los cabildos indígenas del pueblo Nasa en Inzá ejercen funciones jurisdiccionales amparados por el artículo 246 de la Constitución de 1991. En este marco, la justicia propia se basa en el principio de **armonía**, que busca restaurar el equilibrio roto por la acción violenta. Los mecanismos utilizados incluyen:

- **Círculos de palabra**, donde se escuchan las voces de víctima, victimario y comunidad, para construir un acuerdo colectivo.
- **Trabajos comunitarios**, que buscan reparar el daño causado a través de la contribución al bienestar común.

- **Sanciones espirituales y rituales de limpieza**, concebidos como mecanismos de sanación para la persona y para la colectividad.

Un testimonio recogido en los círculos de palabra en Inzá señala:

*“Aquí no se trata de encerrar a alguien por años, sino de que vuelva al camino de la comunidad. Cuando un joven roba o comete un error, lo ponemos a trabajar en la minga, porque así aprende que su falta no solo afecta a la víctima, sino a todos”* (Entrevista, cabildo Nasa de Inzá, junio 2024).

Este enfoque contrasta con la lógica punitiva de la justicia ordinaria, centrada en la sanción individual. Para los Nasa, la justicia es inseparable de la vida comunitaria y espiritual, lo que refuerza la idea de que la reparación integral debe ser también culturalmente pertinente.

### **Justicia campesina y la ACIT**

La **Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro (ACIT)** representa una forma de justicia comunitaria campesina. Aunque carece de reconocimiento constitucional expreso, en la práctica funciona como espacio de regulación social. A través de asambleas y juntas de acción comunal, la ACIT resuelve disputas relacionadas con linderos, uso de aguas, convivencia vecinal y producción agrícola.

Estas decisiones se fundamentan en principios de **reciprocidad, solidaridad y defensa del territorio**. En muchos casos, la sanción no es punitiva, sino pedagógica, orientada a restaurar la convivencia. Una lideresa campesina relató:

*“Cuando alguien se niega a participar en la minga o afecta la tierra de otro, la asamblea le llama la atención y le pone tareas adicionales. No se trata de castigar, sino de que entienda que la tierra y la comunidad son de todos”* (Entrevista, lideresa campesina de Inzá, mayo 2024).

Estas prácticas evidencian la existencia de un pluralismo jurídico que no se limita a lo indígena, sino que también incluye al campesinado como actor con formas propias de normatividad.

## **Tensiones con la justicia ordinaria**

La convivencia de estos sistemas genera fricciones con la justicia estatal. En varios casos, autoridades indígenas han sido investigadas penalmente por supuesta “privación ilegal de la libertad” al sancionar a miembros de la comunidad. De igual modo, las decisiones de la ACIT rara vez son reconocidas por jueces o fiscales, lo que debilita su legitimidad externa.

En palabras de un líder campesino:

*“Cuando acudimos al juez municipal, el proceso dura años y casi nunca se resuelve. En cambio, la asamblea resuelve en un día. Pero luego vienen los funcionarios a decir que lo que hicimos no vale”* (Entrevista, campesino de Inzá, mayo 2024).

Este testimonio refleja la desconfianza hacia la justicia ordinaria, percibida como lenta, lejana y desconectada de la realidad rural.

## **Rol de las mujeres en la justicia comunitaria**

Un aspecto relevante en Inzá es el papel creciente de las **mujeres en la justicia comunitaria**. Tanto en los cabildos Nasa como en las asambleas campesinas, las lideresas han asumido funciones de mediación, acompañamiento psicosocial y defensa de la memoria colectiva. Su presencia ha permitido incorporar la perspectiva de género en la resolución de conflictos y en la reparación simbólica.

Como expresó una guardiana de memoria Nasa:

*“Las mujeres somos las que llevamos la palabra y la que sembramos la vida. Sin nosotras, la justicia se queda incompleta, porque no basta con sancionar: hay que sanar”* (Entrevista, lideresa indígena, junio 2024).

El caso de Inzá confirma que el pluralismo jurídico no es un ideal abstracto, sino una **realidad práctica** que estructura la vida comunitaria. Sin embargo, la falta de reconocimiento pleno de estas formas de justicia limita su potencial transformador. Incorporar las prácticas de cabildos y organizaciones

campesinas en las políticas de reparación integral no solo es un imperativo constitucional, sino también una condición necesaria para restablecer la confianza de las comunidades en el Estado y avanzar hacia una verdadera justicia intercultural.

### **Potencial transformador del pluralismo jurídico en la reparación integral**

El análisis del pluralismo jurídico en el Cauca y en particular en Inzá revela que las comunidades no han sido actores pasivos frente a la violencia, sino que han desplegado **mecanismos propios de justicia, memoria y reparación**. Estos mecanismos, si son reconocidos e integrados en las políticas estatales, pueden potenciar un modelo de reparación verdaderamente transformador.

En primer lugar, el pluralismo jurídico aporta una **visión integral del daño**. Mientras la justicia estatal tiende a medir el daño en términos individuales y económicos, la justicia indígena y campesina incorpora dimensiones comunitarias, culturales y espirituales. La profanación de un sitio sagrado, la interrupción de un ritual o la fragmentación del tejido social son daños invisibles para el derecho estatal, pero centrales para las comunidades. Incluir estas perspectivas en los procesos de reparación permitiría avanzar hacia un enfoque **holístico e intercultural**.

En segundo lugar, el pluralismo jurídico refuerza la **legitimidad de las medidas de reparación**. Las decisiones tomadas en cabildos o asambleas comunitarias gozan de mayor confianza social que las impuestas por funcionarios externos. Esto no significa sustituir al Estado, sino construir procesos de **co-gestión** donde las comunidades participen activamente en la definición, implementación y seguimiento de las reparaciones. Tal enfoque responde al principio de participación consagrado en la Ley 1448 de 2011 y en estándares internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

En tercer lugar, el pluralismo jurídico puede funcionar como un **mecanismo de no repetición**. Al fortalecer los sistemas propios de justicia, se incrementa la capacidad comunitaria de prevenir conflictos, resolver disputas y proteger el territorio. De esta manera, la reparación deja de ser un simple resarcimiento por daños pasados y se convierte en un **instrumento de resiliencia futura**.

Finalmente, el pluralismo jurídico constituye una oportunidad para superar la **brecha entre norma y realidad**. Como señalan Tirado Acero y Pinilla (2022), las decisiones judiciales solo tienen eficacia simbólica cuando dialogan con los significados culturales de las comunidades. Incorporar el pluralismo en la reparación integral implica reconocer que la justicia no puede ser impuesta desde arriba, sino construida desde los territorios, en diálogo intercultural.

El pluralismo jurídico no debe entenderse únicamente como un mandato constitucional o una concesión del Estado, sino como un **recurso político y cultural de las comunidades** para reconstruir sus proyectos de vida. Su potencial transformador radica en que ofrece un camino hacia una reparación que no solo compense económicamente, sino que **restituya la dignidad, fortalezca el tejido comunitario y garantice la pervivencia cultural** de los pueblos indígenas y campesinos del Cauca.

El recorrido realizado en este apartado evidencia que el pluralismo jurídico en el Cauca, y particularmente en Inzá, no es un concepto meramente doctrinal, sino una **realidad viva y en disputa**. La coexistencia entre justicia ordinaria, justicia indígena y prácticas campesinas refleja un entramado normativo que, aunque reconocido por la Constitución y la jurisprudencia, sigue enfrentando tensiones en su implementación.

Los aportes teóricos de autores como Sousa Santos, Yrigoyen Fajardo, Tirado Acero y Stavenhagen, junto con la jurisprudencia constitucional, permiten comprender que el pluralismo jurídico constituye una condición esencial para la democracia colombiana y un horizonte ineludible para la reparación integral. Sin embargo, el caso de Inzá demuestra que la materialización de este pluralismo aún es limitada, debido a la criminalización de autoridades locales, la falta de coordinación interjurisdiccional y la persistencia de un enfoque estatal centralista.

Al mismo tiempo, la práctica comunitaria revela el **potencial transformador** del pluralismo jurídico: los cabildos indígenas, las asambleas campesinas y los círculos de palabra no solo han administrado justicia en medio de la guerra, sino que han sostenido la memoria, la espiritualidad y el tejido social. Estos sistemas jurídicos propios ofrecen lecciones valiosas sobre cómo reparar, sanar y prevenir nuevas violencias desde una perspectiva intercultural.

En consecuencia, avanzar hacia una reparación integral en Inzá y en el Cauca requiere asumir el pluralismo jurídico como principio rector, reconociendo que la justicia no puede imponerse desde arriba, sino construirse en diálogo con los territorios.

Con este marco, el **Capítulo II** se adentrará en los **liderazgos comunitarios, las formas de justicia autónoma y las prácticas de reparación simbólica** que han emergido en el Cauca, mostrando cómo los pueblos indígenas y campesinos no solo resisten, sino que proponen caminos concretos de justicia y dignidad.

## **2.2 Prácticas características o propias de la comunidad indígena**

La comunidad indígena Nasa Yuwe, asentada ancestralmente en el municipio de Inzá, departamento del Cauca, construye su existencia cotidiana desde una cosmovisión que integra el mundo espiritual, natural y humano en un entramado indivisible. Su lengua, su medicina ancestral, sus ciclos agrícolas, y su relación espiritual con el agua, la montaña y el sol configuran una ontología donde el territorio no es una propiedad, sino un ser con alma. Desde esta concepción, el territorio es sagrado y su defensa es una extensión del cuidado de la vida (Escobar, 2008; Rappaport, 2007).

El agua, por ejemplo, es considerada un "espíritu que camina", una entidad que protege, guía y equilibra los ciclos vitales. Como lo expresó un sabedor del resguardo entrevistado: *“Si el río se enferma, también se enferma el corazón del pueblo.”* Esta percepción espiritual convierte a las fuentes hídricas en espacios sagrados. Por ello, su contaminación —como ocurre con la minería ilegal— no es vista únicamente como un daño ambiental, sino como una violación profunda al tejido espiritual y cultural del pueblo Nasa. Líderes comunitarios entrevistados en este estudio señalaron que el envenenamiento de los ríos representa un atentado contra los ancestros y contra la posibilidad de curar las heridas colectivas dejadas por el conflicto armado. Esta concepción encuentra respaldo en el planteamiento de Tirado Acero y Pinilla León (2022), quienes sostienen que el agua, desde el conocimiento indígena, no solo es un recurso natural, sino un sujeto con agencia espiritual cuya afectación desestructura la vida comunitaria y simbólica.

Las prácticas ceremoniales como el *Sek Buy* (rito del agua), los recorridos de armonización, los rituales de tulpa y los encuentros en casas de pensamiento son espacios fundamentales para restaurar el equilibrio perdido tras el conflicto armado y las afectaciones al territorio. La espiritualidad Nasa se articula con la memoria y la resistencia política, pues los rituales ancestrales también son actos de reafirmación identitaria y de defensa territorial (Ramirez 2019).

El *Sek Buy*, por ejemplo, es una ceremonia de agradecimiento y limpieza espiritual del agua, considerada un ser vivo y guardiana del equilibrio comunitario. Esta práctica permite dialogar con los espíritus del agua y pedir permiso para su uso, así como sanación para quienes han sufrido.

Los recorridos de armonización son caminatas rituales por lugares sagrados —montañas, ríos, cementerios ancestrales— que buscan restaurar el equilibrio espiritual del territorio y la comunidad. Estos recorridos incluyen ofrendas, cantos y orientaciones del *The Wala* (sabedor espiritual).

La *tulpa*, por su parte, es mucho más que una fogata: es un centro espiritual y simbólico donde se comparten palabras mayores, se tramitan conflictos, se transmiten saberes y se convoca la fuerza de los ancestros. Es un espacio donde se cocina la palabra y se alimenta la memoria colectiva.

Finalmente, las casas de pensamiento (*yuwe urekwe*) son espacios de diálogo intergeneracional, político y espiritual, donde se profundiza en la visión del buen vivir, se discute el gobierno propio y se fortalecen los procesos de resistencia cultural.

Estas prácticas no solo constituyen actos simbólicos, sino mecanismos de reparación espiritual, cohesión social y reexistencia, que permiten a las comunidades indígenas rehacer su tejido vital desde su propio sistema de conocimiento.

Estas actividades no solo permiten sanar el cuerpo individual, sino que, como se ha documentado en diversos pueblos indígenas de América Latina, también cumplen un papel fundamental en la reconstrucción de la memoria colectiva y en la restauración del vínculo espiritual con el territorio (Rappaport, 2007; Sánchez Botero, 2011; Tirado Acero & Pinilla León, 2022).

En el caso particular del pueblo Nasa, estas prácticas se inscriben en una cosmovisión donde el territorio es un ser vivo que se enferma y se sana. La ceremonia del *Sek Buy*, los rituales de tulpa, los recorridos de armonización y las casas de pensamiento no son solo herramientas culturales, sino expresiones vivas de una espiritualidad que busca restablecer el equilibrio roto por la guerra, el despojo y la imposición de modelos ajenos.

Esta forma de reparación espiritual, colectiva e intergeneracional es coherente con lo que se ha denominado en la antropología jurídica como *justicia relacional* o *espiritualidad territorial*, en la que los vínculos entre personas, naturaleza y mundo invisible son inseparables y requieren cuidado permanente (CEV, 2022; Tirado Acero, 2024). En palabras de un sabedor entrevistado: “cuando se profana el agua, no solo se enferma el cuerpo, también se enmudece la memoria”.

En el marco de la Investigación Acción Participativa (IAP), se documentaron mingas comunitarias que no solo cumplían funciones agrícolas o de infraestructura, sino que eran eventos espirituales donde la palabra, el canto, el fuego y el alimento circulaban como medicina ancestral. Estas mingas, que integran trabajo físico y espiritual, son formas de reparación autónoma que el Estado no ha comprendido ni valorado debidamente (Fals Borda, 1987).

La educación comunitaria también tiene un lugar central. Las escuelas indígenas en el territorio Nasa Yuwe, bajo el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), transmiten conocimientos desde una lógica distinta, donde la sabiduría de los mayores, la observación de la naturaleza y el vínculo con el territorio son los pilares del aprendizaje. Esta pedagogía descolonizadora constituye otra forma de reparación, en tanto restituye lenguajes, saberes y dignidad histórica (ONIC, 2019; Tirado Acero, 2024).

Como señala Tirado Acero y Pinilla León (2022), en contextos de pluralismo jurídico, estas formas de expresión cultural no solo constituyen memoria, sino también eficacia simbólica. Las prácticas de justicia indígena y su entrelazamiento con lo espiritual y lo comunitario son también formas de reparación integral en sí mismas, dotadas de sentido, legitimidad y eficacia para sus propios actores. Esta justicia no replica la estructura piramidal del sistema judicial occidental, sino que circula como la palabra en el círculo de palabra: en espiral.

En el marco de los procesos comunitarios liderados por la comunidad Nasa Yuwe, la educación propia se ha constituido como una de las formas más potentes de reparación simbólica y estructural. A través del Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), las escuelas del territorio no solo enseñan contenidos académicos convencionales, sino que priorizan el aprendizaje desde la observación de la naturaleza, el diálogo con los mayores, y la relación espiritual con el territorio. Esta pedagogía no responde a la lógica hegemónica de acumulación de conocimiento, sino a una propuesta descolonizadora que restituye los saberes negados históricamente por la educación oficial (ONIC, 2019; Tirado Acero, 2024). Así, enseñar en lengua Nasa Yuwe, hablar del fogón como centro de pensamiento, o aprender a leer los ciclos del agua y la luna, no es solo un ejercicio educativo, sino un acto político de reparación cultural.

Estas formas educativas también están íntimamente conectadas con la justicia propia indígena, que no se limita a un sistema normativo, sino que implica una visión del mundo donde lo jurídico, lo espiritual y lo comunitario están entrelazados. Como afirman Tirado Acero y Pinilla León (2022), en contextos de pluralismo jurídico, las expresiones culturales —como los rituales, las asambleas o los círculos de palabra— poseen una “eficacia simbólica”, es decir, una capacidad real de producir orden, sanación y reconciliación al interior de las comunidades. Esta justicia no se impone verticalmente, como en los sistemas punitivos estatales, sino que circula en espiral, dialogando con las memorias, el dolor y la palabra viva.

A la par, en el territorio también se teje reparación desde la soberanía alimentaria. Las familias indígenas han impulsado la recuperación de semillas nativas, el cultivo de especies tradicionales y la realización de rituales de agradecimiento a la madre tierra. Estas prácticas —profundamente espirituales y políticas— desafían el modelo económico extractivista y afirman un proyecto alternativo basado en la reciprocidad, la autonomía y el equilibrio ecológico. Como señala Roa (2015), la defensa del sistema alimentario propio es una forma de resistencia frente a la desestructuración impuesta por el conflicto armado y los intereses externos. En este sentido, cultivar no es solo producir alimento: es sembrar dignidad, es sanar el territorio herido.

Estas tres dimensiones —la educación propia, la justicia en clave espiritual y la autonomía alimentaria— no deben entenderse como acciones aisladas. Juntas conforman una cotidianidad de la

reparación, donde cada gesto, cada palabra y cada siembra reconstituye el tejido roto por la guerra. Es allí donde reside la fuerza transformadora de los pueblos: en hacer de la vida diaria un ejercicio de memoria, dignidad y futuro.

La comunidad indígena ha impulsado procesos de autonomía alimentaria mediante cultivos de especies tradicionales, recuperación de semillas ancestrales y rituales de agradecimiento a la tierra. Estas prácticas están profundamente imbricadas con la identidad Nasa y constituyen mecanismos vivos de resistencia frente al modelo extractivista impuesto desde fuera. Así, la reparación implica también la defensa de su modelo económico-cultural, basado en la reciprocidad, la sostenibilidad ecológica y la espiritualidad (Roa, 2015).

Un hallazgo clave en este proceso ha sido el papel determinante del liderazgo comunitario, especialmente de las mujeres Nasa Yuwe. Estas lideresas, con sabiduría transmitida de generación en generación, han promovido espacios de sanación colectiva, tales como los círculos de palabra, los talleres de derechos humanos y las prácticas comunitarias de siembra ceremonial. Su voz ha tejido redes de cuidado, resistencia y memoria, reconfigurando el territorio como un espacio sagrado de vida, más allá del conflicto (Tirado Acero & Pinilla León, 2022).

Esta reconfiguración del territorio no es meramente simbólica, sino profundamente política. Implica disputar sus significados, reocuparlo desde lenguajes, prácticas y espiritualidades propias, y afirmar una soberanía ontológica y espiritual frente a múltiples formas de despojo (CEV, 2022; Rappaport, 2007). En medio de un contexto aún atravesado por la violencia armada, las amenazas a líderes sociales y el avance de economías ilegales, las mujeres Nasa Yuwe han asumido el cuidado del territorio como una responsabilidad colectiva con dimensión política, espiritual y ancestral.

Como lo señalan lideresas entrevistadas en el resguardo (entrevista 4, junio 2024), espacios como la *tulpa* no solo son lugares ceremoniales sino centros comunitarios de memoria y decisión. En torno al fuego sagrado se conversa, se enseña, se comparte el dolor y se sueña el porvenir. Estas prácticas han sido descritas también por Tirado Acero (2024) como “espacios de eficacia simbólica en los que se resuelve, comunica y sana colectivamente desde una ontología circular del tiempo y del conflicto”.

La espiritualidad, lejos de ser una práctica escindida, permea todo el proceso político-organizativo. Tal como lo ha señalado la ONIC (2019), la espiritualidad es el eje transversal del sistema de gobierno propio, del acompañamiento en los duelos y del funcionamiento de la justicia indígena. En el pensamiento Nasa, la muerte es tránsito y ese tránsito debe ser cuidado con rituales que restauren el equilibrio espiritual afectado por la guerra.

Durante las mingas, las mujeres tejen, siembran, curan y enseñan. Actos como preparar una sopa ritual, sembrar semillas nativas o realizar limpiezas espirituales no son actos menores, sino formas concretas de reparación enraizadas en una epistemología propia. Estas acciones fueron descritas por varias entrevistadas como “la manera de sanar sin esperar al Estado” (entrevista 2, mayo 2024), lo que se alinea con lo planteado por Fals Borda (1987) respecto al carácter reparador de las prácticas comunitarias.

Por ello, comprender estas formas de sanación exige al Estado descentrar su enfoque homogéneo, reconociendo la legitimidad de epistemologías indígenas y la fuerza política de lo espiritual. La reparación integral, en este sentido, no puede reducirse a una categoría legal: debe ser vivida como restitución del equilibrio y del sentido.

### **2.3 Prácticas características o propias de la comunidad campesina**

*En el corazón* de las prácticas comunitarias campesinas del Cauca, la soberanía alimentaria y la defensa de los bienes comunes han emergido como pilares fundamentales de resistencia frente al despojo y la violencia estructural. La tierra, más que un recurso económico, es concebida como un espacio de arraigo, memoria y dignidad colectiva, donde cada semilla sembrada representa un acto de afirmación cultural y política. En este contexto, Álvarez (2022) observa que el campesinado caucano ha desarrollado pedagogías comunitarias centradas en la soberanía alimentaria y la defensa de los bienes comunes, como una estrategia para resistir al despojo.

Estas pedagogías no se limitan a la transmisión de técnicas agrícolas, sino que integran saberes ancestrales, prácticas agroecológicas y dinámicas organizativas que fortalecen la autonomía territorial y consolidan un modelo de vida digno, en armonía con la naturaleza. Así, el acto de cultivar la tierra

se convierte en una forma de reparación simbólica y material, donde la semilla y la palabra se entrelazan como herramientas de sanación y construcción de futuro.

Las comunidades campesinas de Inzá, agrupadas en la Asociación de Campesinos de Inzá Cauca Tierra Adentro (ACIT), comparten con los pueblos indígenas una relación íntima con la tierra, aunque desde una matriz cultural distinta. El campesinado construye su identidad en la práctica cotidiana de la agricultura, el cuidado del entorno, la autogestión solidaria y la transmisión oral de conocimientos. Su visión del territorio también es profundamente simbólica: no es solo un medio de producción, sino un legado familiar, un espacio de arraigo y una fuente de dignidad (Leff, 2004; Álvarez, 2022).

Las prácticas como la siembra de pancoger, la conservación de semillas criollas, la cría menor y la medicina de plantas han sido pilares de resistencia en medio del abandono estatal y la violencia. A través de ferias de trueque, festivales del maíz y mingas interveredales, el campesinado ha mantenido viva una cultura de autosuficiencia y apoyo mutuo. Estas prácticas no solo han garantizado la seguridad alimentaria, sino que han servido como espacios de reunión, deliberación y resistencia frente al desarraigo (González, 2018).

Más allá de los efectos devastadores del conflicto armado —como el desplazamiento, la estigmatización o la violencia selectiva—, las comunidades campesinas de Inzá han desarrollado formas organizativas y prácticas cotidianas profundamente enraizadas en el cuidado de la vida, la tierra y la colectividad. Estas prácticas no pueden ser entendidas solo como estrategias de subsistencia, sino como expresiones de una cosmovisión campesina que reivindica el territorio no como mercancía, sino como lugar de arraigo y vida digna (CEV, 2022).

La Asociación de Campesinos de Inzá, Cauca, Tierra Adentro (ACIT), nacida en contextos de exclusión histórica y abandono estatal, ha promovido procesos de fortalecimiento organizativo que articulan economía campesina, justicia comunitaria y educación popular. Las mingas agroecológicas, por ejemplo, permiten no solo sembrar alimentos, sino también sembrar confianza, memoria y compromiso colectivo. En palabras de un líder entrevistado (entrevista 6, junio 2024): *“La minga no es solo trabajo, es donde se conversa y se construye el futuro juntos, con la palabra y la semilla”*.

En respuesta a la destrucción ambiental causada por la minería ilegal y el monocultivo, las comunidades campesinas han impulsado acciones de reforestación con especies nativas, protección de microcuencas y recuperación de semillas criollas. Estos procesos —en los que la espiritualidad campesina también tiene lugar, aunque no siempre bajo formas ritualizadas— constituyen ejercicios de reparación ecológica y cultural que confrontan la lógica extractivista y tecnocrática del desarrollo impuesto (Roa, 2015).

A través de escuelas de liderazgo rural, circuitos de comercialización justa y encuentros interveredales, la ACIT ha construido un modelo de desarrollo alternativo, basado en el cuidado mutuo, la soberanía alimentaria y la autodeterminación territorial. Estas prácticas se configuran como formas concretas de reparación comunitaria desde abajo, que responden no solo a las heridas de la guerra, sino también a las múltiples violencias estructurales que históricamente han afectado al campesinado.

Como señala Molano (2015), la resistencia campesina en el Cauca no ha sido solo una respuesta al conflicto armado, sino una apuesta ética y política por habitar la tierra en dignidad. Esta apuesta se teje día a día en las huertas, en las cocinas colectivas, en las asambleas veredales y en la persistencia por educar a las nuevas generaciones en el valor de la tierra, la palabra y la comunidad.

Desde esta perspectiva, la reparación integral debe contemplar la restitución de la vocación agrícola de las tierras, la formalización de la propiedad campesina, el fortalecimiento de las infraestructuras educativas y de salud rurales, y el reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos colectivos. Esto implica también un diálogo intercultural con los pueblos indígenas, reconociendo sus diferencias pero también sus luchas compartidas por el agua, la tierra y la vida digna (Molina, 2021).

En este contexto, el liderazgo comunitario campesino ha emergido como un factor determinante en los procesos de recuperación postconflicto. Las mujeres, en especial, han desempeñado roles vitales como cuidadoras del territorio, transmisoras de saberes, promotoras de derechos y articuladoras de redes solidarias. En palabras de una lideresa campesina entrevistada: “La tierra la curamos con trabajo, pero también con palabra y con música”. Esta dimensión simbólica, profundamente arraigada en la cultura rural, ha sido históricamente invisibilizada por las políticas estatales de reparación, que han privilegiado lo material y administrativo sobre lo espiritual, comunitario y territorial (CEV, 2022).

Esa cura mediante el trabajo no se reduce a la labranza o a la producción agrícola; implica también la construcción de comunidad, la restauración de vínculos intergeneracionales, la evocación de la memoria histórica y la celebración de la vida. La palabra pronunciada en asambleas, encuentros veredales o círculos de reflexión es vehículo de sanación, una forma de nombrar el dolor, resignificarlo y convertirlo en fuerza organizativa. La música, por su parte, entonada en guitarras campesinas o en coros colectivos durante las mingas, es testimonio sonoro de una resistencia que canta mientras trabaja, que encuentra en el ritmo y la melodía una manera de seguir habitando el territorio con dignidad.

Estas expresiones culturales no son meros elementos decorativos del paisaje rural; constituyen prácticas de elaboración simbólica del dolor y de reconstrucción del sentido colectivo. En palabras de Rappaport (2007), el canto, el relato, el humor y la poesía en contextos campesinos no solo evocan el pasado, sino que configuran formas de acción política y de afirmación identitaria. El canto que rememora a los desaparecidos, el poema que se recita en medio del cafetal o el chiste que alivia la pena del destierro son formas de reparación simbólica, entendidas como estrategias comunitarias para resignificar el trauma y resistir a su silenciamiento. En este sentido, las prácticas campesinas permiten la emergencia del sujeto político campesino, no como víctima pasiva, sino como agente activo de su memoria, su dignidad y su porvenir.

A lo largo de la investigación se identificaron vacíos persistentes de presencia estatal en las veredas del municipio de Inzá, tanto en infraestructura como en servicios sociales, atención psicosocial o institucionalidad en justicia y seguridad. Esta ausencia no ha sido meramente administrativa, sino estructural, y ha sido vivida por las comunidades como abandono. Frente a ello, han surgido formas propias de sostener la vida colectiva.

En este contexto, las redes solidarias locales han jugado un papel fundamental. Los comités de mujeres se han organizado para la defensa de los derechos, el acompañamiento a víctimas y la transmisión intergeneracional de saberes; las cooperativas agrícolas han permitido la comercialización justa y la soberanía alimentaria, resistiendo a los embates del mercado y al despojo territorial; y las emisoras comunitarias se han consolidado como espacios de comunicación alternativa, educación y construcción

de memoria viva. Estas estructuras no son marginales, sino núcleos vitales de organización cotidiana, desde donde se sostiene el tejido social y se ejercen formas de justicia comunitaria.

Desde estas plataformas, se denuncia la violencia, se gestan propuestas de vida digna y se cultivan sueños colectivos. Por tanto, cualquier intento serio de reparación integral debe partir del reconocimiento y fortalecimiento de estas formas propias de organización, pues constituyen la columna vertebral del ejercicio de la ciudadanía rural, la resistencia no armada y la sanación colectiva (Tirado Acero & Pinilla León, 2022).

La ACIT, como organización campesina, ha entendido que el ejercicio político del campesinado no se limita a lo electoral. Sus prácticas de participación están ancladas en la tierra: cultivar es resistir, sembrar es proyectar futuro. A través de sus escuelas de liderazgo, los jóvenes aprenden no solo de leyes, sino también de siembra, de historia local, de cocina tradicional. Esta pedagogía desde el territorio constituye una forma de descolonización del saber y un acto reparador en sí mismo. Como señala Arias-Gaviria (2021), la educación rural campesina no puede desvincularse de los saberes territoriales, ya que estos constituyen una forma legítima de conocimiento situada que ha sido históricamente invisibilizada. En este sentido, la pedagogía campesina no solo transmite conocimientos prácticos, sino que reconstruye identidades y vínculos comunitarios. Además, estas formas educativas, profundamente vinculadas al contexto socioterritorial, también pueden leerse como expresiones de reparación simbólica, pues permiten sanar colectivamente el daño causado por la violencia y el desplazamiento (Sierra León, 2021). En este sentido, la formación política desde la tierra puede comprenderse también como una forma de reparación simbólica y de afirmación identitaria.

La espiritualidad campesina, aunque distinta a la indígena, también está tejida con la tierra y con los ciclos de la naturaleza. Las fiestas patronales, las oraciones al sembrar, los altares familiares para pedir lluvias, son formas de diálogo con lo sagrado. La reparación entonces pasa también por permitir que estas expresiones tengan lugar, sean respetadas, y no sean vistas como supersticiones, sino como parte del universo simbólico campesino. La tierra no solo se habita: se honra.

Así, la comunidad campesina de Inzá ha tejido una práctica reparadora desde lo cotidiano, donde el trabajo agrícola, las mingas de reforestación, las escuelas rurales y los rituales de memoria forman

parte de una misma lógica reparadora. Por ejemplo, como relataron mujeres líderes entrevistadas en esta investigación, el canto y la palabra curativa son esenciales en los encuentros comunitarios, no solo para expresar el dolor, sino para resignificarlo colectivamente. Estas experiencias coinciden con lo planteado por la Comisión de la Verdad (2022) y por Jimeno (2006), al señalar que la reparación no puede entenderse solo en términos de compensación o restitución material, sino como una reconstrucción del tejido simbólico, afectivo y espiritual roto por la violencia.

La comunidad campesina de Inzá ha desarrollado una cosmovisión reparadora que combina el trabajo con la memoria, la palabra con la siembra, y la espiritualidad con la resistencia. Esta forma de vivir la reparación no responde a las lógicas técnicas de las instituciones, sino a una comprensión más profunda del territorio como espacio sagrado y de la vida comunitaria como base de la justicia.

Las **escuelas de liderazgo rural** impulsadas por la ACIT han sido espacios de formación integral en los que se articula el conocimiento jurídico con los saberes campesinos: la historia local, la cocina tradicional, el cuidado del agua, la producción agroecológica y la defensa del territorio. Estas escuelas son espacios de politización afectiva y de reconstrucción del tejido social. Allí, jóvenes y adultos se forman no solo como sujetos de derechos, sino como guardianes de la memoria de sus comunidades (Roa, 2015).

Las **mingas de reforestación y cuidado de nacederos**, desarrolladas por diversas veredas, constituyen actos de reparación ecológica y espiritual. No se trata únicamente de recuperar árboles o fuentes hídricas, sino de restaurar la relación armónica con la naturaleza como principio ético y cultural. En muchas de estas actividades, se encienden fogones comunales, se comparten alimentos y se cantan historias de los mayores: allí se teje comunidad y se reconstruye la esperanza, como lo documenta la CEV (2022).

Además, las **emisoras comunitarias**, los **comités de mujeres** y las **cooperativas agrícolas** han operado como plataformas de resistencia cultural. El canto que rememora a los desaparecidos, el poema que se recita en medio del cafetal o el chiste que alivia el destierro son prácticas cotidianas que cumplen una función reparadora. Estas expresiones, como señala Rappaport (2007), son formas de subjetivación

política: el campesinado no se reconoce como víctima pasiva, sino como agente activo que nombra, transforma y reinventa su historia.

En este marco, la reparación integral, desde la mirada campesina, no puede ser impuesta ni medida únicamente por indicadores técnicos. Debe surgir de la vida misma, de las formas en que las comunidades organizan el dolor, reinventan el futuro y celebran la vida a pesar de las pérdidas. Como lo señala Jimeno (2020), la reparación en contextos rurales debe considerar las tramas relacionales, los afectos, las memorias compartidas y los rituales como elementos constitutivos del proceso.

Solo en la escucha atenta a estas prácticas, y en el reconocimiento de su valor simbólico y político, el Estado podrá comenzar a construir verdaderos procesos de reparación integral que respondan a la complejidad de los daños sufridos. Sin este reconocimiento, cualquier intento institucional corre el riesgo de convertirse en una reparación mutilada, ajena, e incluso revictimizante, como lo han advertido la CEV (2022) y la Corte Constitucional (Sentencia T-025 de 2004).

#### **2.4 Lugares comunes en la reparación intercultural**

Aunque indígenas y campesinos poseen historias, cosmovisiones y trayectorias organizativas distintas, en Inzá han ido tejiendo una convergencia práctica y espiritual que les permite articular procesos de reparación comunitaria desde sus propias voces. Esta articulación no surge de la homogeneización cultural, sino del reconocimiento mutuo como pueblos afectados por un conflicto estructural que ha violado no solo derechos individuales, sino formas de vida, memorias territoriales y espiritualidades.

Ambas comunidades entienden el agua como entidad sagrada y derecho colectivo. En las mingas por la defensa del río Negro o las movilizaciones contra proyectos extractivos, se ha hecho evidente que tanto campesinos como indígenas comprenden el agua como origen de vida y espacio de encuentro espiritual. Tal como recoge el informe No es un mal menor (CEV, 2022), los pueblos étnicos no solo resisten el despojo, sino que crean alianzas basadas en el respeto a los saberes propios y el cuidado del territorio.

Estas prácticas compartidas se materializan en mingas conjuntas, círculos de palabra intercomunitarios y espacios educativos comunitarios. En los encuentros organizados por ACIT y los cabildos del

resguardo Nasa, se han gestado procesos de pedagogía popular donde el territorio no es solo espacio físico, sino lugar de memoria y proyección. Como señala Roa (2015), la pedagogía desde el territorio se convierte en un instrumento de descolonización del saber, y en contexto de posconflicto, en una herramienta viva de reparación.

Como advierte González Torres (2021), estas prácticas no solo responden a una necesidad de reparación emocional, sino que también constituyen ejercicios de reapropiación política del territorio.

La espiritualidad también opera como eje articulador. En los rituales campesinos de sanación con plantas tradicionales y en las ceremonias Nasa alrededor del fuego de la tulpá, el dolor compartido se transforma en palabra, en canto y en siembra. Estas formas de reparación simbólica no figuran en los formatos institucionales, pero son fundamentales para restablecer vínculos sociales, como bien advierte Tirado Acero & Pachón Montañez (2023), al proponer una justicia de espiralidad donde lo jurídico, lo simbólico y lo espiritual se entrelacen.

La huerta comunitaria, por ejemplo, aparece como lugar común donde confluyen el saber ancestral indígena sobre la papa nativa, con la tradición campesina del cultivo del maíz criollo. Allí no solo se cultivan alimentos: se cultivan relatos, se transmiten lenguas, se reconstruyen afectos. Esta forma de articulación ha sido documentada por el CNMH (2018), que advierte que los espacios compartidos permiten transitar del duelo a la acción política colectiva.

Desde este horizonte, es posible afirmar que la reparación intercultural no es un programa ni un indicador, sino una práctica viva que emerge de la resistencia cotidiana. Las comunidades no esperan pasivamente que el Estado las repare, sino que construyen sus propios caminos de sanación, reencuentro y futuro. En este sentido, como plantea Jimeno (2020), la justicia desde los territorios implica reconfigurar el papel del Estado: de ejecutor técnico a facilitador respetuoso de procesos autónomos.

De acuerdo con Vargas (2019), el impacto del conflicto armado en el Cauca ha reconfigurado no solo el tejido económico y social, sino también los sistemas de gobernanza local, debilitando los liderazgos comunitarios tradicionales.

En suma, las comunidades indígena Nasa Yuwe y campesina de Inzá han construido, desde sus particularidades y saberes, prácticas de reparación que desbordan los marcos institucionales del Estado. Estas formas de sanación no son homogéneas, ni tampoco subordinadas a las lógicas estatales, sino profundamente enraizadas en la espiritualidad, la memoria, el trabajo comunitario y la dignidad. La espiritualidad indígena y la cultura rural se entretajan para restaurar el tejido roto por la guerra. A través de mingas, escuelas de liderazgo, rituales, huertas y círculos de palabra, los pueblos de Inzá reclaman su derecho a una reparación que los escuche, los respete y los reconozca como actores políticos y espirituales. Este entramado de resistencias y saberes sentará las bases para analizar, en el siguiente capítulo, las tensiones y vacíos entre estas formas de reparación y lo establecido en el marco normativo estatal.

### **CAPÍTULO III. Caminos de reparación integral en el Cauca: cercanías y lejanías entre las perspectivas de reparación de las comunidades y el derecho a la reparación integral normativamente establecido**

El presente capítulo se orienta a identificar y analizar los caminos de reparación integral que han emergido en el Cauca, con énfasis en el municipio de Inzá. A diferencia de los capítulos anteriores, que se centraron en el diagnóstico del conflicto (Capítulo I) y en el marco del pluralismo jurídico como fundamento teórico (Capítulo II), este apartado busca mostrar cómo las comunidades han enfrentado los daños sufridos y qué propuestas de reparación han formulado desde sus propias cosmovisiones.

La reparación integral, en este contexto, no puede reducirse a una compensación económica ni a un trámite administrativo. Como lo sostienen la Corte Constitucional en la Sentencia T-025 de 2004 y la Comisión de la Verdad (2022), reparar implica reconstruir proyectos de vida colectivos, sanar el vínculo con el territorio y restablecer la confianza entre comunidades e instituciones. Por ello, el análisis se centra tanto en los daños ocasionados por la guerra como en las respuestas comunitarias y en las limitaciones de las políticas estatales.

Este capítulo se estructura en cuatro ejes principales: (i) la caracterización de los daños sufridos en la memoria, el territorio y la espiritualidad de las comunidades; (ii) las respuestas autónomas de reparación lideradas por pueblos indígenas y campesinos; (iii) las limitaciones de la reparación estatal en términos de pertinencia cultural y efectividad; y (iv) las propuestas de una reparación integral intercultural que articule justicia propia, justicia ordinaria y prácticas comunitarias.

De este modo, se busca dar continuidad al hilo conductor de la investigación: del diagnóstico del conflicto a la construcción de alternativas de justicia y reparación con pertinencia territorial.

#### **Daños sufridos: memoria, territorio y espiritualidad**

Los daños ocasionados por el conflicto armado en Inzá y en el Cauca trascienden las categorías materiales de pérdida de bienes o afectación física. Se trata de daños multidimensionales, que afectan la memoria histórica, la relación espiritual con el territorio y las prácticas culturales que sostienen la identidad de los pueblos.

### **Daños a la memoria colectiva**

El conflicto dejó una huella profunda en la memoria de las comunidades. Los asesinatos selectivos de líderes, las masacres y los desplazamientos generaron silencios impuestos y miedo a transmitir el recuerdo de lo ocurrido. Muchas familias prefirieron callar, por temor a represalias o por dolor, lo que produjo rupturas en la transmisión intergeneracional de la memoria.

Un campesino de Inzá relató:

“Cuando mataron a mi hermano, nadie quería hablar. Los niños crecieron sin saber la historia, porque hablar era peligroso. El silencio fue otra forma de violencia” (Entrevista, Inzá, 2024).

Este silencio forzado se tradujo en una pérdida de relatos comunitarios, canciones tradicionales y testimonios orales que, en condiciones de paz, habrían nutrido la identidad colectiva. La reparación, en este sentido, debe considerar la recuperación de la memoria histórica como un derecho de las víctimas y una condición para la no repetición.

### **Daños al territorio**

El territorio, entendido no solo como espacio físico sino como sujeto de vida y de derecho (CEV, 2022), fue uno de los principales afectados por la guerra. La ocupación militar, los desplazamientos forzados y la expansión de economías extractivas produjeron una ruptura en la relación espiritual y productiva de las comunidades con su tierra.

En Inzá, los desplazamientos provocaron la pérdida de parcelas cultivadas durante generaciones. Los paramilitares y grupos armados se apropiaron de corredores estratégicos, impidiendo la libre movilidad entre veredas. Al mismo tiempo, la imposición de cultivos ilícitos alteró el equilibrio agrícola,

desplazando la siembra de maíz, frijol y café que constituían la base de la seguridad alimentaria campesina.

Un mayor Nasa expresó:

“La tierra no es mercancía, es madre. Cuando nos sacan de ella, no solo perdemos un bien: nos arrancan la vida misma” (Entrevista, resguardo Nasa, 2024).

La afectación territorial también incluyó la contaminación de ríos y la profanación de sitios sagrados, prácticas que interrumpieron la posibilidad de realizar rituales y ceremonias. Estos daños, invisibilizados en la lógica estatal, son centrales en la cosmovisión indígena, donde el territorio es inseparable de la identidad y de la espiritualidad.

### **Daños a la espiritualidad y a las prácticas culturales**

La violencia armada atentó contra la espiritualidad de las comunidades, debilitando las prácticas que garantizan la continuidad de la vida colectiva. En el caso Nasa, la interrupción de rituales como el Sek Buy (rito del agua) o el uso de la tulpá como espacio de diálogo comunitario significó una herida en la dimensión espiritual.

Una sabedora de Inzá lo expresó de manera contundente:

“Cuando no podemos hacer nuestros rituales, se enferma el pueblo. La guerra no solo mató personas, también rompió el equilibrio con la naturaleza” (Entrevista, Inzá, 2024).

En las comunidades campesinas, la pérdida de fiestas patronales, la imposición del miedo en los encuentros comunitarios y la destrucción de cosechas tradicionales representaron una afectación simbólica que va más allá de lo económico: fue un ataque a la vida cultural y espiritual que sostiene la cohesión social.

Los daños sufridos en el Cauca y en Inzá no pueden entenderse únicamente como pérdidas materiales o violaciones individuales de derechos humanos. Se trata de daños estructurales y colectivos, que

afectan la memoria histórica, la relación espiritual con el territorio y las prácticas culturales de los pueblos indígenas y campesinos. Reconocer estas dimensiones es un paso indispensable para avanzar hacia procesos de reparación integral con pertinencia intercultural.

### **3.1 Respuestas comunitarias de reparación autónoma**

Frente a los múltiples daños ocasionados por el conflicto armado, las comunidades indígenas y campesinas de Inzá no se limitaron a esperar medidas estatales de reparación. Por el contrario, desplegaron estrategias autónomas de resistencia, memoria y sanación, que no solo buscaron mitigar el dolor, sino también reconstruir la vida colectiva y reafirmar la identidad cultural. Estas respuestas constituyen formas de reparación desde abajo, que, aunque no siempre reconocidas por el Estado, han sido fundamentales para la pervivencia comunitaria.

#### **Ritualidad y espiritualidad Nasa**

La espiritualidad del pueblo Nasa ha sido uno de los pilares más importantes en los procesos de reparación autónoma. Ante la profanación de sitios sagrados y la interrupción de rituales, los mayores y mayores impulsaron la recuperación de ceremonias como el Sek Buy (rito del agua), la tulpa como espacio de palabra y las mingas espirituales.

Estos rituales cumplen una doble función: por un lado, permiten la sanación individual y colectiva frente al trauma de la guerra; por otro, refuerzan el vínculo con el territorio, recordando que la tierra no es un objeto de explotación, sino un ser vivo con el que se mantiene una relación de reciprocidad.

Un testimonio recogido en el resguardo Nasa de Inzá señala:

“La guerra rompió nuestro equilibrio, pero con el Sek Buy hemos vuelto a encontrarnos con el agua, con la montaña y con la palabra. Es ahí donde sentimos que seguimos siendo pueblo” (Entrevista, Inzá, 2024).

Estos actos espirituales, invisibles para la lógica estatal, representan formas profundas de reparación simbólica, al restaurar la confianza, el tejido social y la relación con la naturaleza.

## **Memoria campesina y pedagogías comunitarias**

El campesinado de Inzá también ha desarrollado prácticas propias de reparación. La Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro (ACIT) ha promovido mingas de reconstrucción de viviendas, huertas comunitarias, ferias de semillas y escuelas de liderazgo juvenil. Estas iniciativas buscan contrarrestar la atomización provocada por la guerra y recuperar las formas de solidaridad que históricamente han sostenido a la comunidad.

Un ejemplo significativo son las escuelas campesinas de memoria, donde niños y jóvenes escuchan relatos de mayores sobre las historias de lucha, resistencia y arraigo en la tierra. Estas pedagogías populares buscan garantizar la transmisión intergeneracional de la memoria, evitando que el silencio impuesto por la violencia se convierta en olvido.

Una lideresa campesina relató:

“Nos dimos cuenta de que si no contábamos nuestra historia, otros la iban a borrar. Por eso enseñamos a los niños a sembrar, a cantar y a recordar a nuestros muertos” (Entrevista, Inzá, 2024).

Estas prácticas, aunque no están registradas en programas oficiales de reparación, representan una forma efectiva de reconstrucción simbólica y cultural, en tanto reafirman la identidad campesina y su vínculo con el territorio.

## **Liderazgo femenino en la reconstrucción del tejido social**

Las mujeres han desempeñado un papel crucial en los procesos de reparación autónoma. Como cuidadoras de la memoria y portadoras de la palabra, han asumido responsabilidades en la mediación de conflictos, la defensa de la tierra y la recuperación de prácticas espirituales.

En el caso Nasa, las mujeres han liderado mingas espirituales y han revitalizado rituales de sanación que habían sido interrumpidos por la violencia. En el ámbito campesino, han promovido huertas agroecológicas y colectivos de mujeres que combinan la producción de alimentos con la construcción de espacios de memoria.

Una lideresa indígena de Inzá afirmó:

“Las mujeres somos las que sembramos la vida después de la guerra. No solo cultivamos la tierra, también cultivamos la memoria” (Entrevista, Inzá, 2024).

Este liderazgo femenino no solo ha contribuido a la reparación simbólica, sino que ha transformado los roles de género, posicionando a las mujeres como actores centrales en la defensa de derechos y en la reconstrucción del tejido comunitario.

### **La palabra como reparación**

Tanto en las comunidades Nasa como en las campesinas, la palabra ha sido un instrumento fundamental de reparación. Los círculos de palabra, los relatos en la tupa y las asambleas campesinas se convierten en espacios de catarsis, reconocimiento y dignificación de las víctimas. En ellos se reconoce el dolor, se comparten testimonios y se construye colectivamente la verdad.

Estas prácticas demuestran que la reparación no se limita a actos materiales, sino que implica procesos de reconocimiento simbólico que devuelven dignidad a las víctimas y refuerzan la cohesión comunitaria.

Las respuestas comunitarias de reparación en Inzá muestran que los pueblos indígenas y campesinos han construido estrategias autónomas de resiliencia que trascienden la lógica estatal. La ritualidad Nasa, las pedagogías campesinas, el liderazgo femenino y el poder de la palabra constituyen formas de reparación que, aunque invisibilizadas por las instituciones, han sido determinantes para la pervivencia de las comunidades.

### **Limitaciones de la reparación estatal**

Si bien el Estado colombiano ha desarrollado un marco normativo robusto en materia de reparación integral —expresado principalmente en la Ley 1448 de 2011 y en decisiones de la Corte Constitucional—, la experiencia de Inzá y del Cauca en general muestra que la implementación de estas medidas presenta **graves limitaciones**. Dichas falencias se relacionan con la falta de pertinencia

cultural, la débil presencia institucional y la reproducción de dinámicas burocráticas que terminan por revictimizar a quienes buscan acceder a la reparación.

### **Falta de pertinencia cultural**

Una de las principales críticas que realizan las comunidades indígenas y campesinas es que los programas estatales de reparación suelen tener un **enfoque homogéneo y urbano**, desconectado de las cosmovisiones locales. Por ejemplo, mientras la Ley de Víctimas reconoce medidas de reparación simbólica, en la práctica estas se han reducido a actos conmemorativos formales o a la entrega de placas, sin incorporar las prácticas espirituales y comunitarias que para los pueblos Nasa y campesinos son esenciales.

Como lo señala la Comisión de la Verdad (2022), esta falta de pertinencia cultural genera una distancia entre la política pública y las expectativas comunitarias, debilitando la legitimidad de los procesos de reparación. En Inzá, líderes Nasa han manifestado que *“la reparación no puede ser un papel ni un dinero, sino el regreso al equilibrio con la Madre Tierra”* (Entrevista, Inzá, 2024).

### **Brecha entre norma y realidad**

Aunque la jurisprudencia constitucional ha insistido en la necesidad de una reparación integral y transformadora (Sentencias T-025 de 2004 y C-370 de 2006), en la práctica los avances han sido limitados. En Inzá, muchas víctimas inscritas en el Registro Único de Víctimas (RUV) no han recibido medidas efectivas de restitución de tierras ni acompañamiento psicosocial.

Los trámites prolongados, la falta de recursos y la inseguridad en los territorios hacen que las víctimas perciban la reparación como una **promesa incumplida**. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, 2024) ha documentado que las comunidades indígenas han esperado durante años la implementación de medidas ordenadas en sentencias, sin que estas se materialicen en acciones concretas.

### **Revictimización burocrática**

Otra limitación recurrente es la **revictimización derivada de la burocracia estatal**. Los procedimientos de inscripción en el RUV, la exigencia de múltiples documentos y la centralización de las oficinas de atención generan obstáculos que desgastan a las víctimas.

Una lideresa campesina de Inzá lo expresó de la siguiente manera:

*“Para reclamar una reparación hay que viajar hasta Popayán, llenar papeles, esperar meses o años, y al final nos dicen que no hay presupuesto. Eso no repara: eso cansa y duele otra vez”* (Entrevista, Inzá, 2024).

Estas dinámicas burocráticas no solo retrasan el acceso a las medidas, sino que profundizan la desconfianza histórica de las comunidades hacia el Estado.

### **Inseguridad y persistencia del conflicto**

Finalmente, la persistencia de actores armados ilegales en el Cauca constituye un obstáculo estructural para la reparación. Indepaz (2025) ha advertido que los asesinatos de líderes sociales y el reclutamiento de menores continúan en municipios como Inzá, lo que impide la implementación de proyectos de restitución y el retorno seguro de familias desplazadas.

Sin garantías de seguridad, cualquier medida de reparación resulta frágil. La Comisión de la Verdad (2022) ha insistido en que la reparación integral no puede desvincularse de las garantías de no repetición, lo que exige dismantelar las estructuras armadas y proteger efectivamente a los líderes comunitarios.

Las limitaciones de la reparación estatal en Inzá se resumen en tres grandes problemas: la falta de pertinencia cultural, la brecha entre norma y realidad y la revictimización burocrática, todo ello agravado por la persistencia de la violencia armada. Estos factores explican por qué las comunidades indígenas y campesinas han optado por fortalecer sus propias formas de reparación autónoma, aunque sin renunciar a exigir al Estado su responsabilidad histórica.

### **Hacia una reparación integral intercultural**

El análisis de los daños sufridos, las respuestas comunitarias y las limitaciones de la reparación estatal permite afirmar que el reto central en el Cauca es avanzar hacia un modelo de **reparación integral intercultural**. Esto implica reconocer que la justicia y la reparación no pueden imponerse desde un paradigma homogéneo, sino que deben construirse en diálogo entre el derecho estatal, los sistemas jurídicos indígenas y las prácticas comunitarias campesinas.

### **Incorporar la justicia propia en las medidas estatales**

La Constitución de 1991 y la jurisprudencia de la Corte Constitucional han reconocido la validez de la jurisdicción especial indígena (artículo 246; Sentencia T-129 de 2011). Sin embargo, este reconocimiento rara vez se ha traducido en la incorporación de la justicia propia en los programas estatales de reparación.

En el caso de Inzá, los cabildos Nasa han adelantado procesos de sanción, reconciliación y sanación espiritual que podrían ser articulados con las medidas de la Ley 1448 de 2011. Una política intercultural de reparación debería reconocer oficialmente estas prácticas, garantizar recursos para su fortalecimiento y establecer mecanismos de coordinación entre autoridades indígenas y entidades estatales.

### **Diálogo de saberes para la reparación**

La reparación integral requiere un **diálogo de saberes** entre la academia, el Estado y las comunidades. Este diálogo no debe reducirse a la consulta formal, sino convertirse en un proceso genuino de co-creación de políticas públicas. Como lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2002), el pluralismo jurídico desde abajo implica que los conocimientos locales tengan el mismo valor que el conocimiento jurídico oficial.

En Inzá, este diálogo puede incluir la integración de prácticas como las mingas espirituales, los círculos de palabra y las huertas comunitarias como medidas de reparación colectiva, al mismo nivel que las indemnizaciones o programas de restitución de tierras.

### **El territorio como sujeto de reparación**

Una de las propuestas más innovadoras de las comunidades del Cauca es reconocer el **territorio como sujeto de reparación**. Esto significa que no solo las personas deben ser reparadas, sino también los ríos, montañas y sitios sagrados que fueron afectados por la guerra.

La Comisión de la Verdad (2022) documentó que para los pueblos indígenas, la violencia contra el territorio equivale a una herida espiritual. En Inzá, líderes Nasa han señalado que “*cuando se contamina el río, se enferma también la comunidad*” (Entrevista, 2024). Por ello, una reparación intercultural debe incluir acciones de restauración ambiental, protección de sitios sagrados y fortalecimiento de la soberanía alimentaria.

### **Reparación transformadora y no repetición**

Finalmente, la reparación integral intercultural debe ser **transformadora**, es decir, no limitarse a restaurar el statu quo previo al conflicto, sino modificar las condiciones estructurales que dieron lugar a la violencia. Esto implica:

- Fortalecer la autonomía de los cabildos y organizaciones campesinas.
- Garantizar la seguridad de líderes y lideresas sociales.
- Superar las brechas de acceso a educación, salud y participación política en el Cauca.

Solo de esta manera la reparación se convierte en una garantía de **no repetición**, articulando justicia, memoria y construcción de paz territorial.

Hacia el futuro, la reparación en el Cauca debe concebirse como un proceso intercultural y transformador, que reconozca la justicia propia indígena, incorpore las prácticas campesinas y asuma el territorio como sujeto de derechos. Este enfoque no solo responde a las demandas de las comunidades, sino que también materializa el mandato constitucional de pluralismo jurídico y el derecho internacional de los pueblos indígenas.

La reflexión desarrollada en este inicio del Capítulo III ha permitido mostrar que los caminos de reparación integral en el Cauca no pueden entenderse sin reconocer la profundidad de los daños sufridos, la fuerza de las respuestas comunitarias y las limitaciones estructurales de la reparación estatal. Este marco inicial sienta las bases para comprender que la reparación no es un asunto meramente administrativo, sino un proceso cultural, espiritual y político que exige un enfoque pluralista e intercultural.

Habiendo expuesto esta mirada panorámica, el análisis se adentra ahora en las concepciones legales y jurídicas que se disputan en el territorio, es decir, en la tensión entre el derecho estatal y el derecho propio. Esta discusión resulta fundamental porque evidencia cómo las categorías jurídicas oficiales no siempre logran captar la complejidad de las prácticas comunitarias, mientras que los sistemas normativos indígenas y campesinos ofrecen respuestas más cercanas a las necesidades locales.

Así, la sección que sigue —3.1.1 Concepciones legales, jurídicas: derecho estatal vs. derecho propio— permitirá explorar en detalle cómo se configuran y se confrontan estos órdenes normativos, mostrando las coincidencias, tensiones y posibles puentes de articulación. Este tránsito es necesario para avanzar hacia un modelo de reparación que no imponga un único marco legal, sino que dialogue con la pluralidad de sistemas de justicia presentes en Inzá y en el Cauca.

### ***3.1.1 Concepciones legales, jurídicas: derecho estatal vs derecho propio***

El marco jurídico colombiano, especialmente desde la promulgación de la Ley 1448 de 2011, conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, ha tratado de estructurar una respuesta institucional al daño ocasionado por el conflicto armado. Esta ley reconoce a las víctimas como titulares de derechos y establece medidas para su atención, asistencia, reparación y restitución. Desde esta perspectiva estatal, la reparación integral se configura como un conjunto de acciones orientadas a restablecer los derechos vulnerados, tales como la indemnización, la restitución, la rehabilitación, la satisfacción y las garantías de no repetición (Congreso de Colombia, 2011).

Sin embargo, estas concepciones legales y normativas contrastan significativamente con las formas propias de entender el derecho y la justicia en comunidades como los Nasa Yuwe y los campesinos del

Cauca. Para el pueblo Nasa, el derecho no es un conjunto de normas abstractas, sino una práctica viva, enraizada en el territorio, guiada por principios espirituales, comunitarios y ancestrales. Su sistema jurídico propio parte del equilibrio, la armonía y la palabra, y se manifiesta en prácticas como el *sek buy*, los círculos de palabra y las mingas de armonización. En este sentido, la justicia se despliega como una espiral, donde lo espiritual, lo simbólico y lo comunitario se entrelazan (Tirado Acero & Pinilla León, 2022).

Este ordenamiento no es una simple contraposición al derecho estatal, sino una forma distinta de concebir la normatividad. Mientras el derecho occidental se estructura jerárquicamente, con normas rígidas e instituciones centralizadas, el derecho indígena se organiza desde la oralidad, la experiencia acumulada, el consenso y el respeto por los mayores y la naturaleza. El “pensamiento de la espiralidad”, como lo describen Misael Tirado y Valeria Pachón (2023), no sólo es una forma de pensar la justicia, sino de vivirla. Es una estructura que no fragmenta, sino que integra: lo espiritual con lo material, lo ancestral con lo presente, el individuo con la comunidad.

En el caso de las comunidades campesinas del Cauca, el derecho también es comprendido desde una óptica distinta a la institucional. Para estas comunidades, el derecho está profundamente ligado a la tierra, al territorio como espacio de vida y sustento, y a la historia de lucha por su defensa. El derecho campesino no se codifica, se ejerce. Es práctico, basado en la experiencia y los acuerdos comunales. Su expresión está en las asambleas, en la palabra dialogada, en la resolución pacífica de los conflictos y en el respeto por la dignidad del otro (Molina, 2021).

Desde estas perspectivas, el derecho propio indígena y el derecho campesino no se posicionan como alternativos únicamente, sino como paradigmas completos que cuestionan la unicidad del derecho estatal. Esta tensión es evidente en la aplicación de políticas de reparación que desconocen las formas locales de justicia, y que frecuentemente desarticulan el tejido social y cultural bajo el argumento de una legalidad homogénea.

El diálogo entre estos sistemas jurídicos exige un ejercicio intercultural genuino que reconozca las epistemologías del Sur (De Sousa Santos, 2010), permita la coexistencia jurídica y dé paso a formas plurales de justicia. Como plantea Tirado Acero y Pachón Montañez (2023), el derecho propio no es

simplemente otro derecho: es una cosmovisión que invita al Estado a mirar desde abajo, desde el territorio, desde la comunidad.

Aceptar esta invitación supone reconocer que la pluralidad jurídica no es una amenaza al Estado de Derecho, sino una posibilidad de enriquecimiento democrático y de reparación efectiva. La coexistencia de sistemas jurídicos puede ser entendida, como lo expresa De Sousa Santos (2010), desde la idea de "ecología de saberes", en donde el conocimiento jurídico occidental no anula, sino que dialoga con otros marcos normativos igualmente válidos. Esta propuesta implica romper con la colonialidad del poder y del saber, abriendo paso a un Estado que se construye desde el reconocimiento de las diferencias, y no desde su negación.

La experiencia de Inzá demuestra que los procesos de justicia y reparación que emergen desde las comunidades tienen mayor legitimidad, sostenibilidad y capacidad de transformación que aquellos impuestos desde los centros urbanos o desde la tecnocracia institucional. Cuando el derecho se vive como práctica cultural, espiritual y política, su eficacia se mide en la sanación del tejido comunitario, en la restauración de la palabra y en la reactivación de la vida en común.

Así, uno de los principales desafíos del Estado colombiano es aprender a ceder el monopolio del lenguaje jurídico. La justicia no puede reducirse a expedientes, fallos y normas codificadas. Debe abrirse a los relatos orales, a los rituales comunitarios, a las sanciones pedagógicas propias, a los mecanismos restaurativos que tienen sentido en los contextos locales. Esto no significa renunciar al principio de legalidad, sino reinterpretarlo a la luz de una sociedad multicultural y profundamente herida por el conflicto.

La construcción de una justicia intercultural auténtica pasa por la formación de operadores judiciales en pluralismo jurídico, el fortalecimiento de la jurisdicción especial indígena, y la creación de espacios de concertación real entre los diferentes sistemas normativos. Las cortes deben convertirse en escenarios de diálogo, no de imposición; en lugares donde el derecho estatal y el derecho propio puedan reconocerse, confrontarse y transformarse mutuamente.

El pluralismo jurídico en Colombia no debe quedarse en el papel. Requiere políticas públicas coherentes que incluyan presupuesto para el fortalecimiento de los sistemas normativos propios, reconocimiento de sus decisiones, y articulación institucional efectiva. La garantía de los derechos de las comunidades no puede depender de la buena voluntad de algunos funcionarios, sino de un compromiso estructural con el reconocimiento de la diversidad.

Además, resulta fundamental promover la documentación, sistematización y enseñanza de los sistemas jurídicos propios. No como folclore, sino como contribuciones vivas al pensamiento jurídico contemporáneo. La academia tiene aquí un papel crucial: g descolonizar su currículo, abrir sus aulas a sabedores y sabedoras, y fomentar investigaciones que reconozcan la validez epistemológica del derecho comunitario.

En ese sentido, el peritaje antropológico, como lo han señalado autores como Sánchez Botero (2013), se convierte en un puente entre sistemas normativos. No como forma de traducción vertical, sino como herramienta para facilitar el entendimiento intercultural. Los peritos, en este contexto, no son simples informantes, sino intérpretes de mundos jurídicos distintos que deben ser reconocidos como tales.

Finalmente, es importante subrayar que el diálogo entre sistemas jurídicos no es un lujo teórico, sino una necesidad política y ética en un país como Colombia. Allí donde el conflicto ha dejado profundas heridas, donde la institucionalidad ha sido débil o cómplice, y donde las comunidades han resistido desde sus propias formas de justicia, el Estado debe aprender a escuchar, a reconocer, y a reparar desde abajo.

El reconocimiento del derecho propio no solo es un acto de justicia histórica, sino una condición para la paz. Porque donde hay palabra propia, hay dignidad; donde hay justicia comunitaria, hay confianza; y donde hay respeto por la diferencia, hay posibilidad de convivencia.

La justicia estatal debe dejar de ser ciega a los territorios. Debe aprender a ver con los ojos de las comunidades, a oír con sus palabras, a sentir con su memoria. Solo entonces la reparación será realmente integral, porque nacerá del encuentro, del respeto mutuo y de la reconstrucción compartida del sentido de justicia.

### **3.2 Derecho, reparación y percepción de reparación de las comunidades**

Durante el trabajo de campo realizado bajo la metodología de Investigación Acción Participativa (IAP), se evidenció que las comunidades indígenas y campesinas no perciben la reparación integral únicamente como la recepción de bienes o compensaciones económicas, sino como un proceso complejo de reconstrucción del tejido social, recuperación cultural y restitución de su dignidad colectiva.

En palabras de una lideresa indígena entrevistada: “la reparación es volver a hablar con el río, sanar con el agua, recordar con los mayores, sembrar con sentido”. Esta concepción amplia y profunda de reparación implica procesos de memoria, educación intercultural, sanación espiritual y fortalecimiento del gobierno propio.

Las comunidades campesinas, por su parte, enfatizan en la necesidad de que la reparación restituya el acceso a la tierra, fortalezca los proyectos productivos autónomos y reconozca su papel histórico en la construcción del país. La reparación, desde esta mirada, es inseparable de la justicia agraria, del reconocimiento político y de la garantía de condiciones dignas de vida. Como señala una lideresa rural: “no basta con un cheque, necesitamos caminos, escuelas, salud, pero sobre todo respeto a nuestra voz”.

Una dimensión esencial de la reparación para los pueblos Nasa es la espiritualidad y el equilibrio con la naturaleza. La guerra desarmonizó la relación con el entorno. Las montañas, los ríos, los árboles, dejaron de ser sitios de comunión para convertirse en zonas de riesgo. La reparación entonces es también un reencuentro con la tierra, con sus guardianes y con los espíritus ancestrales. Prácticas como la armonización con el agua o la danza del perdón tienen un profundo valor sanador, el cual no es reconocido en los marcos de reparación estatales (Tirado Acero, 2024).

Otro punto que resalta en los testimonios es la forma como las comunidades experimentan el tiempo. Las víctimas no se “recuperan” según cronogramas oficiales. La sanación no ocurre en una línea recta. El duelo se entretiene con la resistencia, el silencio con el canto, el miedo con la minga. Las políticas públicas, al no comprender esta temporalidad circular y relacional, imponen lógicas que terminan profundizando las heridas (ONIC, 2019).

Adicionalmente, la memoria para las comunidades no se construye únicamente desde archivos o informes. La memoria vive en la palabra de los mayores, en las plantas que curan, en los caminos recorridos en colectivo. Esta memoria es un bien común, una forma de resistencia y un instrumento pedagógico. La reparación, entonces, debe garantizar espacios para narrar, para recordar sin miedo, para dignificar las historias de dolor y de lucha. Vásquez (2020) plantea que la dimensión psicosocial de la reparación no puede ser ignorada, ya que las heridas del conflicto se manifiestan también en traumas colectivos que requieren atención integral.

Asimismo, el reconocimiento de la verdad adquiere una dimensión relacional. Para los pueblos Nasa, por ejemplo, no es suficiente conocer “qué pasó”, sino quién está dispuesto a pedir perdón, a comprometerse con el restablecimiento de la armonía. La reparación simbólica no se limita a actos oficiales, sino que implica una reconfiguración de las relaciones sociales. En esta línea los autores en referencia, afirman que “la verdad no es un punto de llegada sino un camino colectivo que debe ser andado con dignidad y palabra”. Esta frase condensa una perspectiva profunda sobre la forma como las comunidades entienden el proceso de reparación, no como un fin en sí mismo, sino como una senda compartida de sanación y reencuentro.

En el marco de esta comprensión, la reparación simbólica toma forma en los círculos de palabra, en la reconstrucción de la memoria oral, en las ceremonias de sanación espiritual y en los gestos colectivos de reconocimiento mutuo. Las comunidades indígenas y campesinas no separan la justicia de la vida cotidiana, ni la reparación del vínculo con los territorios y los ancestros. En palabras de una autoridad indígena: “la justicia verdadera no viene de afuera, la caminamos juntos cuando recuperamos la palabra que sana y el territorio que nos nombra”.

Esta visión tiene implicaciones directas sobre el diseño y la implementación de políticas públicas de reparación. Cuando el Estado entrega indemnizaciones económicas sin acompañamiento cultural, espiritual o comunitario, no se está reparando el daño, sino administrando consecuencias. La reparación que no reconstituye vínculos, que no dignifica la historia y que no se enraíza en el territorio, suele ser percibida por las comunidades como ajena, distante e incluso vacía. Esta percepción ha sido ampliamente documentada en informes del CNMH (2013) y de la Comisión de la Verdad (2022), así

como en testimonios de líderes locales recopilados en esta investigación.

En este sentido, las prácticas comunitarias de sanación se convierten en acciones de reparación con alto contenido simbólico: sembrar juntos, limpiar la quebrada, compartir la memoria en círculo, volver a caminar el territorio ancestral. Estas actividades, aunque invisibilizadas en los modelos oficiales, son reconocidas por las comunidades como pasos concretos hacia la reparación integral. Su efectividad no se mide en indicadores cuantificables, sino en el restablecimiento de la confianza, la cohesión social y el sentido de pertenencia (Maldonado, 2018).

Otro aspecto crucial es la temporalidad de la reparación. El Estado funciona bajo cronogramas técnicos, fechas de corte y ejecución presupuestal, mientras que las comunidades viven procesos cíclicos, vinculados a los tiempos de la naturaleza, los calendarios espirituales y los ritmos comunitarios. La reparación impuesta bajo tiempos externos puede generar frustración, ruptura de expectativas y nuevas formas de revictimización (ONIC, 2019).

A esto se suma la dimensión pedagógica de la reparación. Las comunidades requieren espacios para reaprender su historia desde una narrativa propia, para reapropiarse del relato y romper con los estigmas impuestos por la guerra. Escuelas itinerantes de memoria, talleres intergeneracionales, murales comunitarios y actos simbólicos contruidos colectivamente son herramientas clave en este proceso. La reparación entonces, más que restaurar, transforma: devuelve la palabra y el relato a quienes fueron silenciados (Sánchez Botero, 2017).

Asimismo, la espiritualidad se sitúa como eje fundamental de la sanación. Las prácticas como el *sek buy*, las danzas rituales, la medicina de plantas y los cantos ancestrales permiten a las comunidades restablecer la armonía con los seres que habitan el territorio. Estas prácticas no son elementos accesorios, sino estructuras profundas de sentido que sostienen la vida y la dignidad. No incorporarlas en los programas de reparación es desconocer el alma misma del daño vivido.

La verdad, desde estas perspectivas, no es solo un enunciado, es una relación ética. No basta con que el Estado diga “lo siento”, es necesario que escuche, que se disponga a aprender y que reconozca que no puede reparar lo que no comprende. En este punto, la pedagogía intercultural aparece como un

camino clave: formación de funcionarios en cosmovisiones comunitarias, vinculación de sabedores al diseño de medidas, y validación de metodologías propias de investigación y acompañamiento (De Sousa Santos, 2010).

Finalmente, la reparación no puede entenderse como una política aislada, sino como una oportunidad para transformar el modelo de relación entre Estado y comunidades. Esto implica ceder poder, reconocer el derecho a la diferencia y construir escenarios de justicia desde abajo. La reparación integral es, en últimas, un proceso político, ético y espiritual, que sólo puede ser legítimo si emerge desde la palabra viva de quienes han resistido y soñado en medio del dolor.

### **3.3 Aportes a la materialización del derecho a la reparación integral desde las experiencias comunitarias**

Las experiencias recogidas en las comunidades de Gualanday, San Juan e Inzá, ubicadas en el departamento del Cauca, constituyen una fuente valiosa de aprendizajes en torno a la construcción del derecho a la reparación integral desde una mirada territorial e intercultural. Estas vivencias, más que constituirse en modelos rígidos o replicables, representan formas de resistencia colectiva frente a los efectos históricos y estructurales de la violencia, así como apuestas comunitarias que resignifican el sentido de justicia y dignidad en contextos de profunda desigualdad.

A diferencia de los enfoques estatales que tienden a ser tecnocráticos, fragmentados y desconectados de la realidad local, las comunidades mencionadas han desarrollado formas propias de afrontar el daño causado por el conflicto armado. Lo han hecho desde sus cosmovisiones, prácticas culturales, saberes ancestrales y estructuras organizativas propias, articulando memoria, sanación espiritual, reconstrucción del tejido social y defensa del territorio (CNMH, 2013). En este sentido, sus aportes no pueden ser comprendidos únicamente desde una lógica jurídica occidental, sino que deben leerse como expresiones de justicia comunitaria que dialogan con el marco legal colombiano y el derecho internacional de los derechos humanos.

Un primer aporte fundamental es la **revalorización del territorio como sujeto de derechos y como parte esencial del proceso reparador**. En las comunidades indígenas Nasa, el territorio no es un simple espacio físico ni un recurso explotable, sino un ser vivo con el que se mantiene una relación de

reciprocidad. Las montañas, los ríos, los árboles y las semillas son considerados parientes espirituales que también han sido víctimas del conflicto armado. Por ello, las acciones de reparación no pueden limitarse a indemnizaciones monetarias, sino que deben incluir la restauración ambiental, la recuperación de lugares sagrados y la protección de las fuentes de vida (Tirado Acero & Pachón Montañez, 2023). Las mingas de reforestación, las ceremonias de armonización y los cultivos colectivos de plantas medicinales son ejemplos concretos de cómo la comunidad incorpora el componente ecológico y espiritual a la noción de reparación.

Otro elemento clave es la **centralidad del tejido comunitario en los procesos de sanación**. Para estas comunidades, el daño no es solo individual ni psicológico; afecta profundamente los vínculos sociales, la confianza entre los miembros del grupo y el sentido de pertenencia colectiva. En respuesta a ello, se han desarrollado estrategias comunitarias como encuentros de memoria, círculos de palabra, festivales culturales y ejercicios de reconstrucción del relato histórico desde la voz de las víctimas. Estas prácticas permiten no solo narrar el dolor, sino resignificarlo en un proceso de empoderamiento colectivo. Tal como señalan Tirado Acero y Pinilla León (2022), la eficacia simbólica de estos actos tiene un impacto real en la transformación de las relaciones sociales y en la prevención de la repetición del daño.

De igual forma, las comunidades han evidenciado la **necesidad de fortalecer el liderazgo local y la autonomía organizativa como parte integral de la reparación**. En San Juan, por ejemplo, los procesos de recuperación del tejido social han estado ligados al fortalecimiento de las organizaciones campesinas y al impulso de proyectos productivos autogestionados. Este enfoque contrasta con los programas institucionales que muchas veces imponen dinámicas asistencialistas, desconociendo las capacidades existentes en los territorios. La reparación, entendida desde esta óptica, implica reconocer a las víctimas no solo como receptoras pasivas, sino como actores políticos que reclaman su derecho a decidir sobre las formas de reconstrucción de su proyecto de vida.

Un aporte relevante adicional es la **articulación entre saberes ancestrales y peritaje técnico para construir rutas de reparación pertinentes**. En el caso de Inzá, se han impulsado procesos de diálogo intercultural entre autoridades indígenas, antropólogos y operadores jurídicos para el diseño de medidas que respondan a las particularidades culturales de la población afectada. Este ejercicio pone

en evidencia la importancia de incluir el peritaje antropológico como herramienta que permite comprender la magnitud del daño en sus dimensiones simbólicas, territoriales y espirituales, tal como lo proponen Sánchez Botero (2018) y las sentencias de la Corte Constitucional, como la T-129 de 2011 y la C-370 de 2006. Estas decisiones han resaltado la obligación del Estado de adaptar sus intervenciones a los contextos socioculturales, a través de un diálogo respetuoso con las jurisdicciones especiales, especialmente la indígena.

Además, las comunidades también han construido formas propias de **justicia restaurativa que no se basan en la lógica punitiva del castigo, sino en la sanación y la reconciliación**. Este enfoque, profundamente arraigado en la justicia indígena, se traduce en prácticas como el perdón comunitario, el acompañamiento a las personas que causaron daño y la restitución simbólica de relaciones sociales quebradas. Estos mecanismos, aunque en ocasiones son invisibilizados por la institucionalidad, constituyen un aporte esencial al debate nacional sobre cómo construir paz desde abajo y con enfoque territorial.

Finalmente, es importante señalar que estos aportes no han surgido en condiciones favorables. Por el contrario, se han desarrollado en medio de carencias institucionales, persistencia de amenazas armadas y disputas territoriales. La capacidad de las comunidades para sostener sus procesos de reparación ha sido posible gracias a la fuerza de su identidad colectiva, a la transmisión intergeneracional del conocimiento y a la solidaridad que emerge en contextos de adversidad. Esta resiliencia comunitaria desafía la noción reducida de víctima y propone una visión transformadora del derecho a la reparación como camino hacia la dignificación, la justicia y la no repetición.

En suma, las experiencias de Gualanday, San Juan e Inzá iluminan el camino hacia una reparación integral que trascienda lo legal-formal para arraigarse en la vida concreta de los pueblos. Sus enseñanzas invitan al Estado colombiano a replantear sus metodologías, a reconocer la legitimidad de las prácticas comunitarias y a establecer mecanismos reales de diálogo intercultural que fortalezcan el pluralismo jurídico y la justicia territorial. Estos aprendizajes no solo tienen valor local, sino que pueden nutrir políticas públicas a nivel nacional e internacional, en un momento histórico donde la construcción de paz requiere incorporar las voces y saberes de quienes han resistido con dignidad.

### ***3.3.1 Reconocimiento del territorio como sujeto de reparación.***

En los procesos de reparación integral en Colombia, uno de los aportes más contundentes desde las comunidades indígenas, particularmente el pueblo Nasa, es el reconocimiento del **territorio como un sujeto de derechos** y, más aún, como un ser vivo que ha sido afectado por el conflicto armado. Esta concepción desafía de manera radical las lógicas tradicionales del derecho occidental, que han entendido el territorio desde una mirada instrumental, como objeto de propiedad, explotación o usufructo. Para el pensamiento Nasa, el territorio no es un simple escenario de la vida, sino un ente con alma, memoria y dignidad que ha sido también víctima directa de la violencia (Tirado Acero & Pachón Montañez, 2023).

Desde esta perspectiva, montañas, manantiales, plantas sagradas, caminos ancestrales y animales no son elementos pasivos del entorno natural, sino parientes espirituales con quienes se establece una relación de reciprocidad y cuidado. Se trata de una visión profundamente relacional, en la que el bienestar del ser humano está intrínsecamente vinculado al equilibrio del territorio. Esta cosmovisión ha sido transmitida de generación en generación a través de la oralidad, los rituales, las mingas comunitarias y la práctica cotidiana del buen vivir. En este marco, cuando la guerra daña el territorio —a través de bombardeos, contaminación de fuentes hídricas, deforestación o desplazamiento forzado— no solo se afecta lo material, sino la dimensión espiritual y simbólica de la vida colectiva (CNMH, 2013).

El reconocimiento del territorio como sujeto de reparación implica, por tanto, un cambio de paradigma jurídico y político. No se trata únicamente de reparar a las personas que habitan el territorio, sino también de **reparar el territorio mismo como víctima del conflicto armado**. Esto incluye medidas concretas como la restauración ecológica de zonas afectadas, la descontaminación de ríos y suelos, la recuperación de especies nativas, la protección de zonas sagradas y la revitalización de prácticas agrícolas tradicionales respetuosas del entorno. Estas acciones, aunque pueden parecer técnicas o ambientales, en realidad forman parte de un proceso de **sanación territorial**, profundamente espiritual y comunitario (Tirado Acero & Pinilla León, 2022).

Uno de los ejemplos más significativos en este sentido son las mingas de reforestación, organizadas

por las autoridades indígenas en zonas afectadas por la tala indiscriminada y los enfrentamientos armados. Estas mingas, lejos de ser simples jornadas de siembra, son actos colectivos de memoria, reparación y reconciliación. En ellas, los comuneros no solo plantan árboles, sino que hacen ofrendas a la madre tierra, comparten alimentos, dialogan sobre el pasado y proyectan un futuro de vida digna en armonía con el entorno. Son actos profundamente políticos y espirituales, que afirman la autonomía territorial y el derecho de los pueblos a existir desde sus propias lógicas (González Torres, 2021).

Otro ejemplo son las limpiezas espirituales de los ríos, realizadas mediante rituales guiados por los sabedores tradicionales para purificar las aguas contaminadas tanto física como simbólicamente. Estos rituales no se limitan a eliminar residuos materiales, sino que buscan sanar la relación fracturada entre la comunidad y los espíritus del agua, que han sido afectados por la violencia y la muerte. En la visión Nasa, cuando un río es escenario de una masacre, de enfrentamientos o de contaminación por minería ilegal, pierde su energía vital y debe ser reconciliado con la comunidad. Este acto de reconciliación forma parte de la reparación espiritual y territorial, al permitir restablecer el equilibrio entre los mundos visibles e invisibles, y entre los vivos y los muertos. Como se señala en el Capítulo Étnico del informe de la Comisión de la Verdad, “para nosotros todos los seres son seres vivos, nada es muerto [...]. Así que el territorio es una persona. El territorio, por ser una persona, pues tiene vida; o sea nosotros lo personificamos, todo lo personificamos” (CEV, 2022, p. 162). Esta cosmovisión fundamenta los rituales como actos restaurativos que responden a una lógica relacional y espiritual del daño y la sanación (Tirado Acero & Pachón Montañez, 2023).

Estas prácticas también tienen implicaciones jurídicas relevantes. En Colombia, la Sentencia T-622 de 2016 de la Corte Constitucional marcó un hito al reconocer al río Atrato como **sujeto de derechos**, abriendo la puerta para que el derecho colombiano incorpore nociones más amplias de justicia ecológica. Aunque este fallo no se originó directamente en el contexto del pueblo Nasa, sí resuena profundamente con su cosmovisión y refuerza la necesidad de avanzar hacia un pluralismo jurídico que reconozca **el territorio como víctima y como sujeto con derechos propios**. Esta sentencia, junto con otras como la SU-388 de 2011 y la C-370 de 2006, refuerzan la obligación del Estado de considerar las particularidades culturales de los pueblos indígenas al diseñar e implementar medidas de reparación.

A nivel internacional, el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Colombia, establece que los pueblos indígenas tienen derecho a conservar sus territorios y recursos naturales, así como a participar de forma libre e informada en cualquier proceso que los afecte. Esto incluye, evidentemente, los procesos de reparación. En este marco, no basta con entregar títulos de propiedad colectiva o proyectos productivos; es necesario garantizar que las medidas de reparación respeten y fortalezcan la **relación espiritual y cultural con el territorio**, elemento central de la identidad y la dignidad de estos pueblos (OIT, 1989).

El reconocimiento del territorio como sujeto de reparación también interpela al modelo económico dominante. Muchas de las heridas del territorio están directamente ligadas a intereses extractivistas — legales o ilegales— que han promovido el despojo, la degradación ambiental y la militarización de zonas ricas en biodiversidad. En este contexto, reparar el territorio implica cuestionar las lógicas de acumulación que han generado el daño y avanzar hacia formas alternativas de desarrollo basadas en la sostenibilidad, la autonomía y la justicia ecológica. Esto exige la voluntad política del Estado, pero también el respeto a los sistemas de conocimiento ancestral, que han demostrado ser profundamente efectivos en el cuidado y protección del entorno (Escobar, 2014).

Por último, es necesario comprender que el **territorio no puede ser separado de la vida comunitaria**. En las palabras de una lideresa Nasa entrevistada en el marco de esta investigación: *“Si se repara a la gente pero no a la tierra, no hay sanación. Porque la tierra también llora, y si ella no sana, nosotros tampoco podemos hacerlo”*. Esta afirmación resume de manera poderosa el principio de interdependencia que guía la cosmovisión indígena y que debe orientar cualquier política pública de reparación integral.

En suma, el reconocimiento del territorio como sujeto de reparación implica una **reconfiguración del derecho y de la institucionalidad**, en la que se reconozca la dignidad de la madre tierra, se fortalezcan las prácticas ancestrales de sanación y se garantice la participación activa de las comunidades en la definición de las medidas reparadoras. Este enfoque no solo contribuye a la justicia para los pueblos indígenas, sino que ofrece claves esenciales para repensar la relación entre sociedad y naturaleza en tiempos de crisis ambiental global.

La comunidad Nasa Yuwe considera el territorio como un ser viviente. Las montañas, los manantiales,

las plantas sagradas y los animales no son recursos, sino parientes. El conflicto armado no solo afectó a las personas, también hirió a la madre tierra. Por ello, la reparación debe incluir acciones de restauración ecológica, protección del agua y recuperación de espacios sagrados. Las mingas de reforestación, las limpiezas espirituales del río y los cultivos de plantas medicinales son ejemplos de reparación desde el territorio (Tirado Acero, 2024).

### ***3.3.2 Articulación de saberes ancestrales y académicos***

En los territorios históricamente afectados por el conflicto armado, como el suroccidente colombiano, la reconstrucción del tejido social y la reparación integral no pueden concebirse sin reconocer el papel fundamental del **conocimiento ancestral**. Sin embargo, este saber, transmitido de generación en generación a través de la oralidad, la experiencia y la ritualidad, ha sido históricamente marginado frente al saber académico, legitimado por las instituciones educativas formales. Hoy, frente a los retos de la reparación, la autonomía y la pervivencia cultural, se abre un camino promisorio: la **articulación entre saberes ancestrales y académicos**, impulsada en gran parte por jóvenes formados en universidades que regresan a sus comunidades, no para imponer modelos externos, sino para tejer puentes entre dos mundos de conocimiento.

Este fenómeno se observa de manera significativa en experiencias como la de Gualanday, donde jóvenes indígenas y campesinos que han accedido a la educación superior retornan con un compromiso profundo hacia sus raíces. El caso de Jaid, un joven Nasa que decidió volver a su vereda después de culminar sus estudios universitarios, refleja un proceso de resignificación del conocimiento. Jaid no regresa a “aplicar” lo aprendido como si su comunidad fuese una hoja en blanco, sino que se involucra en procesos colectivos donde su formación técnica se pone al servicio de los saberes locales, del cuidado del territorio y del fortalecimiento de la organización comunitaria. Esta actitud ética y política marca una ruptura con la lógica de desarraigo que ha caracterizado históricamente la educación formal, especialmente en contextos rurales e indígenas (Escobar, 2014).

La **articulación de saberes** no es una simple suma de conocimientos, sino un diálogo profundo que reconoce la diferencia epistémica y la legitimidad de distintas formas de comprender el mundo. En este diálogo, el conocimiento ancestral no es relegado a la categoría de “tradicición” o “folclor”, sino que se

posiciona como un sistema complejo, coherente y útil para enfrentar desafíos contemporáneos como el cambio climático, la soberanía alimentaria, la justicia restaurativa y la sanación del territorio. Por su parte, el saber académico, lejos de asumir una postura hegemónica, se enriquece al ser reinterpretado desde la experiencia comunitaria, ganando en sensibilidad y pertinencia.

Uno de los espacios más importantes para esta articulación son las **casas de pensamiento**, escenarios contruidos desde la autonomía de los pueblos para reflexionar, debatir y proyectar sus caminos colectivos. En estos espacios se encuentran los mayores sabedores espirituales, los líderes tradicionales, los jóvenes profesionales y otros actores comunitarios para discutir temas que van desde la salud intercultural hasta el uso de tecnologías apropiadas, pasando por la revitalización lingüística y la defensa del territorio. Lejos de replicar el modelo escolar occidental, estas casas de pensamiento funcionan como **escuelas propias**, donde el conocimiento se construye a partir del sentir colectivo, el vínculo con la madre tierra y la vivencia territorial (Tirado Acero & Pachón Montañez, 2023).

Otro escenario clave de esta articulación son los **encuentros de sabedores y sabedoras**, espacios donde la palabra ancestral se entreteje con la palabra técnica. En estos encuentros, que suelen organizarse en el marco de procesos de resistencia o planificación territorial, se prioriza la escucha atenta, la ceremonia y el respeto por los ritmos del saber. La presencia de jóvenes formados en áreas como ingeniería ambiental, medicina, derecho o antropología, no significa una intervención vertical, sino una **co-creación de soluciones** en diálogo con las autoridades tradicionales. Esta pedagogía intercultural se basa en la reciprocidad y busca recuperar la confianza social afectada por años de guerra y olvido institucional (CNMH, 2013).

El surgimiento de **escuelas bilingües propias** representa otro avance importante en este proceso. Estas escuelas no solo enseñan la lengua materna —como el Nasa Yuwe—, sino que integran contenidos curriculares adaptados a la cosmovisión local, como la historia oral, el calendario lunar, el uso medicinal de las plantas y la organización comunitaria. Asimismo, incorporan herramientas de las ciencias sociales y naturales modernas, permitiendo a los estudiantes navegar con solvencia en distintos mundos culturales sin perder su identidad. Esta doble competencia, o “pensamiento de doble vía”, fortalece la autonomía educativa y territorial, promoviendo una juventud crítica, comprometida y

arraigada (Mignolo, 2010).

Este tipo de articulación de saberes también contribuye a una **reparación cultural**, en la medida en que permite reconstruir la autoestima colectiva, resignificar las experiencias de violencia y afirmar un horizonte común de vida digna. Las prácticas ancestrales, antes estigmatizadas o perseguidas, encuentran un nuevo lugar de legitimidad gracias al reconocimiento académico que les dan los propios hijos e hijas de la comunidad. Así, la educación superior deja de ser una herramienta de asimilación para convertirse en una **estrategia de revitalización cultural** y de defensa del territorio.

Desde el plano jurídico, este proceso también puede entenderse como una expresión del **pluralismo epistémico**, en coherencia con el pluralismo jurídico reconocido en la Constitución colombiana. La posibilidad de que los pueblos indígenas construyan sus propios sistemas de educación, salud y gobierno es parte del derecho a la autodeterminación, consagrado en instrumentos como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007). El diálogo de saberes, entonces, no es un asunto anecdótico o folclórico, sino un ejercicio de soberanía cognitiva que debe ser protegido y promovido por el Estado (OIT, 1989).

No obstante, este proceso no está exento de tensiones. En muchos casos, las universidades continúan reproduciendo lógicas eurocéntricas y verticales, que dificultan el reconocimiento de otros saberes. Asimismo, existen resistencias internas en las comunidades, derivadas del temor a que los jóvenes pierdan su identidad al salir del territorio. Superar estas tensiones requiere un trabajo paciente, ético y colectivo, donde se fortalezcan las pedagogías de retorno, se garanticen becas vinculadas al trabajo comunitario, y se promuevan alianzas respetuosas entre universidades y procesos organizativos locales (De Sousa Santos, 2010).

En conclusión, la articulación de saberes ancestrales y académicos representa una de las **estrategias más potentes para la reparación integral con enfoque territorial e intercultural**. No solo contribuye a reconstruir el tejido social roto por la violencia, sino que promueve una nueva generación de liderazgos comprometidos con la vida, la dignidad y la justicia desde los territorios. En contextos como Gualanday, esta sinergia ha permitido diseñar proyectos agroecológicos, iniciativas educativas propias y procesos de memoria histórica que honran el pasado, comprenden el presente y construyen

el futuro. Reconocer, proteger y fortalecer estos procesos es una tarea urgente para todos los actores del Estado, de la academia y de la sociedad civil comprometida con la paz y la diversidad cultural.

El regreso de jóvenes profesionales formados en universidades, como en el caso de Jaid en Gualanday, representa una oportunidad para integrar el conocimiento ancestral con herramientas técnicas. Esta sinergia permite diseñar proyectos que respeten la identidad cultural y fortalezcan la autonomía. Las casas de pensamiento, los encuentros de sabedores y las escuelas propias bilingües son espacios claves donde se construye esta articulación.

### ***3.3.3 Liderazgo de las mujeres como eje de reparación.***

En los procesos de reparación integral en territorios afectados por el conflicto armado, el papel de las mujeres ha sido determinante, aunque frecuentemente invisibilizado por las políticas públicas y los discursos oficiales. Las mujeres han sido no solo víctimas del conflicto, sino también **sujetas políticas** y **constructoras de paz**, portadoras de la memoria, cuidadoras del tejido social y líderes en la sanación de sus comunidades. Esta capacidad de resistencia y acción se ha manifestado de manera contundente en territorios como Inzá, donde experiencias como la **Casa de Mujeres** representan un punto de inflexión para comprender que no puede haber reparación integral sin justicia de género (García, 2024).

Las mujeres, en especial en contextos rurales e indígenas, han vivido el conflicto armado de manera diferenciada y desproporcionada. No solo han sido víctimas de desplazamiento forzado, amenazas, asesinatos de familiares y despojo de tierras, sino también de violencia sexual, estigmatización y sobrecarga de tareas de cuidado. Sin embargo, lejos de asumir un rol pasivo, muchas de ellas han transformado el dolor en fuerza organizativa. En palabras de una lideresa entrevistada en Inzá: *“Nos tocó levantar los escombros, pero también sembrar esperanza en medio de la guerra”*. Esta afirmación resume el sentido profundo del liderazgo femenino como eje de reparación, no solo para ellas, sino para toda la comunidad.

La **Casa de Mujeres de Inzá** se ha consolidado como un espacio de encuentro, protección y empoderamiento. Allí, las mujeres no solo se reúnen para compartir sus historias o brindarse apoyo emocional, sino que impulsan **proyectos productivos autogestionados**, desarrollan estrategias de

seguridad comunitaria, promueven la defensa de los derechos humanos y construyen pedagogías para la no repetición. Estos espacios permiten resignificar la experiencia de la guerra desde una perspectiva transformadora, donde la memoria no es anclaje en el dolor sino plataforma de dignidad, agencia y cambio colectivo (CNMH, 2013).

Desde un enfoque feminista e intercultural, la reparación no puede concebirse como un conjunto de medidas neutras. Es necesario reconocer que la violencia tiene un carácter **estructural y patriarcal**, que reproduce desigualdades históricas y pone en riesgo los avances de las mujeres en los territorios. En este sentido, la reparación integral debe incluir **acciones afirmativas** que fortalezcan el liderazgo de las mujeres, financien sus iniciativas, garanticen su seguridad y reconozcan el valor de sus saberes y aportes organizativos. Esto implica pasar del “enfoque diferencial” a una **centralidad de género** en las políticas de reparación, tal como lo han demandado múltiples organizaciones de mujeres en Colombia y América Latina (Meertens, 2015).

El liderazgo femenino también ha sido clave en la **transmisión intergeneracional de la memoria y la cultura**. Las mujeres son educadoras naturales, tejedoras de historias y guardianas del territorio. A través de relatos orales, rituales, cocina tradicional, cantos y siembras, han sostenido la identidad colectiva frente al desarraigo. Esta pedagogía de la vida, construida muchas veces en la cotidianidad, es esencial para la no repetición. De hecho, en varios procesos comunitarios, las mujeres han creado **escuelas de memoria**, en las que niñas y niños aprenden sobre la historia de su pueblo, los derechos humanos, la importancia de la tierra y los símbolos de resistencia. Estas acciones constituyen una forma de justicia cultural que fortalece la reparación desde abajo, con rostro de mujer (García, 2024).

Desde el plano jurídico, el **enfoque de género** en la reparación integral está respaldado por múltiples marcos normativos. A nivel nacional, la Ley 1448 de 2011 (Ley de Víctimas) reconoce a las mujeres como población prioritaria, especialmente en lo relacionado con los delitos sexuales en el marco del conflicto. Asimismo, la Sentencia T-496 de 2016 de la Corte Constitucional reafirma el deber del Estado de garantizar la reparación transformadora con enfoque de género, reconociendo que las mujeres enfrentan barreras específicas para acceder a la justicia y los servicios institucionales. A nivel internacional, el Estatuto de Roma, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de

Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas también establecen obligaciones claras para proteger y empoderar a las mujeres en contextos de posconflicto (ONU, 2000).

No obstante, el reconocimiento normativo no siempre se traduce en garantías reales. Las lideresas sociales siguen siendo objeto de amenazas, desplazamientos y asesinatos. Según cifras de la Defensoría del Pueblo, entre 2016 y 2023 se registraron más de 200 casos de violencia contra lideresas en Colombia, muchas de ellas vinculadas a procesos de memoria y reparación. Esta realidad exige una respuesta contundente por parte del Estado, que debe proteger a las defensoras de derechos humanos, garantizar su participación en las decisiones sobre reparación y **reconocer su liderazgo como patrimonio colectivo de la nación**.

Una reparación con enfoque de género no puede centrarse únicamente en la víctima individual. Debe ser **colectiva, estructural y transformadora**, es decir, capaz de modificar las condiciones sociales y culturales que permitieron la violencia. En este sentido, el liderazgo de las mujeres no es un elemento accesorio, sino un **pilar central de la reconstrucción del tejido comunitario**. Desde el cuidado de los cuerpos hasta el cuidado del territorio, las mujeres han tejido redes de vida que trascienden la institucionalidad, movilizan resistencias y proponen alternativas de paz desde lo cotidiano.

Este liderazgo también ha desafiado las estructuras tradicionales de poder dentro de las propias comunidades. Muchas mujeres han tenido que abrirse camino en espacios organizativos dominados históricamente por hombres, reclamando su lugar no solo como víctimas, sino como actoras políticas. Esta disputa por el reconocimiento ha dado lugar a nuevas formas de organización comunitaria, donde el género, la clase y la etnicidad se entrecruzan en agendas de transformación social. Las mesas de mujeres, los círculos de palabra femeninos, las cooperativas productivas y las guardias comunitarias lideradas por mujeres son ejemplos de esta **reconfiguración del poder desde abajo** (De Sousa Santos, 2010).

En resumen, el liderazgo de las mujeres debe ser reconocido, protegido y financiado no como un favor del Estado, sino como un **derecho y una condición necesaria para la reparación integral**. Su protagonismo en la reconstrucción comunitaria, en la defensa del territorio y en la producción de

saberes para la paz demuestra que sin justicia de género, no hay justicia social, ni reparación duradera, ni posibilidad real de no repetición. Honrar ese liderazgo es, también, un acto de memoria y de compromiso con un futuro donde la dignidad de todas las personas sea posible.

#### ***3.3.4. Fortalecimiento del gobierno propio y la justicia comunitaria***

La materialización de la reparación integral en contextos indígenas y campesinos no puede comprenderse sin un reconocimiento explícito y sustantivo de los sistemas organizativos y jurídicos propios de las comunidades. Tanto los cabildos indígenas como las organizaciones campesinas, como la Asociación Campesina del Inzá-Tierradentro (ACIT), han sido pilares de cohesión social, resistencia frente a la violencia y construcción de alternativas de vida digna. Estos gobiernos propios han garantizado, en muchos casos, el sostenimiento de la vida comunitaria en medio de la ausencia o negligencia del Estado. Por ello, la reparación debe ser también una oportunidad para fortalecer estas estructuras, consolidar su autonomía y reconocer su legitimidad jurídica, política y cultural.

En el caso de los pueblos indígenas del Cauca, los cabildos constituyen la expresión más visible y ancestral del **autogobierno comunitario**. Tienen funciones que abarcan desde la administración de justicia hasta la protección territorial, la resolución de conflictos internos, la organización de mingas y la conducción de procesos educativos propios. Este modelo de gobernanza se basa en el principio de la colectividad, la palabra concertada y el equilibrio con la naturaleza. No se trata de una réplica de los sistemas estatales, sino de un ordenamiento normativo propio, con fundamentos espirituales y éticos, que ha permitido a las comunidades pervivir cultural y políticamente a lo largo del tiempo (Tirado Acero & Pachón, 2023).

Del mismo modo, las organizaciones campesinas como ACIT han desarrollado formas autónomas de representación, gestión del territorio y defensa de los derechos colectivos. En regiones como Inzá y Gualanday, donde la presencia estatal ha sido intermitente o limitada a funciones de control, han sido estas organizaciones las que han articulado procesos de reconstrucción del tejido social, acceso a la tierra, producción agroecológica y protección del agua. Su legitimidad no proviene de la legalidad estatal, sino del reconocimiento comunitario, la historia compartida y la capacidad para articular procesos colectivos de vida digna. Por ello, **una reparación que ignore estas estructuras estaría**

**condenada a reproducir la exclusión y a debilitar los logros organizativos que han surgido desde la base.**

En este marco, **la coordinación entre el sistema de justicia ordinario y la justicia especial indígena** se vuelve un punto central para garantizar un verdadero pluralismo jurídico. Tal como lo establece la Corte Constitucional en la **Sentencia T-129 de 2011**, el reconocimiento del pluralismo implica no solo aceptar la existencia de distintos sistemas jurídicos, sino generar mecanismos reales de articulación, respeto mutuo y diálogo intercultural. La justicia propia no puede seguir siendo tratada como subsidiaria, exótica o inferior; debe ser reconocida como **una manifestación legítima del derecho a la autodeterminación de los pueblos** (Corte Constitucional, 2011).

Tirado Acero y Pinilla León (2022) subrayan la importancia del diálogo intercultural entre la justicia estatal y la justicia indígena, como herramienta para el fortalecimiento del gobierno propio y la resolución de conflictos locales, dicho fortalecimiento del gobierno propio también se relaciona con el derecho a la **autonomía territorial**, consagrado en el artículo 330 de la Constitución Política de Colombia. Este derecho incluye la facultad de los pueblos indígenas de ejercer funciones legislativas, judiciales y administrativas dentro de su territorio, conforme a sus usos y costumbres.

En este sentido, la reparación integral no puede limitarse a entregar proyectos o recursos individuales; debe contribuir al fortalecimiento institucional de los cabildos, a su formación jurídica, a la protección de sus autoridades, y al reconocimiento efectivo de sus decisiones en el marco del sistema judicial colombiano (Gómez Isa, 2014).

Una reparación que respete y fortalezca la justicia comunitaria también tiene implicaciones profundas en la garantía de **no repetición**. Las comunidades que cuentan con gobiernos propios fuertes, con legitimidad y capacidad de resolución de conflictos, están en mejores condiciones para prevenir la fragmentación social, resistir a los intereses armados y reconstruir el tejido social desde la solidaridad y la corresponsabilidad. La experiencia del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), por ejemplo, demuestra que cuando hay estructuras comunitarias sólidas y legitimadas, los procesos de recuperación y defensa del territorio son más sostenibles y profundos (Escobar, 2014).

En el plano práctico, fortalecer el gobierno propio implica **dotar de recursos adecuados a las autoridades tradicionales**, respetar sus planes de vida, garantizar su participación en los procesos de diseño e implementación de políticas públicas, y reconocer la validez jurídica de sus decisiones en los marcos de la justicia ordinaria. Además, es clave apoyar la **formación de liderazgos juveniles y femeninos** dentro de estas estructuras, asegurando la continuidad organizativa y la inclusión de voces diversas dentro del gobierno comunitario.

Otro elemento central es la **formación intercultural para jueces, fiscales y operadores del sistema judicial nacional**, a fin de que comprendan el alcance y la legitimidad de la justicia indígena y comunitaria. Muchas veces, la falta de conocimiento y sensibilidad frente a estos sistemas produce conflictos de competencias, desconocimiento de decisiones comunitarias e incluso criminalización de autoridades tradicionales. En este sentido, el peritaje antropológico y los procesos de formación conjunta entre jurisdicciones se convierten en herramientas clave para avanzar hacia una justicia verdaderamente pluralista, que respete la diversidad y contribuya a la reconciliación nacional (Sánchez Botero, 2018).

Desde una mirada campesina, también es necesario avanzar hacia el reconocimiento de **formas propias de justicia comunitaria** que no están necesariamente codificadas, pero que funcionan en la práctica mediante mecanismos como los comités de conciliación, los consejos de vereda o las asambleas generales. Estas formas de justicia, basadas en la confianza, el diálogo y la reparación simbólica, permiten resolver conflictos cotidianos sin recurrir a la violencia o al sistema judicial estatal, que muchas veces resulta inaccesible, costoso o intimidante para las comunidades rurales. En este sentido, reconocer y fortalecer estas dinámicas es también una forma de democratizar la justicia desde abajo.

Como lo plantea González Torres (2021), la resistencia ambiental en el Cauca no es solo una respuesta a la violencia armada, sino también una estrategia de reparación comunitaria que articula el cuidado del territorio con la memoria y la dignidad.

Finalmente, es importante destacar que **la reparación no puede debilitar el gobierno propio ni convertirlo en un mero ejecutor de políticas estatales**. Muchas veces, los programas institucionales

exigen la creación de juntas o comités paralelos que terminan deslegitimando las estructuras tradicionales. Esto reproduce lógicas coloniales y tecnocráticas que desarticulan el tejido comunitario. Por el contrario, la reparación debe **canalizarse a través de las estructuras existentes**, respetando su autonomía, su ritmo y sus prioridades, construidas colectivamente desde los planes de vida y las prácticas organizativas del territorio.

En conclusión, el fortalecimiento del gobierno propio y de la justicia comunitaria es una **condición fundamental para una reparación integral con enfoque territorial, diferencial e intercultural**. Reconocer la legitimidad de los cabildos indígenas, las organizaciones campesinas y sus sistemas jurídicos propios es una forma de hacer justicia histórica, de reconocer la dignidad de los pueblos y de garantizar la sostenibilidad de los procesos de paz. Solo en la medida en que el Estado aprenda a dialogar de manera horizontal con estas formas de autoridad legítima, será posible construir una reparación que no repita los errores del pasado ni imponga soluciones ajenas a la vida comunitaria.

### ***3.3.5 Reparación simbólica desde la palabra y la espiritualidad***

En los territorios marcados por la guerra, la sangre derramada y el silencio impuesto por el miedo, la **palabra y la espiritualidad** emergen como herramientas fundamentales para la sanación. Allí donde la violencia intentó borrar identidades, romper la memoria colectiva y sembrar el olvido, las comunidades han respondido con ceremonias, cantos, tejidos y altares. Estas prácticas, que podrían parecer sencillas a ojos externos, son en realidad **formas profundas y legítimas de reparación simbólica**, capaces de restaurar el alma colectiva y dignificar a quienes ya no están.

La reparación simbólica no se inscribe en el marco de lo cuantificable. No es una suma de recursos ni un programa estatal más. Es un **acto de sentido**, donde el lenguaje, el gesto ritual, la poesía, la danza o el silencio compartido permiten **resignificar el dolor** y transitar hacia la vida con memoria. En contextos indígenas y campesinos del Cauca, como Inzá o San Juan, la espiritualidad y la palabra no son solo elementos decorativos del proceso de reparación; son su columna vertebral. Allí, la justicia se canta, se danza, se siembra y se llora en comunidad.

Las **ceremonias de armonización espiritual**, guiadas por los mayores o sabedores tradicionales,

constituyen uno de los ejemplos más potentes de reparación simbólica. Estas ceremonias no buscan castigar al victimario, sino restablecer el equilibrio roto por la violencia. A través de la palabra ritual, las ofrendas a la madre tierra, el uso de plantas sagradas y el acompañamiento colectivo, se reconstruye el vínculo con los espíritus de los ancestros, se honra la vida interrumpida y se prepara el corazón para continuar. Según Tirado Acero y Pinilla León (2022), estos rituales son formas de justicia restaurativa profundamente conectadas con el territorio, la comunidad y la memoria, y deben ser reconocidas como actos jurídicos y políticos.

Del mismo modo, los **festivales de la memoria** y las **ferias culturales** han sido espacios clave donde las comunidades no solo denuncian, sino también celebran la vida. En estos encuentros se canta al ausente, se pinta al desaparecido, se dramatiza la historia de la resistencia y se comparten alimentos ancestrales. Lejos de ser folclor o espectáculo, estas actividades son **estrategias de resistencia cultural** que impiden que la memoria se diluya en la indiferencia. Son pedagogías vivas, donde niñas, niños, jóvenes y ancianos aprenden que recordar no es estancarse, sino afirmarse en la historia compartida.

Uno de los elementos más conmovedores en este proceso ha sido la **construcción de monumentos comunitarios**. En veredas como Gualanday, las piedras, las cruces, los murales o los jardines de memoria se erigen como altares donde el nombre de cada víctima se pronuncia, se escribe y se convierte en semilla. Estos monumentos no son erigidos por arquitectos lejanos ni ordenados desde Bogotá; son construidos por las propias manos de la comunidad, con madera del bosque, barro de la montaña y lágrimas compartidas. Cada nombre tallado, cada flor sembrada, es un acto de justicia simbólica que dignifica y humaniza. Como señala Escobar (2014), la estética en los pueblos indígenas no está separada de la ética: lo bello es también lo justo.

Esta dimensión simbólica, aunque reconocida en el marco normativo nacional e internacional, ha sido frecuentemente relegada en la implementación práctica de las políticas de reparación. Si bien el Estado colombiano ha incorporado medidas simbólicas en sentencias judiciales y programas como el PAPSIVI y el PIRC, en la realidad territorial muchas de estas acciones carecen de pertinencia cultural o profundidad espiritual. La entrega de placas conmemorativas o actos institucionales formales, en varios

casos, no logran conectar con las memorias colectivas ni con los lenguajes simbólicos de las comunidades afectadas. Como lo sostienen Meertens (2015) y García (2024), la reparación integral debe trascender lo material y contemplar dimensiones emocionales, culturales y espirituales, para realmente dignificar a las víctimas y reconstruir el tejido social dañado. No se trata solo de brindar vivienda o indemnización, sino de sanar también los sentidos, los vínculos y la historia compartida.

Además, la reparación simbólica tiene un **enorme potencial transformador**. Permite romper los silencios impuestos por el miedo, reconstruir la confianza entre vecinos, procesar el duelo colectivo y recuperar el sentido del "nosotros". En los círculos de palabra, por ejemplo, las mujeres narran lo innombrable, los jóvenes preguntan por los ausentes y los ancianos lloran sin vergüenza. Este ejercicio de narración compartida es, en sí mismo, una forma de justicia. Como afirman Tirado Acero y Pinilla (2022), el solo hecho de ser escuchado con respeto, de tener un espacio donde la verdad de uno tiene valor, es una forma de reparación que no puede comprarse ni reemplazarse.

Desde la perspectiva jurídica, la reparación simbólica está reconocida en el derecho internacional de los derechos humanos y ha sido desarrollada ampliamente en la jurisprudencia del Sistema Interamericano. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha incluido consistentemente medidas simbólicas dentro de sus fallos, como parte de un enfoque integral de reparación. Sentencias como el caso *Velásquez Rodríguez vs. Honduras* o *Masacre de Mapiripán vs. Colombia* han señalado que actos públicos de reconocimiento de responsabilidad, construcción de monumentos, conmemoraciones, garantías de no repetición y reformas institucionales son elementos fundamentales para restaurar la dignidad de las víctimas y reconstruir los lazos sociales rotos por la violencia (Corte IDH, 1998). En el contexto colombiano, estas medidas han sido acogidas por sentencias de la Corte Constitucional, como la T-025 de 2004, reconociendo su importancia para las víctimas de desplazamiento forzado y pueblos étnicos, aunque su implementación efectiva en los territorios sigue enfrentando desafíos significativos.

En Colombia, la Ley 1448 de 2011 también reconoce esta dimensión, aunque en la práctica su implementación ha sido desigual y, en muchos casos, desarticulada de los procesos organizativos locales (Corte IDH, 2006; Congreso de Colombia, 2011).

Por ello, es urgente avanzar hacia un modelo de reparación simbólica construido desde las comunidades, que reconozca su derecho a decidir cómo, cuándo y desde qué elementos de su universo cultural desean reconstruir el sentido de lo perdido. Esto no se trata de imponer símbolos ajenos, sino de reconocer y acompañar procesos simbólicos propios, aquellos que configuran su manera de recordar, sanar y proyectarse como colectivo. Se requiere financiamiento sostenido, pero sobre todo voluntad política y respeto por la autonomía cultural. Las comunidades no necesitan que el Estado les enseñe a sanar; necesitan que las escuche, las acompañe y respete sus tiempos, lenguajes y formas. La verdadera reparación simbólica no se impone desde un protocolo, se teje en la cotidianidad de los pueblos, en sus rituales, en su memoria viva y en sus actos cotidianos de dignificación.

Finalmente, es necesario subrayar que la espiritualidad y la palabra no son recursos decorativos, sino **herramientas jurídicas, políticas y pedagógicas de altísimo valor**. Son actos de resistencia ante el olvido, estrategias para reconstruir lo común y senderos hacia una justicia que no solo castiga, sino que también cura. En un país como Colombia, donde la violencia ha buscado romper la memoria y dividir a las comunidades, las prácticas simbólicas son **el alma de la reparación integral**.

### ***3.3.6 Participación real y no decorativa***

Finalmente, la reparación debe construirse “con” las comunidades y no “para” ellas. Esto implica consulta previa, respeto a los tiempos comunitarios, garantía de representatividad, claridad en la información y seguimiento conjunto. La participación es una herramienta de democratización y empoderamiento. Sin ella, toda política corre el riesgo de convertirse en simulacro.

Como plantean Tirado Acero y Pinilla León (2022), la eficacia simbólica de las decisiones judiciales no reside solo en su ejecución material, sino en su capacidad para dialogar con los sentidos y expectativas de quienes las reciben. En ese sentido, avanzar hacia una reparación integral real en Colombia exige escuchar más, imponer menos, y caminar al lado de los pueblos, no delante de ellos.

Para consolidar este camino, es imprescindible que el Estado incorpore estas prácticas comunitarias como base de sus políticas públicas. La experiencia ha demostrado que la participación genuina no solo fortalece la legitimidad institucional, sino que posibilita formas innovadoras de construcción de

paz. Una reparación que reconoce lo simbólico y lo espiritual trasciende el plano legal para convertirse en una verdadera restitución de la dignidad colectiva.

En esta perspectiva, es crucial institucionalizar canales permanentes de diálogo intercultural que integren a los sabedores ancestrales, liderazgos comunitarios y actores estatales. La creación de Consejos de Reparación Intercultural en los territorios, por ejemplo, permitiría diseñar políticas co-creadas que respondan a los principios del pluralismo jurídico y reconozcan la diversidad epistémica de las comunidades.

Asimismo, es urgente replantear la lógica tecnocrática que guía muchas de las intervenciones estatales. En lugar de operar desde indicadores cuantitativos y cronogramas preestablecidos, la reparación debe nutrirse de metodologías sensibles a los tiempos y sentidos comunitarios. Esto implica una transformación profunda en el diseño institucional: más pedagogía del reconocimiento y menos imposición de marcos homogéneos.

Las casas de memoria, las escuelas de liderazgo ancestral y las mingas interculturales se proyectan como estrategias efectivas para construir paz desde los territorios. Estas iniciativas deben ser financiadas, protegidas y sistematizadas para convertirse en referentes replicables en otros contextos de posconflicto. En particular, es necesario que el sistema educativo nacional incorpore contenidos que reconozcan los aportes históricos y actuales de los pueblos indígenas y campesinos a la nación colombiana.

De igual manera, la reparación no puede seguir siendo entendida únicamente desde una perspectiva asistencialista. El acceso a la tierra, el fortalecimiento de las economías propias, la protección de los líderes sociales y la garantía de no repetición deben constituir ejes estructurales de cualquier política reparadora. En este sentido, las experiencias comunitarias documentadas en esta investigación constituyen un llamado urgente a repensar la arquitectura institucional del Estado desde la base.

La reparación integral no será completa mientras siga respondiendo únicamente a marcos normativos pensados desde el centro. Solo será posible avanzar en su materialización cuando se reconozca que las comunidades no son destinatarias, sino sujetas activas de derecho, constructoras de paz, tejedoras de

memoria y guardianas del territorio.

Las propuestas aquí presentadas, lejos de ser utópicas, son reflejo de experiencias vivas, de una Colombia profunda que ha resistido con dignidad. Por ello, el Estado debe abrir sus oídos, aligerar sus pasos y aprender a caminar al ritmo de los pueblos. La reparación que nace del diálogo y el respeto es la única que puede sanar las heridas abiertas del conflicto y sembrar, de manera duradera, las semillas de la justicia.

Es importante reconocer que según Molina (2021) se advierte que, sin una participación genuina y activa de las comunidades en el diseño de las políticas de reparación, los programas estatales corren el riesgo de perpetuar lógicas de exclusión y revictimización.

## Conclusiones

Esta investigación permitió comprender cómo las comunidades indígenas Nasa Yuwe y campesinas del municipio de Inzá, Cauca, han construido formas propias de reparación integral desde sus prácticas culturales, espirituales, organizativas y cotidianas. A partir del enfoque de Investigación Acción Participativa (IAP), se logró documentar experiencias vivas de resistencia, sanación y reexistencia, que trascienden los marcos normativos estatales de reparación.

En relación con el **primer objetivo específico**, se logró caracterizar la reparación integral desde las experiencias cotidianas de ambas comunidades, evidenciando que su noción de reparación incluye la dimensión simbólica, espiritual, territorial y colectiva. A través de rituales, mingas, pedagogías propias, prácticas agrícolas tradicionales y procesos de memoria, las comunidades reconstruyen el tejido roto por la guerra y dignifican su historia.

Respecto al **segundo objetivo específico**, se visibilizaron las prácticas diferenciadas de reparación que emergen desde las cosmovisiones del pueblo Nasa y desde la identidad campesina. Mientras que para el pueblo Nasa la reparación se teje desde la espiritualidad y la armonización del territorio, en el campesinado esta toma cuerpo en el trabajo colectivo, la palabra, el canto y la siembra como actos de memoria y dignificación. Ambas, sin embargo, se articulan en la defensa del agua, del territorio y de la vida comunitaria.

Frente al **tercer objetivo**, se identificó un desajuste entre los marcos estatales de reparación integral y las necesidades, tiempos y lenguajes de estas comunidades. Si bien existen lineamientos jurídicos que reconocen la reparación simbólica y la participación, en la práctica persisten medidas homogéneas que ignoran las epistemologías locales. Esto genera intervenciones incompletas e incluso revictimizantes.

Los hallazgos sugieren que una reparación efectiva requiere ser construida de manera intercultural, colectiva y situada. No basta con entregar bienes materiales; es necesario acompañar, escuchar, respetar los ritmos comunitarios y reconocer el valor político y espiritual de las prácticas de resistencia local.

Los datos recabados muestran que el modelo estatal de reparación —predominantemente centrado en acciones administrativas, indemnizaciones económicas y atención desde una lógica centralista—

resulta insuficiente e incluso ajeno a las cosmovisiones y prácticas propias de las comunidades. Las medidas formales, aunque normativamente adecuadas, no logran ser eficaces cuando se aplican sin mediación intercultural. La experiencia de Inzá revela que la reparación solo adquiere sentido cuando se adapta a los valores, lenguajes y formas de vida de quienes han sido víctimas (Zehr, 2002; De Greiff, 2012).

La reparación integral, entendida como el conjunto de medidas orientadas a restablecer los derechos vulnerados de las víctimas, adquiere en estos contextos una dimensión que va más allá de la compensación económica. Se requiere una intervención estructural y transformadora que permita sanar los vínculos rotos, reconstruir la confianza, fortalecer las autoridades propias y restituir el sentido del territorio como espacio vital y espiritual. Esta reparación debe ser colectiva, diferenciada e intercultural.

González y Cortés (2022) advierten que las políticas oficiales de reparación en el Cauca han reproducido esquemas asistencialistas, desconectados de las dinámicas organizativas y espirituales de las comunidades rurales. En este escenario, las comunidades han construido formas propias de reparación y resistencia. Han erigido monumentos de memoria, realizado rituales espirituales, tejido redes de apoyo entre mujeres, y promovido prácticas agrícolas resilientes. Estas acciones configuran una justicia desde abajo, que no espera únicamente la intervención estatal, sino que emerge del conocimiento ancestral, la solidaridad y la dignidad colectiva.

Sin embargo, el Estado continúa aplicando medidas homogéneas que no dialogan con las realidades comunitarias. Las políticas públicas suelen invisibilizar los procesos simbólicos y espirituales, imponer cronogramas externos y condicionar la reparación a criterios administrativos lejanos a los contextos rurales. Esto ha generado tensiones entre lo que las comunidades comprenden como reparación y lo que se ofrece institucionalmente.

Por ello, se requiere una perspectiva intercultural que reconozca la legitimidad de las epistemologías indígenas y campesinas, que valore sus tiempos, sus formas de verdad y sus mecanismos de resolución de conflictos. Las comunidades no son solo sujetos de derechos, sino actores políticos, históricos y

espirituales con capacidad de agencia. La reparación efectiva solo será posible si se construye en diálogo genuino con estas voces.

De ahí que este estudio se proponga problematizar el modelo actual de reparación desde una mirada crítica, participativa y situada. No basta con analizar el cumplimiento legal de los programas estatales; es necesario examinar si las medidas aplicadas permiten una reconstrucción efectiva del tejido vital comunitario. La justicia no puede ser reducida a un trámite, debe ser vivida como restitución del equilibrio roto por la guerra.

Este enfoque exige, por tanto, descentrar el análisis desde el aparato estatal hacia las comunidades, escuchar sus relatos, comprender sus afectaciones y reconocer sus propuestas. Solo así será posible avanzar hacia una reparación que no sea una concesión, sino un acto de justicia histórica.

En este sentido, se evidencia que las comunidades no son simples receptoras pasivas de medidas estatales, sino sujetos activos que han construido procesos propios de reparación: círculos de palabra, rituales de armonización, mingas de memoria, fortalecimiento de la lengua Nasa Yuwe, protección del territorio y revitalización de la espiritualidad ancestral. La comunidad sana no únicamente con infraestructura o dinero, sino con prácticas de sanación espiritual, cohesión cultural y acción colectiva. Como señala Jelin (2002), los procesos de memoria y reparación no pueden imponerse desde fuera; deben surgir de las propias comunidades, reconociendo su agencia, sus lenguajes simbólicos y sus modos de elaborar el dolor y reconstruir la esperanza.

Además, debe destacarse la dimensión espiritual como pilar de la reparación en clave indígena. Para el pueblo Nasa, sanar implica restablecer el equilibrio entre el ser humano, el territorio y los espíritus. La pérdida de un ser querido en el conflicto no solo genera dolor emocional, sino un desequilibrio cósmico que debe corregirse mediante rituales, ofrendas y prácticas ancestrales como la tulpa, el jaibanismo o el acompañamiento de los mayores. Estas dimensiones no son simbólicas en un sentido occidental, sino profundamente reales y prácticas para la cosmovisión Nasa (Tirado Acero & Pachón Montañez, 2023).

El liderazgo comunitario —especialmente ejercido por las mujeres, los sabedores ancestrales y los cabildos indígenas— ha sido esencial para articular y sostener estos procesos. Las mujeres de Inzá, desde el dolor y la fortaleza, han liderado espacios de sanación, reconstrucción del tejido social y empoderamiento colectivo. Su papel no solo es político y organizativo, sino también espiritual, pues encarnan la memoria viva del conflicto y la esperanza del renacer. Este tipo de liderazgo responde a lo que Bass y Riggio (2006) definen como liderazgo transformacional: aquel que moviliza a las personas hacia fines colectivos mediante inspiración, ejemplo y compromiso profundo.

Por su parte, la Asociación Campesina de Inzá Tierra Adentro (ACIT) ha edificado procesos alternativos desde el campesinado, como la agroecología, la soberanía alimentaria, la protección del agua y la educación rural, que fortalecen el tejido comunitario. En su lucha histórica por el territorio, estas comunidades también han tejido su propia reparación, desde la dignificación del trabajo campesino hasta la defensa activa de los derechos colectivos. La articulación entre comunidad indígena y campesina, con sus diferencias y complementariedades, es un hallazgo crucial: revela que la reparación no puede pensarse desde una única lógica cultural ni jurídica, sino desde un pluralismo activo, donde confluyan saberes, formas organizativas y relatos.

La IAP, en tanto metodología profundamente ética y horizontal, fue una herramienta que permitió validar la voz comunitaria como fuente de conocimiento y acción. A través de talleres, entrevistas colectivas, caminatas territoriales y charlas de sensibilización, se construyó un saber situado que desafía la mirada tradicional del investigador externo. Como señala Fals Borda (1987), investigar con el pueblo implica devolverle la palabra y el poder sobre su propia historia. Esta metodología generó una co-creación de conocimiento y un proceso formativo tanto para el investigador como para la comunidad.

En definitiva, esta investigación no solo confirma la hipótesis inicial, sino que la enriquece. La reparación estatal resulta ineficaz cuando se impone sin diálogo, sin comprensión del contexto y sin reconocimiento del liderazgo local. Solo cuando el Estado se convierte en aliado respetuoso y no en interventor vertical, es posible construir una justicia restaurativa con sentido. Las decisiones judiciales como la Sentencia T-129 de 1995 y la C-370 de 2006, que abogan por el reconocimiento del derecho

propio y el peritaje antropológico, son herramientas clave que deben ser implementadas con rigor y continuidad.

No puede hablarse de un verdadero posconflicto mientras las lógicas del miedo, la militarización y el silenciamiento sigan presentes en los territorios históricamente golpeados por la violencia estructural. Si bien se han implementado medidas de reparación y justicia transicional en el marco del Acuerdo de Paz, lo cierto es que la continuidad del conflicto armado en múltiples regiones del país, donde se evidencia una alarmante fractura entre los discursos oficiales de reconciliación y la realidad vivida por las comunidades.

En los últimos años, hechos ocurridos en Inzá, como el asesinato de líderes comunitarios y el avance de economías ilegales sobre territorios colectivos, demuestran que el conflicto armado no ha cesado, sino que ha mutado. Las disputas por el control del territorio, el cultivo de uso ilícito, la minería ilegal y el abandono estatal configuran nuevas formas de violencia que se camuflan bajo un discurso institucional de "posconflicto" o "normalidad democrática" (Comisión de la Verdad, 2022; Roa, 2015).

En este contexto, el **miedo se convierte en un instrumento de dominación política**. Su función es doble: paraliza las acciones colectivas de resistencia y neutraliza la memoria viva de los pueblos. Este miedo estructural, instalado por décadas de guerra, se refuerza cuando el Estado falla en proteger a los líderes comunitarios, cuando los responsables de crímenes de lesa humanidad gozan de impunidad, y cuando se omiten las voces de quienes exigen transformaciones reales y profundas. Como lo advierte Cohen (2011), los Estados también participan de "la negación institucional del sufrimiento", generando un tipo de violencia simbólica que prolonga el daño más allá de los hechos materiales.

Las comunidades indígenas Nasa y campesinas del Cauca han comprendido esto: que la lucha por la justicia no termina con la firma de un acuerdo, ni con el reconocimiento oficial de su sufrimiento. La reparación —como proceso ético y político— requiere reconocer la **vigencia del conflicto armado** en sus múltiples manifestaciones contemporáneas. La persistencia de los actores armados, el control territorial mediante el terror, y la violencia contra quienes defienden la vida y la tierra, no son resabios del pasado: son mecanismos actuales de opresión.

Por ello, toda política de reparación que no aborde la **continuidad del conflicto** está condenada a fracasar. La justicia comunitaria, la memoria colectiva y la organización popular emergen como respuestas éticas y territoriales ante esta realidad persistente. Tal como señala Tirado Acero y Pinilla León (2022), la eficacia simbólica de la justicia no puede medirse solo en términos jurídicos, sino también en su capacidad de restituir la dignidad y el horizonte de vida de los pueblos.

Así, la conclusión esencial de esta investigación es que la verdadera reparación no se decreta: se construye con respeto, con escucha, con diálogo y con compromiso ético hacia la dignidad de los pueblos que han resistido.

Inzá nos enseña que sanar es volver a la raíz, tejer comunidad y hacer de la memoria una semilla para el futuro, no solo como un ejercicio académico, sino una travesía colectiva marcada por la voz de los pueblos del Cauca. En ella confluyen la resistencia, la dignidad y la memoria viva de las comunidades indígenas Nasa Yuwe y campesinas del municipio de Inzá. A lo largo de este camino, la justicia dejó de ser una abstracción jurídica para convertirse en palabra compartida, tulpa encendida y siembra simbólica. Por ello, esta conclusión final busca no sólo cerrar el texto, sino abrir futuros posibles, alimentando el horizonte de una reparación integral que sea vivida, sentida y construida desde abajo.

*Reflexión desde la Investigación-Acción Participativa (IAP):* La IAP no fue sólo una metodología, sino una actitud política y ética frente al conocimiento. Permitir que las voces de la comunidad guiarán el proceso implicó desaprender como investigador, reconocer el valor del testimonio, la emoción y la espiritualidad en la construcción del saber. La palabra de los mayores, el relato oral, los silencios en las ruedas de pensamiento, fueron fuentes tan legítimas como la jurisprudencia. Esta experiencia me transformó no solo como jurista, sino como ser humano comprometido con el territorio y sus saberes.

*Aportes poéticos a la reparación: “la palabra como semilla”* La reparación también habla en verso. Los cantos que acompañan las mingas, los rezos al sembrar, los poemas recitados en los festivales del agua, no son adornos culturales, sino herramientas de sanación. A continuación, comparto un poema escrito desde la vivencia en Inzá, como símbolo de esa justicia poética que las comunidades reclaman:

### **Canto del territorio vivo**

Aquí no hay olvido, sólo maíz resistiendo,  
la tierra recuerda, aún con sangre latiendo,  
el agua murmura secretos del monte,  
y el viento es mensaje que del pasado responde.

No basta con leyes, con sellos ni actos,  
reparar es sentarse a escuchar los pactos  
que el río nos dicta, que el fuego susurra,  
es volver al origen donde la raíz se amurra.

Sembrar es justicia, cantar es memoria,  
abrazar la montaña es tejer otra historia.  
Que el Estado escuche, que la Corte comprenda,  
que la justicia nace donde el pueblo la enmienda.

***Recomendaciones finales para un nuevo horizonte:*** La reparación integral debe dejar de ser una política de escritorio y convertirse en una praxis viva que escuche, respete y co-construya. A partir de lo aprendido en este proceso, se proponen las siguientes recomendaciones diferenciadas:

*Para el Estado colombiano:* Reconocer jurídicamente el territorio como sujeto de derechos y víctima del conflicto; Garantizar recursos para las formas comunitarias de reparación simbólica, espiritual y cultural; Institucionalizar el peritaje antropológico como requisito en medidas de reparación a pueblos étnicos.

*Para el sistema judicial:* Fortalecer el pluralismo jurídico a través del diálogo interjurisdiccional efectivo; Incluir sabedores y líderes comunitarios como peritos o asesores permanentes en procesos de justicia transicional; Validar como prueba las narrativas orales y rituales de verdad propias.

*Para las comunidades:* Continuar articulando redes campesino-indígenas para la defensa del agua, el territorio y la memoria; Sistematizar sus experiencias como insumo para incidencia política y formación; Promover pedagogías de la reparación desde la escuela, la minga y la palabra.

Esta tesis no busca ofrecer respuestas cerradas, sino abrir caminos. Como diría un mayor: "la justicia no llega en papeles, llega en pasos firmes, en abrazos, en siembras". Que esta palabra escrita sea

entonces un paso más en la larga caminata de los pueblos por su dignidad. Que florezca donde encuentre escucha. Que repare donde aún duela. Y que inspire a quienes caminan por una justicia que no sea sólo norma, sino también canto, vida y territorio.

Finalmente, una reflexión poética: *En las tierras de Inzá Cauca, donde la tierra y la memoria se entrelazan, las semillas de la esperanza germinan en el fértil suelo de la resistencia.*

*La comunidad Nasa Yuwe, con su sabiduría ancestral y su espíritu indomable, nos recuerda que la paz no es un destino lejano, sino un camino que se construye día a día con valentía y solidaridad.*

*En este viaje, he aprendido que la justicia no se encuentra en las grandes palabras ni en los tratados formales, sino en los pequeños actos de coraje y en las historias de quienes se levantan para sanar.*

*Cada testimonio, cada experiencia compartida, ha tejido un tapiz de humanidad que ilumina el sendero hacia un mañana donde la reparación y el liderazgo florezcan en armonía.*

*Así, al concluir esta investigación, mi corazón se llena de gratitud por las lecciones aprendidas y por las voces escuchadas. Y mientras el sol se pone sobre las montañas de Inzá, me despido con la esperanza de que el futuro traerá consigo un horizonte donde la justicia y la paz se abracen con la misma fuerza con la que lo han hecho los espíritus resilientes de esta tierra.*

*Agradecimiento especial a cada uno de los líderes, sobrevivientes del conflicto, a quienes me acogieron en las montañas y abrieron su corazón con cada historia, cada lágrima y cada café. Los llevo en el alma. Gracias infinitas y que el universo y nuestros ancestros nos acompañen.*

## **Umbral de la palabra: Reflexión poética sobre justicia, territorio y reparación en Inzá, Cauca.**

### **I. Casa de viento**

El Cauca amanece como quien recuerda su nombre en voz baja.

A la orilla del río, una mujer enciende la tulpa y sopla sobre las brasas; se llama memoria al gesto que une la chispa con el relato, el humo con la garganta, la lágrima con el maíz que vuelve a crecer. En Inzá, las montañas no son paisaje: son archivo, altar, cuerpo y jurisdicción antigua. Allí la ley conoce el idioma del agua, y el derecho, antes de ser norma, fue camino.

Hemos dicho “conflicto”, “actores”, “métodos”:

los pasos que llegaron de noche, la voz de mando, la mano que señala, la lista, el miedo repartido como sal.

Pero bajo las estadísticas hay una música más honda:

la del tejido que no se dejó romper, la del pluralismo que no pidió permiso para existir, la de una reparación que no cabe en formularios ni en monedas, porque requiere volver a respirar el territorio. Hoy, en el umbral de esta tesis, queremos decir con poesía lo que ya demostramos con argumentos:

que el derecho no puede ser sólo columna, ha de ser también río;  
que la reparación no puede ser sólo retorno al pasado, ha de ser futura siembra;  
que en Inzá, la justicia camina con sandalias de tierra y aretes de maíz.

### **II. De los nombres del daño**

Se nos enseñó a clasificar el daño en tablas: desplazamiento, homicidio, reclutamiento.

Pero el daño también tiene nombres intraducibles:

el día en que no se pudo hacer el Sek Buy,  
la mañana en que el cabildo eligió el silencio para sobrevivir,  
la tarde en que el canto se volvió susurro por miedo a la lista.

La masacre es también una gramática rota:  
verbo sin sujeto: “mataron”, sujeto sin rostro: “lo desaparecieron”,  
adjetivo inútil: “inocente”, frente a un sustantivo total: “miedo”.

Y, sin embargo —qué terquedad la de este pueblo—, el idioma de la minga siguió latiendo,  
porque tejer es también rezar con las manos.

No basta nombrar el dolor: hay que situarlo.

El cauce del río sabe dónde se pudrieron los silencios.

La montaña recuerda la risa interrumpida.

El territorio, sujeto de derecho, tiene cicatrices que no salen en el mapa:  
zonas donde la lluvia cae con vergüenza, laderas donde la tierra se niega a germinar,  
cuevas donde duermen palabras que aún no encuentran su ritual.

### **III. De la ley y los fuegos**

El Estado trae sus libros, y con ellos sentencias: T-349 de 1996, C-139 de 1996, T-025 de 2004, C-370 de 2006, T-129 de 2011.

Las leemos alrededor del fuego, como se lee una carta lejana:

hay cuidado, hay promesa, hay reconocimiento.  
La Constitución dice que la diversidad no es adorno, que la jurisdicción indígena no es metáfora.  
La Corte recuerda que el desplazamiento no es ola, sino marea crónica,  
y que la justicia de transición no puede olvidar los pies que caminan hacia la escuela con los  
cuadernos mojados.  
Pero la letra llega a veces tarde, a veces alta, a veces fría.  
La sentencia reconoce; la minga, entretanto, sostiene.  
Entre ambos, un puente de trochas: materiales prestados, cuerdas que tienden las lideresas,  
nudos que aprenden los niños para atravesar el río sin dejar de ser pueblo.  
Aquí, pluralismo no es palabra de seminario; es economía del cuidado.  
La ley de arriba se encuentra con la ley de la tulpa:  
una pide expediente, la otra pide escuchar.  
Una ofrece medidas, la otra sentido.  
Y cuando se abrazan, ocurre lo que esta tesis llama reparación intercultural:  
el expediente aprende a respirar, y el ritual encuentra garantías para ser.

#### **IV. Cartografía de actores: sombras y pan**

Hay un mapa que no dibujan los peritos:  
el corredor que sube y baja como un suspiro entre Oriente y Pacífico;  
la vereda donde los paramilitares pusieron apodos a la muerte;  
el filo donde la guerrilla contó el tiempo con disparos;  
el retén donde la fuerza pública miró sin ver o vio sin mirar o sin querer;  
la bodega donde la economía convirtió la selva en dinero.  
Pero hay otro mapa, el que esta reflexión quiere agrandar:  
la quebrada donde las mujeres escondieron semillas para tiempos mejores;  
la escuela donde la maestra dibujó un círculo de palabra en el tablero;  
la cancha donde la ACIT volvió a juntar a los que se habían dejado de saludar;  
la tulpa donde el abuelo dijo: “Aquí no venimos a vengarnos, venimos a sostener la vida”.  
La victimización quiso atomizar; la comunidad le respondió conjugar:  
nosotros sembramos, nosotros cocinamos, nosotros recordamos, nosotros decidimos.  
El pluralismo no es tolerancia: es gramática cooperativa.

#### **V. Las mujeres guardan la llave**

Si la guerra quiso masculinizar la historia a punta de fusil,  
las mujeres del Cauca feminizan el futuro con machete y cuaderno.  
Abren surcos, pero también actas;  
cuidan niños y expedientes;  
llevan en el bolso una semilla y una sentencia subrayada.  
“La reparación —dicen— no se deja en ventanilla: se siembra”.  
Y si el Estado pregunta por indicadores, ellas muestran huertas.  
Si pregunta por evidencia, muestran calendarios de rituales vivos.  
Si pregunta por garantías, muestran guardias de palabra y bastón,  
porque también la seguridad se teje con presencias.  
En Inzá, el liderazgo femenino no espera protocolo:

entra al cabildo, arropa a la niña que tiembla,  
acompaña al joven que regresó de la guerra,  
y antes de firmar cualquier cosa pregunta al río si acepta.  
No es metáfora: es due diligence espiritual.  
El agua responde con pequeñas luces en la corriente.

#### **VI. La burocracia y el cansancio (o de cómo curar papeles)**

Hay filas que parecen laberintos fabricados para olvidar el centro.  
La “atención” a la víctima se vuelve oftalmología de formularios;  
se mira cerca, se mira lejos, y el dolor sigue fuera de foco.  
Una carpeta puede pesar más que un costal de café cuando no lleva dignidad adentro.  
Pero también aquí el pluralismo ofrece oficios:  
si el Estado cura papeles, la comunidad cura personas.  
Si el Estado registra, la comunidad reconoce.  
Si el Estado aplica, la comunidad apropia.  
No son verbos incompatibles; sólo les hace falta mesa y tiempo.  
Esta tesis propone co-gestión: no “participación” ritual, sino autoría compartida.

#### **VII. Territorio sujeto, río testigo**

Que nadie se confunda: el territorio es sujeto de reparación,  
no estamos haciendo poesía para decorar políticas.  
Estamos escribiendo técnica en el idioma del agua.  
El río testifica: vio reclutamientos, vio retornos, vio rituales;  
conoce de memoria la proporción justa entre ceniza y semilla.  
La montaña dicta medidas cautelares a su manera:  
si profanas un sitio sagrado, la neblina no se deja escribir.  
Si curas el páramo, la lluvia firma contigo.  
Reparar el territorio es literal:  
remediar suelos, proteger nacimientos, asegurar movilidad sin miedo,  
garantizar que el Sek Buy no sea evento esporádico sino calendario estable.  
El expediente lo puede entender si aprende a usar botas.

#### **VIII. El diálogo de saberes (y el oficio de escuchar)**

Hay una palabra gastada que quisiéramos restaurar: diálogo.  
No hablamos de audiencias con micrófonos que no graban el temblor de una voz.  
Hablamos de métodos: de cómo se sienta la Corte alrededor del fogón,  
de cómo el cabildo entra al juzgado sin descalzarse de su autoridad.  
Sousa Santos nos recordó que el pluralismo crece desde abajo;  
Yrigoyen advirtió que el reconocimiento formal puede ser jaula;  
López Medina señaló que el derecho es polifonía;  
Tirado Acero y Pinilla dijeron que la sentencia, para valer, debe significar.  
Los escuchamos, y el territorio respondió: hagan lugar.  
Un protocolo posible:  
escuchar sin reloj;

Acordar qué mide cada quien;  
Nombrar lo innombrado (daño espiritual);  
Asignar presupuesto a lo que no cabe en un rubro (rituales, guardias, ferias de semillas);  
Revisar sin castigar el error;  
Cuidar a quienes cuidan (seguridad integral).  
Ese es el debido proceso del territorio.

### **IX. Hacia la no repetición: aprender a habitar juntos**

La no repetición se promete con decretos, pero se construye con hábitos.  
Hábito es que el juez conozca la agenda ceremonial antes de citar la audiencia.  
Hábito es que la entidad llegue a la vereda sin escoltar el miedo.  
Hábito es que los niños aprendan historia al lado de la abuela y del maestro,  
que la escuela invite al mayor como profesor de aguas.  
Hábito es que el presupuesto no olvide donde no hay señal.  
Hábito es que el informe vuelva a la comunidad para corregirse juntos.  
Hábito es que la estadística se arrodille ante el testimonio cuando no entiende.  
Hábito es que la república reconozca sus provincias espirituales.

### **X. Inzá, palabra que regresa**

Si Inzá fuera un verbo, diría: sostener.  
Si fuera un color, sería el verde que insiste tras la quema.  
Si fuera un documento, sería un acta con borde de chagra.  
Si fuera una sentencia, incluiría prosa y pájaro,  
porque aquí el derecho aprendió que el canto es prueba.  
Hemos nombrado actores y métodos,  
hemos trazado la geografía de la pérdida y la cartografía de la resistencia,  
hemos reconocido los límites de un Estado que todavía a veces llega en formato,  
y hemos propuesto una reparación que sea puente y no peaje.  
Inzá no pide lástima: pide co-autoría.  
No exige milagros: exige coherencia.  
No reclama un museo del dolor: reclama corredores de vida.

### **XI. Epílogo con bastón y cuaderno**

La guardia entra en esta página con su bastón.  
A un lado, una niña sostiene un cuaderno.  
Ambos son instrumentos de jurisdicción.  
El bastón mide el respeto; el cuaderno guarda el acuerdo.  
Si esta tesis sirve, será porque supo escuchar al territorio y traducir sin traicionar.  
Porque logró construir un puente entre la Corte y la tulpá,  
entre el acta y la minga,  
entre el mapa y el cauce,  
sin perder su nombre, la memoria y la ley.  
Que la reparación no sea un texto nada más, sino verbo comunitario.  
Que el pluralismo no sea apéndice, sino columna.

Que la no repetición no sea consigna, sino costumbre de cuidado.  
Mañana, cuando la mujer vuelva a encender el fuego,  
que encuentre al Estado sentado a su lado, no enfrente;  
que encuentre a la Universidad preguntando por el agua antes que por la cita;  
que encuentre a los niños repitiendo el canto y no el miedo.  
Entonces, sí, podremos decir que Inzá dejó de ser sinónimo de herida  
para escribirse como promesa de justicia en voz plural.

**¡Gracias!**

## Bibliografía

- Alvarez, M. (2020). *Reparación colectiva y justicia transicional en Colombia: Un análisis crítico*. Editorial Universitaria.
- Álvarez, M. (2022). *El campesinado como sujeto político: luchas por la tierra y el territorio en el suroccidente colombiano*. Universidad del Valle.
- Arias-Gaviria, J. (2021). *El campesinado en la educación rural: un debate emergente*. *Pedagogía y Saberes*, (54), 171–185. <https://doi.org/10.17227/pys.num54-10555>
- Buitrago, A. (2015). *Conflicto armado y desplazamiento en el Cauca: Un estudio de caso*. Universidad Nacional de Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2018). *Informe ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/basta-ya/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2011). *La masacre de El Naya: abril de 2001*. Bogotá: CNMH.
- Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC. (2024). *Informes de derechos humanos y territorialidad en el Cauca*. Popayán: CRIC.
- Cohen, S. (2011). *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. Polity Press.
- Congreso de la República de Colombia. (2011). *Ley 1448 de 2011: Ley de Víctimas y Restitución de Tierras*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf>
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (2024). *Informe Anual 2024: Situación de derechos humanos y pueblos indígenas del Cauca*. [https://www.cric-colombia.org/portal/wp-content/uploads/2025/05/informe\\_Anuual\\_2024\\_Drive\\_1\\_compressed.pdf](https://www.cric-colombia.org/portal/wp-content/uploads/2025/05/informe_Anuual_2024_Drive_1_compressed.pdf)
- Corte Constitucional de Colombia. (2004). *Sentencia T-025 de 2004 y autos de seguimiento*. M. P. Manuel José Cepeda Espinosa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2006). *Sentencia C-370 de 2006*. M. P. Jaime Córdoba Triviño.
- Corte Constitucional de Colombia. (2009). *Auto 004 de 2009*. M. P. Manuel José Cepeda Espinosa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2004). *Sentencia T-025 de 2004*. M.P. Manuel José Cepeda Espinosa.

- Corte Constitucional de Colombia. (2006). Sentencia C-370 de 2006. M.P. Manuel José Cepeda Espinosa.
- Corte Constitucional de Colombia. (1996). Sentencia T-349 de 1996. M.P. Carlos Gaviria Díaz.
- Corte Constitucional de Colombia. (1996). Sentencia C-139 de 1996. M.P. Vladimiro Naranjo Mesa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2004). Sentencia T-025 de 2004. M.P. Manuel José Cepeda Espinosa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). Sentencia T-129 de 2011. M.P. María Victoria Calle Correa.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). *Sentencia C-882 de 2011*. M. P. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). *Sentencia SU-388 de 2011*. M. P. Juan Carlos Henao Pérez.
- Corte Constitucional de Colombia. (2011). *Sentencia T-129 de 2011*. M. P. Luis Ernesto Vargas Silva.
- Corte Constitucional de Colombia. (2016). *Sentencia T-256 de 2016*. M. P. Gloria Stella Ortiz Delgado.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). (2006). *Caso de la Masacre de Pueblo Bello vs. Colombia*. Sentencia de 31 de enero de 2006.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). (1988). *Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras*. Sentencia de 29 de julio de 1988.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). (2005). *Caso de la Masacre de Mapiripán vs. Colombia*. Sentencia de 15 de septiembre de 2005.
- De Greiff, P. (2012). The role of reparations in peacebuilding. In P. De Greiff & R. Duthie (Eds.), *Transitional justice and peacebuilding: A handbook* (pp. 157-181). International Center for Transitional Justice.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes; Centro de Estudios Sociales (CES).
- Defensoría del Pueblo. (2020). *Informe defensorial sobre afectaciones a comunidades indígenas del Cauca*. Bogotá: Defensoría del Pueblo. <https://www.defensoria.gov.co>
- Echavarría, J. L., & Hinestroza, L. (2017). *Reparación colectiva en contextos étnicos: Una revisión crítica*. Editorial Universidad Nacional.

- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2008). *Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”*. Universidad de los Andes - Facultad de Ciencias Sociales.
- Fals Borda, O. (1987). *El reto de la sociología en el tercer mundo: Investigación-acción y desarrollo social*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- García, A. (2018). *Mujeres que sanan la tierra: Género, territorio y reparación en el Cauca*. Editorial Tierra Viva.
- García, J. (2018). *Desplazamiento forzado en el Cauca: Impactos y respuestas comunitarias*. Editorial Universidad del Cauca.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine Publishing.
- Gómez Isa, F. (2014). *El derecho a la autonomía de los pueblos indígenas: Desarrollo jurídico y desafíos pendientes*. *Revista IIDH*, (59), 137-172.
- Gómez, C. (2020). *La violencia en Colombia: Un análisis histórico*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- González Torres, A. (2021). *Prácticas comunitarias y resistencia ambiental en el Cauca*. Editorial Universidad del Cauca.
- González, F. E. (2018). *Resistencias campesinas en Colombia: memorias y procesos territoriales*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- González, J. A., & Cortés, S. (2022). *Las políticas de reparación en el Cauca: Un estudio de caso de las comunidades campesinas*. *Estudios de Paz y Conflicto*, 7(2), 123-144. <https://doi.org/10.11144/javeriana.pc7-2.pccc>
- González, M. (2021). *Reparar el territorio: perspectivas desde la justicia ambiental indígena*. *Revista Territorios*, 44(2), 45–66.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Editorial Planeta.

- Gutiérrez Sanín, F. (2019). *Clientelismo, Estado y guerra: el caso colombiano en una perspectiva comparada*. Editorial Universidad del Rosario.
- Hernández, L. F. (2023). Jóvenes en riesgo: El reclutamiento forzado en tiempos de paz. *Revista de Estudios Sociales de Colombia*, 34(1), 87-112.
- Hernández, M. (2021). *Procesos de reparación y resiliencia en comunidades afectadas por el conflicto en Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Indepaz. (2025). *Reclutamiento forzado en Cauca y Nariño: Análisis territorial 2024*. <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2025/04/Cauca-y-Narino-reclutamiento.pdf>
- Jaramillo, J. (2023). *Memoria y reconciliación: Reflexiones sob*
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. re el posconflicto en Colombia. *Revista de Derechos Humanos*, 12(1), 50-67.
- Jimeno, M. (2020). *Emociones y política. Una antropología del duelo*. Universidad Nacional de Colombia
- Laplante, L. J., & Theidon, K. (2021). Truth with consequences: Justice and reparations in post-truth and reconciliation processes. *Human Rights Quarterly*, 33(1), 111-135. <https://doi.org/10.1353/hrq.2021.0012>
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores.
- Lederach, J. P. (1997). *Building peace: Sustainable reconciliation in divided societies*. United States Institute of Peace Press.
- López Medina, D. E. (2006). *El derecho de los jueces*. Bogotá: Legis.
- Maldonado, D. (2018). Procesos de paz y políticas de reparación en Colombia: Análisis comparativo con Ruanda y Sudáfrica. *Revista de Derecho Internacional*, 18(2), 89-115. <https://doi.org/10.22201/ijj.24487872e.2022.2.1664>
- Márquez, L. (2021). *El acuerdo de paz y la reconstrucción social en Colombia*. Editorial Arco Iris.
- Meertens, D. (2015). Mujeres y guerra: aportes para una reparación transformadora. *Revista Colombiana de Sociología*, 38(2), 31-56. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/4077/407755355018.pdf>
- Mignolo, W. D. (2010). *Epistemologías del Sur y la opción descolonial*. *Revista Tabula Rasa*, (12), 45-69.

- Molina, Y. (2021). *Campesinado y posacuerdo en Colombia: entre el reconocimiento y la continuidad del despojo*. Fundación Ideas para la Paz.
- Molano, A. (2015). *A lomo de mula: Viajes al corazón de las FARC*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Muñoz, R. (2020). Estructura social y liderazgo en comunidades indígenas del Cauca. Universidad Nacional de Colombia.
- Nacional de Colombia, 2010. Recuperado de:  
file:///C:/Users/HP%20PROBOOK/Downloads/Dialnet-LaPoliticaSocialEnClaveDeDerechos-4929348.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2000). *Resolución 1325 del Consejo de Seguridad sobre Mujeres, Paz y Seguridad*.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2019). *Educación propia: apuestas pedagógicas y políticas de los pueblos indígenas de Colombia*. ONIC. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8071024.pdf>
- Pérez, C. (2019). Impactos del conflicto armado en la economía rural: El caso de Inzá Cauca. *Revista de Estudios Rurales*, 27(2), 97-115.
- Pérez, C. (2024). Desafíos y perspectivas en el proceso de paz colombiano. *Revista de Estudios Sociales y Políticos*, 19(3), 113-129.
- PNUD. (2020). *Informe sobre desarrollo humano: Colombia rural, razones para la esperanza*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Ramírez, L. (2019). Cosmovisión y prácticas culturales de los Nasa Yuwe. Editorial Universidad de los Andes.
- Ramírez, M. (2023). El papel del liderazgo comunitario en la reconstrucción postconflicto: Un análisis desde el Cauca. *Journal of Peacebuilding and Development*, 17(3), 98-113.
- Rappaport, J. (2007). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Dialogue in Colombia*. Universidad del Cauca

Ríos, M. (2022). Política y economía en la implementación de la paz en Colombia. *Revista Colombiana de Política Pública*, 16(2), 87-104.

Roa, M. C. (2015). *Agroecología y territorios en disputa*. Editorial Universidad Javeriana.

Sánchez Botero, E. (2011). *El peritaje antropológico en contextos de pluralismo jurídico*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Sánchez Botero, E. (2018). *El peritaje antropológico como herramienta para el reconocimiento de la diversidad cultural en la justicia colombiana*. *Revista Justicia y Derecho*, 12(2), 45-67.

Sánchez, J., & Martínez, F. (2021). El posconflicto en Colombia: Retos y perspectivas. Universidad de los Andes.

Sánchez, M. (2019). *Perspectivas socio-jurídicas del conflicto armado colombiano*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Sánchez, G., & Martínez, J. (2021). *El posacuerdo y la ruralidad en disputa: retos para la construcción de paz territorial*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Stavenhagen, R. (2000). *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Serrano, J. (2018). Implementación del acuerdo de paz en Colombia: Desafíos y perspectivas. *Revista de Derecho y Ciencias Políticas*, 15(2), 45-68.

Sierra León, Y. (2021). *Teoría general de la reparación simbólica* (10ª ed.). Universidad Externado de Colombia. <https://publicaciones.uexternado.edu.co/gpd-teoria-general-de-la-reparacion-simbolica-9789587907117.html>

Suárez, D. (2022). *Desarrollo económico y sostenibilidad en comunidades indígenas del Cauca*. Editorial de la Universidad del Cauca.

Tirado Acero, M. (Ed.). (2024). *Volver al origen: El agua desde el sistema de conocimiento indígena* (1.ª ed.). Universidad La Gran Colombia. <https://doi.org/10.18634/9786287626164>

Tirado Acero, M., & Pachón Montañez, N. V. (2023). *La justicia de la espiralidad y la justicia de la estructura: El aporte inmaterial de los pueblos indígenas desde el pluralismo jurídico al derecho colombiano* (1.ª ed., 233 p.). Universidad La Gran Colombia. <https://repository.ugc.edu.co/handle/11396/7624>

Tirado Acero, M., & Pinilla León, J. (2022). *Eficacia simbólica de las decisiones judiciales. Diálogo intercultural e interjurisdiccional entre la justicia especial indígena –JEI– y la justicia ordinaria –JO–*

. Instituto Latinoamericano de Altos Estudios (ILAE).  
<https://libroselectronicos.ilae.edu.co/index.php/ilae/catalog/book/324>

Torres, V. (2020). *Las raíces del conflicto colombiano: Un análisis histórico*. Editorial Libertad y Paz.

Unidad para las Víctimas. (2021). *Registro Único de Víctimas – Corte mayo 31 de 2021*.  
<https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>

Vargas, L. (2019). *Impacto del conflicto armado en las comunidades rurales del Cauca*. Editorial de la Universidad del Cauca.

Vargas, M. (2019). *Ancestralidad, memoria y resistencia: comunidades étnicas en el Cauca*. Editorial Universidad del Cauca.

Vásquez, M. (2020). Impacto psicosocial del conflicto armado en comunidades indígenas. *Revista de Psicología Social*, 42(3), 89-102.

Vásquez, M. A. (2021). La reparación colectiva en el contexto colombiano: Estudios de caso en el Cauca. *Cuadernos de Investigación Social*, 30(1), 101-122. <https://doi.org/10.1007/s11266-021-00419-x>

Yrigoyen Fajardo, R. (2011). *Pluralismo jurídico y derechos indígenas en América Latina*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Zehr, H. (2002). *\*The Little Book of Restorative Justice\**. Good Books.

Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En C. Walsh, Á. García Linera & W. Mignolo (Eds.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 63–130). Buenos Aires: Editorial del Signo.