



# Método dialógico intercultural. Un horizonte de inteligibilidad mutua entre el derecho estatal y el derecho propio de la comunidad indígena de San Lorenzo, departamento de Caldas

Camilo Galíndez Narváez<sup>1</sup>

## Resumen

A partir de la expedición de la Constitución de 1991, con la cual se crean las jurisdicciones especiales indígenas, se ha reconocido a los pueblos originarios la potestad de aplicar justicia propia en sus territorios. A lo largo de más de dos décadas, la jurisprudencia de la Corte Constitucional ha establecido los criterios a través de los cuales se coordinan estas jurisdicciones con el ordenamiento jurídico estatal, lo cual ha generado un ambiente más propicio para la tramitación de las reivindicaciones del movimiento indígena en Colombia. Como es propio de su competencia, ha centrado sus esfuerzos en procurar salvaguardar los valores más determinantes de la dignidad humana consignados en la Constitución y el DIDH, estableciendo límites que superan la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas como lo son el derecho a la vida, el debido proceso, y la prohibición de tortura y servidumbre. Sin embargo, poca atención han suscitado los valores últimos de estas comunidades, que puedan derivar en límites para la intervención del Estado y la sociedad mayoritaria. De la mano de la teoría social postconstructivista o postdualista, este trabajo pretende ofrecer rutas de análisis que permitan visualizar estos vacíos, y establecer rutas interpretativas que propendan por crear un espacio de convivencia mutua entre culturas diversas.

**Palabras clave:** dignidad humana; interculturalidad; derechos humanos; ontología política.

---

<sup>1</sup> Abogado de la Universidad de Antioquia y miembro del Semillero de Sociología del Derecho y Teorías Jurídicas Críticas de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la misma institución. Correo: camilogalindezn@gmail.com



Citación de este artículo: Galíndez Narváez, C. (2019). Método dialógico intercultural. Un horizonte de inteligibilidad mutua entre el derecho estatal y el derecho propio de la comunidad indígena de San Lorenzo, departamento de Caldas. *Diálogos de Derecho y Política* (23), pp. 82-108. Recuperado de: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/issue/view/3535/showToc>

**Método dialógico intercultural.**  
**Un horizonte de inteligibilidad mutua entre el derecho estatal y el**  
**derecho propio de la comunidad indígena de San Lorenzo,**  
**departamento de Caldas**

**Introducción**

La jurisdicción especial indígena es una figura creada en la Constitución de 1991 que, buscando corregir una larga historia de discriminación y exclusión social y cultural hacia los pueblos indígenas en Colombia, los faculta para impartir justicia en sus territorios de acuerdo con sus usos y costumbres. Si bien el ejercicio del derecho propio, que cuenta con autoridades, instituciones y ordenamientos normativos tradicionales, ha sido una práctica inveterada para muchos pueblos indígenas a lo largo del territorio nacional, es apenas con la promulgación de esta nueva Carta Magna que se reconoce como una práctica legítima y se autoriza desde la institucionalidad estatal. Ante la ausencia de debate parlamentario sobre este asunto, entre otras, por la sistemática falta de representatividad de las minorías étnicas, sumada a la exigua voluntad política del Congreso para encargarse de los derechos diferenciales de estas comunidades, ha sido tarea de la Corte Constitucional reglamentar la materia. Más de dos décadas de pronunciamientos jurisprudenciales de esta corporación, máxima autoridad en materia constitucional, han resultado por demarcar el ámbito de competencia de esta jurisdicción especial.

Al tiempo que reconoció un amplio espectro de facultades autónomas a las autoridades indígenas para el ejercicio del derecho propio en sus territorios, ha fijado una serie de límites que operan como cerco a su autonomía. El eje sobre el cual gira la construcción de estos límites está anclado al discurso de los derechos humanos, por considerarse un lenguaje universal y transcultural de protección de la dignidad humana que supera cualquier consideración de orden local. Específicamente, la Corte se ha valido de la teoría del núcleo duro de los derechos humanos para determinar cuáles de ellos, contenidos en las múltiples declaraciones y convenios internacionales, pueden ser invocados como límites a la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas en el territorio nacional. Finalmente, ha concluido que los derechos intangibles son la vida, la prohibición de tortura y servidumbre, y el debido proceso como pilares fundamentales de la dignidad humana más allá de cualquier consideración intercultural.

No obstante, a pesar de que el discurso de los derechos humanos se presenta como el lenguaje por excelencia de la dignidad humana, cuyo espíritu, según el discurso hegemónico, recoge los principios éticos más allá de cualquier diferencia cultural, autores como Raimon Panikkar (1982) y Boaventura de Sousa Santos (2002 y 2014), en contra de ciertas pretensiones universalizantes, nos advierten sobre su carácter localizado, eurocéntrico y moderno. Al

pretender presentar sus particularismos como universales, el discurso de los derechos humanos invisibiliza otros esquemas y lenguajes de la dignidad que operan para otros actores con distintas configuraciones epistémicas y ontológicas. Al percatarse de ello, ¿permanece incólume el modelo de coordinación jurisdiccional que determina unidireccionalmente los límites de un sistema de justicia hacia otro? ¿Comulgar con el respeto por la dignidad del otro no implica entonces reformular el modo de relacionamiento entre el Derecho estatal y los diversos ordenamientos jurídicos de los pueblos indígenas?

En efecto, las reflexiones que contiene este artículo son, en buena medida, inspiradas por estos cuestionamientos, pues advertía el autor, de la mano del trabajo con los líderes comunitarios y autoridades indígenas, que, si bien la jurisprudencia constitucional es ampliamente reconocida como una de las más progresistas o garantistas en materia de coordinación jurisdiccional, aún hay mucho camino por recorrer en dirección a corregir la carga histórica de desacreditación, subordinación y marginalización de estas comunidades, en este caso, desde el plano jurídico. Por lo tanto, este artículo propone un nuevo modelo de relacionamiento entre el derecho estatal y el derecho propio de los pueblos indígenas en clave de dignidad humana, que propicie un diálogo más horizontal y permita que haya reciprocidad y complementariedad entre ellos. Esta propuesta gira en torno a dos puntos fundamentales: i) el reconocimiento de las distintas concepciones de la dignidad de los actores involucrados. Específicamente señalar que cada uno de los lenguajes de la dignidad humana contempla para sí una serie de valores preponderantes o supremos que distan del contenido hegemónico del discurso de los derechos humanos; ii) propender por la intangibilidad de estos valores supremos en condiciones de igualdad. Para ello proponemos invertir el sentido de la teoría de núcleo duro de los derechos humanos para aplicarla en dirección opuesta, es decir, como límite hacia la intervención del Estado.

Sin pretender resolver todos los dilemas que puede suscitar el problema de la coordinación jurisdiccional ni dar por acabada la propuesta metodológica para afrontar los retos del diálogo intercultural en el campo jurídico, lo que se busca es, sobre todo, brindar algunas claves de interpretación e incentivar nuevas rutas de análisis comprometidas con la consecución de una relación horizontal y recíproca entre sistemas de justicia plurales. Una vez sentado el trasfondo teórico-metodológico, se busca aterrizar la discusión en un caso concreto tratando de visibilizar la tensión, en el ámbito jurídico, entre el Estado y su razón moderna, y el pueblo Êbêra Chamí de la comunidad de San Lorenzo, ubicada en el municipio de Riosucio, departamento de Caldas. En este punto, nos proponemos explorar la singularidad de su propio lenguaje de la dignidad, determinar cuáles son sus valores supremos, qué características tienen, así como precisar cuáles son las particularidades del contexto sociocultural en el que surgen.

Con miras a ello, se opta por un análisis interdisciplinar que toma insumos de la teoría socio-cultural para acercarnos a los actuales debates sobre el abordaje de la antropodiversidad. Con base en un enfoque postconstructivista o postdualista, sobre el cual profundizaremos más adelante, se evidencia un campo marcado por diferencias radicales que cuestiona las formas tradicionales de abordar lo cultural en buena parte de la teoría social contemporánea. Una de las perspectivas teóricas más prolíficas, pero también más controversiales de esta línea de pensamiento, está representada por el giro ontológico propuesto por autores como Mario Blaser (2009) y Arturo Escobar (2012, 2013 y 2015), quienes autodenominan su propuesta como “ontologías políticas”. Su propósito fundamental es evidenciar la existencia de una pluralidad de mundos o pluriverso, partiendo por el cuestionamiento de la idea dominante de “cultura” como estructura de símbolos y significados sobre un único mundo definido por la racionalidad moderna-occidental. Esto supone que el análisis de la alteridad bajo este lente, no se centra en las diferencias culturales sobre el mundo, sino en la coexistencia de mundos diversos.

Evaluar la diversidad desde esta perspectiva nos permitirá concluir que los sistemas de justicia propios, así como las representaciones normativas de la dignidad humana para los pueblos indígenas, no pueden resultar completamente subsumidos dentro del sistema jurídico estatal, y ni siquiera dentro del lenguaje de la dignidad humana que condensa el discurso de los derechos humanos, pretendidamente transcultural, lo cual justifica un nuevo modelo de relacionamiento en el campo jurídico, menos unidireccional y jerárquico, y si más recíproco y horizontal. Asimismo, servirá para explicar cómo el entendimiento de la dignidad humana y los valores supremos del Êbêra Chamí relacionados a ella, están conectados con el propio entendimiento del mundo, y especialmente con la “ley de origen”. De esta forma, se podrá vislumbrar que la singularidad de los elementos que conforman lo que sería el “núcleo duro” de la dignidad de este pueblo, debe ser analizado, desde la perspectiva de la pluriversalidad, como un asunto de diferencias ontológicas frente al entendimiento moderno-occidental del mundo. El rastreo por sus valores más preciados como colectividad, requerirá de una aproximación a las narrativas de origen, las cuales ordenan su mundo y le dan sentido al transcurrir de la vida del Êbêra, imprimiendo los rasgos fundamentales de su idea de dignidad.

La aproximación a la conceptualización teórica de esta investigación requirió básicamente de recopilación de información bibliográfica en artículos de revista, libros y tesis que tratan acerca de los asuntos concernientes a este análisis. No obstante, se privilegian aquellos que abordan estos temas desde una perspectiva crítica latinoamericana. Por otro lado, la aproximación a la comunidad indígena de San Lorenzo se logró a través del programa “Quirisia Qawai” del Consultorio Jurídico Rural de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia durante el periodo comprendido entre mediados del año 2015 y mediados del 2016, pero posteriormente se hicieron múltiples visitas al territorio por fuera de este vínculo institucional.

Para presentar los argumentos de este artículo, se iniciará dando cuenta del sustento teórico de la problemática que aborda el texto. Se trata de explorar las diferentes configuraciones socio-culturales, tomando como base los aportes que desde la antropología socio-cultural hace la ontología política. El siguiente apartado tiene como finalidad presentar las tensiones que se presentan frente a las representaciones de la dignidad humana, lo cual justifica el despliegue del método dialógico que se propone como ética y políticamente correcto. Finalmente, se precisan cuáles son y de qué se tratan los pilares de la dignidad humana del pueblo Êbêra Chami en la comunidad de San Lorenzo, para que, de esa forma, emerjan presupuestos mínimos de respeto que restrinjan la intervención de la sociedad mayoritaria y el Estado en sus territorios.

### **1. El enfoque de ontología política: hacia una idea del pluriverso**

A diferencia de lo que se ha entendido tradicionalmente como ontología en el marco de la filosofía occidental, esto es, como el estudio de la esencia del ser, de lo real, la idea de ontología política nace dentro de la antropología socio-cultural en cabeza de autores como Mario Blaser (2009) y Arturo Escobar (2012), y se sitúa en oposición a la idea esencialista del ser, es decir, la existencia de un único mundo. Para ellos, el proyecto de la modernidad “se ha arrogado el derecho de ser “el” Mundo (civilizado, libre, racional) a costa de otros mundos existentes o posibles” (Escobar, 2015, pág. 29), por lo que pretenden visibilizar la noción de mundos diversos partiendo de la idea de que no hay una realidad subyacente única. Esto no supone una negación del mundo objetivo como lo proponen visiones solipsistas de la realidad<sup>1</sup>, a través de las cuales se cree que esta se construye única y exclusivamente a través de procesos mentales internos, por el contrario, resalta la dimensión colonial en la creencia de un único orden de realidad posible. De esta forma, cada uno de los marcos de entendimiento del mundo, o auténticos mundos, invalidados por la razón universal de la modernidad, están determinados por diversas historicidades, esto es, el acumulado de experiencias, imaginarios y prácticas de una comunidad social determinada a través del cual da sentido e interpreta el devenir de la vida.

De acuerdo con esta vertiente teórica, la ontología en principio se refiere a las premisas que los grupos sociales establecen respecto de las entidades que conforman el mundo, o sobre aquellas a las que se les reconoce existencia, es decir, delimita lo que existe y establece las interrelaciones entre sus componentes. Además, sostiene que las ontologías no solo existen en la dimensión discursiva, como imaginarios o ideas abstractas, sino que surgen de la exteriorización de ese imaginario a través de prácticas concretas que caracterizan un cuerpo social determinado. Esa dimensión discursiva, para efectos de analizar la antropodiversidad,

---

<sup>1</sup> “Solipsismo es el enfoque teórico vinculado a la exaltación del yo y a la consagración de este como sitio central del conocimiento y la existencia, que reduce toda la existencia a la conciencia propia pues afirma que la conciencia está encerrada en sus propios límites y no tiene certeza de la existencia independiente del mundo exterior” (Alegre, 2010, pág. 1)

se puede constatar en la presencia de narrativas que dan cuenta del tipo de entidades y relaciones que conforman el mundo, lo que para los pueblos indígenas constituyen sus narraciones sobre la creación y el discurso mítico (Escobar, 2012).

Puede entonces rastrearse toda una constelación de relatos, ideas, opiniones y valores que constituyen una gran narración que determina, para cada grupo social por pequeño que sea, su modelo de relaciones más determinante, su sentido preponderante de la vida, y que da lugar a un modo particular de abordar la realidad circundante. Para el pueblo Êbêra Chamí de la comunidad indígena de San Lorenzo, esta gran narración equivale a lo que normalmente se denomina como “ley de origen”, o mejor “memorias de origen” (Mauricio Gañan<sup>2</sup>, conversación personal, 23 de abril, 2016), en donde se recogen sus relatos de creación. Posteriormente veremos cómo estas narrativas están íntimamente relacionadas con su concepción de la dignidad y la manera como definen sus valores preponderantes.

### **Tensiones ontológicas: Ontología de la modernidad y ontologías relacionales**

Una de las principales características de la ontología de la modernidad es que concibe la realidad bajo dualismos cartesianos de tipo sujeto y objeto, civilizados y no civilizados, nosotros y ellos, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etcétera (Escobar, 2015), en el que el binario naturaleza-cultura es uno de los más determinantes (Hviding, 2001). Existe un relativo consenso en que las distintas teorías antropológicas están soportadas sobre la afirmación de este dualismo. Tanto las vertientes de la ecología cultural que indican que la naturaleza conforma la cultura, como otros enfoques de la antropología estructuralista o simbólica que sostienen que la cultura impone significados a la naturaleza, comparten la idea de que existe una dicotomía entre naturaleza y cultura (Descola y Palsson, 2001).

Analíticamente, este dualismo opera de modo que nos hace ver la naturaleza en términos de imágenes culturales, lo cual supone una concepción esencialista de lo que conforma lo natural. Existe una realidad subyacente única y universal que está ordenada por las propiedades del medio ambiente natural definidas por la ciencia occidental. Así, aun cuando admite que la diferencia cultural incorpora conjuntos de objetos, imágenes y significados distintos a la construcción occidental hegemónica, tiende a superponerlos a la misma realidad: la naturaleza tal como la percibe la ciencia (Hviding, 2001). De ahí que los esencialismos de la realidad hayan logrado dominar el entendimiento de la diferencia a lo largo de buena parte del desarrollo de la teoría social contemporánea.

---

<sup>2</sup> Mauricio Gañan es mayor y médico tradicional de la comunidad indígena de San Lorenzo, y es un profundo conocedor de las narrativas de origen y de la parte ceremonial del pueblo Êbêra. Es quien normalmente toma la vocería o dirige las ceremonias y rituales de la comunidad, y ha sido coordinador de las Jornadas de Paz y Dignidad que recorre todo el continente americano.

Por otro lado, contrario a este marco ontológico dualista, se encuentran sociedades que funcionan con lógicas que las ubican por fuera de la modernidad y no simplemente como variantes alternativas modernas (Blaser, 2009). Mientras la modernidad “asume la preexistencia de distintas entidades cuyas esencias respectivas no se consideran fundamentalmente dependientes de su relación con otras entidades —existen en y por sí mismas” (Escobar, 2013, p 35), las ontologías relacionales asumen que nada preexiste a las relaciones que lo constituyen (Escobar, 2012). Desde estos esquemas de pensamiento se aborda el mundo y la vida misma como un complejo tejido en el que cada uno de los hilos que lo constituyen, están en una continua relación de interdependencia. Es decir, nada existe en y por sí mismo, sino en función de su profunda interrelación con lo demás. El siguiente es un ejemplo sencillo que ilustra cómo opera esta tensión en la vida cotidiana:

Yo he estado en varios encuentros entre representantes del gobierno y la comunidad. Cuando llegan por ejemplo con programas, proyectos o a definir políticas de salud, educación, territorio. Y dicen, bueno vamos a tocar salud, entonces definen salud y nada más, así lo proponen ellos. Y uno escucha la comunidad, y se da cuenta de que ellos para hablar de salud, hablan también de educación, de territorio, de siembras, hablan de la familia... eso hablan de todo. Y entonces ellos dicen: es que es complicado con ustedes porque ustedes revuelven todo. Y la comunidad dice sí, porque es que una cosa esta relacionada con la otra, y la otra con la otra, y así. Entonces no podemos abordar las cosas por separado porque para tener buena salud necesitamos el territorio, la vivienda, el agua, los bosques, la naturaleza, los cultivos, las semillas...necesitamos mirar las fases de la luna, la educación, etc. Pero ellos solamente se limitaban a hablar de puestos de salud, una farmacia, productos de higiene. Pues eso es una mínima parte abordado desde el pensamiento de ellos... En justicia, en el derecho también pasa igual, también es así (Mauricio Gañan, conversación personal, 11 de marzo, 2017)

En lo que atañe a la relación del humano con su entorno, en sociedades no modernas, esta relacionalidad salta a la vista pues de acuerdo con sus modelos de apreciación, explicación y acción sobre la realidad circundante (Boff, 1996) no se establecen jerarquías verticales entre los elementos propios del entorno natural y aquellos que conforman la dimensión de lo humano, sino que se establecen relaciones de continuidad entre ellos (Escobar, 2012). Siendo fronteras tan difusas las que separan un dominio del otro, la misma idea de naturaleza, tal y como la conocemos, se transfigura en una concepción de comunidad mayor que excede lo que resultaría únicamente de la suma de ambas dimensiones (Boff, 1996).

Los acumulados históricos que han dado forma a mundos relacionales, hace que estas comunidades sientan y perciban la naturaleza como parte de lo social y cultural, como una prolongación de su propio cuerpo personal y colectivo. La naturaleza es un “aliento de vida”<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> Sería la traducción aproximada de naturaleza en lengua Minika, pueblo amazónico. Orientador del curso de lengua minika en la Universidad de Antioquia. 14 de febrero de 2017

cargado de intencionalidades, de quien el indígena se siente parte y ordena su existencia en función de ella, no ella en función de sí mismo

Ahora bien, estas múltiples formas de abordar el mundo, configuran un campo social en tensión, que se caracteriza por las contradicciones de mundos y no de visiones de mundo, como sugiere la multiculturalidad de corte liberal<sup>4</sup>. En esa medida, las categorías que han sido funcionales a la idea de alteridad como multiplicidad de mapas culturales sobre un mundo dado, merecen profundos cuestionamientos. Incluso el mismo concepto de cultura, más ampliamente abordado como “estructura simbólica” (conjunto de símbolos sobre la realidad bio-física), parece ir cediendo terreno a una corriente que destaca la íntima interdependencia entre los dominios de la materialidad, la realidad y lo cultural o simbólico. La combinación dinámica de ambos dominios dará como resultado una pluralidad de inconmensurables modos de vida, de mundos en estricto sentido, lo cual pone de presente la idea de la radicalidad de la diferencia (Escobar, 2012).

Por su parte, el giro ontológico propone usar el término ontología como sustitutivo de cultura para evitar esas trampas esencialistas de la realidad y potenciar la idea de pluriverso como expresión de la radicalidad de la diferencia. Mientras tanto, otras perspectivas críticas latinoamericanas de corte progresista, han llamado la atención sobre las limitaciones de lo multicultural, proponiendo la interculturalidad como nuevo espacio de relacionamiento horizontal con la alteridad (Walsh, 2008), pero sin hacer explícitos cuestionamientos sobre el trasfondo dualista de la cultura. Más allá de pretender incitar insulsos debates teóricos<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> “La multiculturalidad, término que encuentra sus orígenes en los países occidentales, es más que todo descriptivo y se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Sus fundamentos conceptuales se encuentran en las bases del Estado liberal, de la noción del derecho individual y la supuesta igualdad. En este contexto, la tolerancia del otro es considerada central, valor y actitud suficiente para asegurar que la sociedad funcione sin mayor conflicto. Pero además de obviar la dimensión relacional, esta atención a la tolerancia como eje de la problemática multicultural oculta la permanencia de desigualdades sociales, así que deja intactas las estructuras y las instituciones que privilegian a unos sobre otros” (Walsh, 2005, pág. 45). Véase también el trabajo de Charles Hale (2001).

<sup>5</sup> Por un lado, el giro ontológico sugiere alejarse del término cultura pues reproduce los dualismos naturaleza-cultura, para lo cual prefieren usar el término ontologías o mundos. Por otro lado, la interculturalidad crítica, a pesar de incorporar la cultura como categoría de análisis, más que un concepto, es un proyecto político contra la marginalización y subalternización de los saberes, prácticas y formas de vida de comunidades ancestrales, que apunta a la transformación de las estructuras y relaciones sociales imperantes, en clave de un análisis estructural, colonial y racial del problema (Walsh, 2005). En este sentido, más allá de las contradicciones en los términos y las diferencias teóricas, los une un proyecto político en común, lo cual justifica su entrelazamiento. El proyecto Pluriversidad Amautay Wasi (la casa de sabiduría), una propuesta de “Educación Superior Originaria Intercultural y Comunitaria desde la epistemología del Movimiento Indígena del Ecuador para todas las sociedades” (amawtaywasi.org), así como el proyecto de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en departamento del Cauca, sur de Colombia, son prueba de que la interculturalidad es un principio ideológico y una bandera de lucha del movimiento indígena en el continente. Adicionalmente, en términos conceptuales, la propuesta teórica de las ontologías políticas aún no ha logrado posicionarse con suficiente contundencia y claridad, categorías que permitan abordar la cuestión de los diálogos entre mundos diversos u ontologías, es decir, que describan la forma de relacionamiento entre ellas; “Diálogo entre mundos”, “pluriverso” acaso?. Por el contrario, para la perspectiva poscolonial en autores como Walsh (2013) y su propuesta de “interculturalidad crítica”, este ha sido un tema bastante recurrente, de más larga

sobre las bondades de uno u otro concepto, queremos resaltar la necesidad de imprimir nuevos sentidos a lo cultural, encaminados evidenciar los distintos órdenes de realidad que coexisten. En esa dirección, no son perspectivas contradictorias, sino que, por el contrario, se hacen complementarias en tanto el giro ontológico aporta nuevas formas de resignificar las relaciones interculturales.

En síntesis, las ontologías políticas constituyen un campo de análisis que permite reestructurar los esquemas de pensamiento dualista, que amenazan con reducir la complejidad de la vida a las fronteras del mundo moderno. Como anota Boaventura de Sousa Santos, “el mundo no se reduce a la concepción occidental del mundo”; se trata más bien de una pluralidad anclada profundamente en lo cosmológico, a los diversos modos de ser en la tierra, lo que da como resultado un tejido multicolor, un verdadero mosaico, en donde los elementos constitutivos del pluriverso se permean mutuamente pero no terminan por mezclarse completamente<sup>6</sup>.

## **2. Pluriversidad y derechos humanos: tensiones alrededor de la dignidad humana**

Sentada la discusión sobre el trasfondo social que consideramos como relevante para abordar el tema de este artículo, del cual hemos destacado las agudas contradicciones ontológicas que confrontan el mundo moderno con otros órdenes de realidad, queremos ahora dar algunas puntadas sobre la forma como se ha construido discursivamente la relación entre la sociedad mayoritaria y los pueblos indígenas desde el plano del derecho. Esto supone evaluar la manera como el derecho estatal ha representado el lugar que ocupan los sistemas de justicia indígenas frente a su ordenamiento jurídico y las limitaciones que les impone. Con este fin, expondremos algunos de los postulados que ha construido la Corte Constitucional para enfrentar los conflictos jurisdiccionales que involucran pueblos originarios, para luego dar paso al abordaje sobre los presupuestos necesarios para un verdadero diálogo intercultural entre sociedades marcadas por la diferencia ontológica. En este último punto, prestaremos especial atención al discurso de los derechos humanos como lenguaje globalizado de la dignidad humana, el cual ha sido utilizado para establecer limitaciones al ejercicio autónomo de aplicación de justicia en territorios ancestrales. Considerándolo desde una postura crítica, nos daremos cuenta como sus contenidos están orientados por una matriz ontológica dominante que, por sus características, impone ciertos retos a la consolidación de diálogos horizontales entre culturas, lo que hace necesario proponer nuevas formas de abordar el asunto de la convivencia intercultural desde el plano jurídico. Teniendo en cuenta el

---

tradición, cuyas categorías cuentan con mayor respaldo por la comunidad académica y los movimientos sociales, lo que facilita la interlocución. Por lo tanto, a lo largo de este capítulo, se usa el término cultura, ontología y mundo como sinónimos, siempre teniendo presente nuestra crítica al trasfondo dualista de la cultura. <sup>6</sup> Esta idea se asemeja al concepto de abigarramiento en el campo social y cultural que propone Silvia Rivera Cusicanqui: Abigarrado es el equivalente del chejchi, que es la versión quechua del ch'ixi en aymara; es decir, aquello donde los opuestos conviven sin mezclarse. (Rivera, Silvia y Santos, Boaventura (2015)

enfrentamiento entre ontologías de carácter relacional y dualistas modernas, se propondrá una metodología dialógica comprometida con la reciprocidad y complementariedad entre mundos diversos que afiance la idea del pluriverso.

## **2.1. Estado actual de la jurisdicción indígena en el ordenamiento jurídico colombiano**

Desde la creación de la figura de la jurisdicción especial indígena en la Constitución de 1991, se ha pensado la manera de incorporar estos sistemas de justicia al ordenamiento jurídico colombiano, sin romper con la unidad político-administrativa del Estado. Por su parte, la misma Constitución dispuso que fuese el foro parlamentario, por medio de una ley de la república, quien reglamentara la forma de coordinación entre ambas jurisdicciones, pero su inacción ha llevado a que sea la Corte Constitucional la encargada de llenar los vacíos de regulación frente al asunto, terminando por establecer la forma de convivencia entre estas jurisdicciones.

Su labor de más de 20 años de continuos pronunciamientos ha comprendido el esfuerzo por darle sentido y llenar de contenido la disposición constitucional que creó la figura, el artículo 246<sup>7</sup>. A partir del año 1994<sup>8</sup> se ha venido desarrollando una amplia jurisprudencia que ha procurado delimitar la forma de coordinación jurisdiccional, en la cual se ha logrado decantar en un conjunto de subreglas o principios de interpretación que han permanecido prácticamente invariables desde hace algunos años. Su sistematización se ha efectuado de manera más juiciosa en las sentencias T-514 de 2009 y la T-617 de 2010, dos fallos en los que se ha recogido buena parte de la jurisprudencia desarrollada por esta corporación. Estos principios son: a) Principio de maximización de la autonomía de las comunidades indígenas o de minimización de sus restricciones; b) Principio de mayor autonomía para la decisión de conflictos internos; c) Principio de mayor autonomía a mayor conservación de los usos y costumbres propios; y d) Principio de primacía de los derechos fundamentales constitucionales en tanto mínimo obligatorio.

A diferencia de los otros, éste último se orienta a fijar los límites a la autonomía de los pueblos indígenas. Considera la Corte que la autonomía no puede ser restringida a partir de cualquier disposición legal o constitucional, ni siquiera la totalidad de los derechos fundamentales, pues ello dejaría los principios de diversidad y pluralidad en un plano retórico. De esta forma se redujo un conjunto de aproximadamente treinta derechos, a un núcleo que comprende básicamente tres: el respeto por la vida, la integridad personal reflejada en las prohibiciones de tortura y servidumbre, y el debido proceso, aunque la

---

<sup>7</sup> Este artículo reza lo siguiente: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.”

<sup>8</sup> La sentencia T-254 de 1994, M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz, fue la sentencia hito que marcó el sentido de la jurisprudencia de ahí en adelante.

evaluación de una eventual vulneración, especialmente en cuanto a los dos últimos, debe realizarse a la luz de la cultura específica en que se presenten los hechos. A este conjunto reducido de derechos se le denominó “núcleo duro”<sup>9</sup>.

La aplicación de la teoría del “núcleo duro” o “núcleo intangible” de los derechos humanos acepta la jerarquización de los derechos de acuerdo con su importancia o naturaleza, de forma que sólo caben dentro de este catálogo esencial de normas, aquellos que, por su carácter, condensan los bienes más preciados para la humanidad, y por tanto no pueden ser derogadas o limitadas bajo ninguna circunstancia. Según la Corte Constitucional, los límites a la autonomía de los pueblos indígenas solo pueden ser aquellos que se refieran a “lo verdaderamente intolerable desde el punto de vista de los derechos humanos, a partir de un consenso intercultural lo más amplio posible” (Sentencia T-514 de 2009).

Por tratarse del lente a través del cual se define lo que es inaceptable para el Estado frente al ejercicio autónomo de las jurisdicciones indígenas, queremos esgrimir algunos elementos que permitan problematizar el principio de primacía de los derechos fundamentales constitucionales en tanto mínimo obligatorio y la aplicación de la teoría del “núcleo duro”.

Resulta paradójico que uno de los hechos más paradigmáticos en la construcción del discurso de los derechos humanos, lo cual es la expedición de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, “no haya contado con la participación de la mayoría de pueblos del mundo” (Santos, 2002, pág. 68). Lo que se ha convertido en el auténtico lenguaje universal de la dignidad humana, no es más que la concepción occidental, y más específicamente, eurocéntrica de los derechos humanos. Se trata de un conjunto de valores y principios éticos localizados que, mediante procesos de globalización del colonialismo y el capitalismo, han logrado presentar sus particularismos como universales. (Santos, 2014). Éstos están íntimamente anclados a la tradición moderna de pensamiento, lo cual les imprime un carácter principalmente individual, secular, racional-científico, dualista, etc., distintivo de la concepción hegemónica de los derechos humanos. En ese sentido, también el contenido de los derechos constitutivos de lo que se ha denominado como “núcleo duro”, está orientado por esta matriz, a pesar de su carácter pretendidamente multicultural.

Lo que se nos presenta como un consenso global en torno a la dignidad humana, se reduce a las estrechas fronteras de la modernidad<sup>10</sup>, sin contemplación de otras concepciones relacionales sobre la protección de los seres humanos. Los sujetos de protección de estos derechos son única y exclusivamente los humanos, como parte de una esfera supuestamente autocontenida, mientras que, “para otras gramáticas de la dignidad, los seres humanos están

---

<sup>9</sup> Se puede revisar la jurisprudencia sobre el tema en las sentencias T-349 de 1996, SU-510 de 1998, T-001 de 2012 y la sentencia T-514 de 2009 de la Corte Constitucional.

<sup>10</sup> Véase este concepto en los estudios del grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad en cabeza de autores como Enrique Dussel (1994), Walter Dignolo (2001), Santiago Castro Gómez (2005), entre otros.

integrados en entidades más grandes -el orden cósmico, la naturaleza-, que de no protegerse harían que la protección de los seres humanos valiese poco” (Santos, 2014, p 56).

La concepción de la naturaleza como una entidad unívoca, en tanto conmensurable, predecible y cognoscible únicamente a través de la razón científica, sobre la cual solo se construyen símbolos y se la significa, negando otras naturalezas o mundos, ha sentado los presupuestos sobre los cuales es aceptable el diálogo entre culturas. En efecto, el dualismo naturaleza-cultura ha delimitado el terreno de lo que es o no posible convenir interculturalmente puesto que si la naturaleza es incuestionable al ser revestida de autenticidad y verdad absoluta, el ámbito de soluciones admisibles siempre estará comprendido entre los confines de lo moderno. En ese sentido, los mundos indígenas en los que, por ejemplo, se percibe la naturaleza como un organismo vivo en indisoluble interrelación con lo humano, o que hablan de la Pacha Mama, se ven escasamente representados en estos acuerdos.

Ante este panorama, una postura ética consecuente con la convivencia intercultural, basada en los principios de la reciprocidad y complementariedad entre mundos diversos, debería implicar la activación de dos procesos interrelacionados en el ámbito de lo jurídico. En primer lugar, enfocado en la relación que se teje desde el Derecho estatal hacia los demás sistemas jurídicos, impulsar un abordaje intercultural de la Constitución y el DIDH en lo que tiene que ver con las limitaciones de las jurisdicciones indígenas. En segundo término, y en dirección contraria, identificar el “núcleo duro” de la dignidad humana para los pueblos indígenas, con el fin de establecer los límites de la sociedad mayoritaria y el Derecho estatal hacia estas comunidades. A continuación se pasa a explicar cada uno de estos procesos.

## **2.2. Método dialógico intercultural: un horizonte de inteligibilidad mutua**

En base a las consideraciones jurisprudenciales sobre la jurisdicción especial indígena, así como las críticas a la gramática moderna de la dignidad humana, propondremos una ruta metodológica que consideramos viable aplicar en el campo jurídico en procura de la sana convivencia entre la sociedad mayoritaria, personificada institucionalmente por el Estado, y los pueblos indígenas. Ésta propuesta está pensada en clave de dignidad humana, por lo que busca salvaguardar los valores más extendidos y representativos para actores culturalmente diversos en un escenario de contacto entre ellos. Por lo tanto, se trata de una salida metodológica de doble vía, una en dirección hacia los pueblos indígenas que involucre el acatamiento de los valores supremos para la cultura mayoritaria, y otra en sentido contrario que suponga la emergencia de los valores últimos de estos pueblos y su acatamiento por parte de la sociedad mayoritaria.

En primer término, hemos denominado abordaje intercultural de la Constitución y el DIDH al proceso tendiente a encontrar diferentes mediaciones culturales para el cumplimiento de los valores supremos de la cultura hegemónica. En segundo término, presentaremos un

segundo proceso encaminado a encontrar el núcleo duro de la dignidad de los pueblos indígenas, lo que denominamos de esa forma con el fin de establecer un símil a la teoría asumida por la Corte en esta materia.

### **Abordaje intercultural de la Constitución y el DIDH**

La constatación de otro esquema de valores que defienden ordenamientos normativos inscritos en universos ontológicos plurales, supone replantear la subordinación aparentemente imparcial que se impone a estas comunidades de modo que se les aplique la constitución y la ley de forma diferenciada. De acuerdo con Boaventura De Sousa Santos, abordar diferencialmente estos cuerpos normativos

supone un triple reconocimiento. Primero, el reconocimiento de que tanto la Constitución como el DIDH expresan valores cuyo espíritu debe ser respetado. Segundo, el reconocimiento de que la concreción de esos valores no es culturalmente neutra y por ello puede ser obtenida por vía de diferentes mediaciones culturales. Por ejemplo, el valor de la igualdad entre hombre y mujer es un valor a respetar incondicionalmente. Sin embargo, su realización puede ser lograda por la vía de la simetría y la paridad eurocéntricas o de la complementariedad chacha-warmi indígena. Cada una de estas vías debe ser seguida de acuerdo a una lógica de pertenencia cultural crítica y no según una lógica de alienación cultural. Y tercero, el reconocimiento de que cualquiera de estas vías está sujeta a la discrepancia entre lo que se proclama en abstracto o públicamente y lo que se practica en la vida concreta, pública y privada (Santos, 2012, pág. 46)

Este esfuerzo por procurar una subordinación políticamente correcta de los sistemas de justicia indígena al Derecho estatal, parte por reconocer el principio de unidad “plurijurídica” y “plurinacional” (Santos, 2012), que subyace a la idea del reconocimiento del pluralismo en los Estados modernos. El funcionamiento arquitectónico de la actual estructura político-institucional de organización social, cual es el Estado, presume la ordenación jerárquica del ordenamiento jurídico en función de una la ley suprema, la Constitución y el DIDH, cuya primacía le es atribuida en cuanto consagran los valores últimos de convivencia en dicho espacio. Por lo tanto, todos los sistemas de justicia reconocidos deben, en principio, guardarle fidelidad.

Para el caso colombiano, estos principios y valores supremos de respeto incondicional por parte de las comunidades indígenas, se han ajustado al “núcleo duro” de los derechos humanos, identificando como barreras infranqueables el derecho a la vida, la prohibición de tortura y servidumbre, y el debido proceso. Sin embargo, debe aceptarse que ninguno de ellos tiene las mismas implicaciones en contextos culturalmente diversos, es decir, el contenido y desarrollo de estos derechos se materializa de distintas maneras de acuerdo con los distintos contratos socio-culturales en que operan. Por su parte, La Corte Constitucional ha destacado particularmente la necesidad de prever estos condicionamientos a la hora de examinar el

respeto por el debido proceso y la prohibición de tortura, más no tanto en cuanto a la vida, la cual se presenta como de mayor grado de intangibilidad.

El abordaje intercultural del núcleo duro, como podría pensarse, no busca diluir los límites hacia las jurisdicciones indígenas, sino procurar que estos se adapten a las profundas diferencias culturales que condicionan múltiples formas de concretar esos valores. Lo contrario implicaría una cruzada injustificada de los principios éticos mayoritarios sobre otros en nombre de la racionalidad universal de occidente. Asumir que estos límites pueden surgir del entendimiento mutuo y no de una imposición jerárquica y sesgada permitirá que los valores que la sociedad mayoritaria define como de interés supremo, sean respetados más allá de las diferencias culturales, al mismo tiempo que las sociedades minoritarias mantienen y alimentan sus propios sistemas de justicia.

¿Pero acaso no es suficiente?

Si bien la Corte Constitucional ha avanzado un amplio terreno<sup>11</sup> frente al cumplimiento diferenciado de lo que definimos como nuestros valores supremos, asimismo, tendemos a dar por sentada la naturaleza de los mismos, de modo que los diálogos interculturales tienen como centro gravitacional un campo que aparece dado como de valor intrínseco, de piezas auténticas y verdaderas.

Al interior de cada cultura se producen una serie de valores últimos de acuerdo con su grado de extensión y consenso, pero, sólo la cultura occidental propende por su universalidad (Santos, 2002). El discurso de los derechos humanos en el Derecho Internacional, así como su “núcleo duro” se constituyen como el lenguaje universal de la dignidad humana por excelencia, sin embargo, su naturaleza se cimienta sobre una serie de presupuestos básicos claramente modernos y occidentales (Santos, 2002).

Por un lado, las garantías que se derivan del derecho a la vida, a saber, la prohibición de privación arbitraria de la vida, y la restricción de aplicación de la pena de muerte, así como la garantía del debido proceso y la prohibición de tortura y servidumbre, están íntimamente relacionadas con la idea de que la dignidad del individuo es absoluta e irreducible, y debe ser defendida de la sociedad o el Estado, idea que caracteriza la concepción occidental de los derechos humanos según Pannikar (Santos, 2002). Por otro lado, la concepción intrínseca de la vida se identifica directamente con la idea, también de Pannikar, de que la naturaleza humana es universal y común a todas las personas, así como esencialmente distinta de y superior a, el resto de la realidad (Santos, 2002). En ese sentido, la vida, como elemento esencial de la dignidad humana occidental, cuenta con un carácter marcadamente individual,

---

<sup>11</sup> Revisar sentencias T-349 de 1996 y T-523 de 1997 con respecto a la prohibición de tortura. Revisar Sentencias T-523 de 1997 y T-617 de 2010, Sentencias T-048 de 2002, T-254 de 1994 respecto al debido proceso

secular, racional-científico y exclusivamente humano, que responde a las lógicas de la ontología y epistemología modernas.

A la luz de esas premisas, el criterio moderno y occidental de la vida se muestra como incuestionable, de tal suerte que, sobre lo que definimos como tal, a lo sumo aceptamos distintas formas de apreciación y acatamiento, esto es, múltiples formas de respetar la vida del individuo humano. No obstante, dada cuenta de las profundas diferencias ontológicas en el plano de lo social, expuestas en el primer apartado, resulta difícil no percatarse de la coexistencia de otras concepciones de la vida no subsumibles totalmente dentro de estas matrices. Cabe preguntarse entonces, cómo las ontologías relacionales cuestionan la idea hegemónica de la vida desde sus propias cosmovivencias. ¿Tienen cabida concepciones comunitarias, no seculares y relacionales de la vida dentro del mundo moderno? ¿Permiten los dualismos modernos de tipo naturaleza-cultura, humano-no humano, civilizados-no civilizados, ciencia-creencia, etc., otorgar la importancia material, no sólo simbólica, a otras formas de concebir la vida? ¿Se trata solamente de un conjunto de creencias y mera retórica? La incertidumbre frente a estos interrogantes es el sustento para activar el segundo proceso propuesto, encaminado hacia la búsqueda de horizontalidad e igualdad en la convivencia entre mundos diversos.

### **“Núcleo duro” de la dignidad de los pueblos indígenas**

Desde la perspectiva de las ontologías políticas, y su consecuente postura de la diferencia radical, los valores supremos de las distintas culturas implican distintas formas de entender lo natural, por lo que un esquema de valores no es totalmente subsumible dentro de otro. Por ello, abrir las puertas al abordaje intercultural de la constitución y el DIDH es un paso valioso hacia la convivencia intercultural, pero no es suficiente, pues implicaría concentrar la atención en las relaciones que se tejen desde el sistema de valores hegemónico hacia los demás, más no tanto en dirección contraria. Esto justifica entonces la necesidad de aplicar los dos procesos que hemos propuesto en este texto como una salida en procura de la reciprocidad y complementariedad, así como el respeto mutuo y la sana convivencia entre mundos diversos en el plano de lo jurídico.

El concepto de cultura como “estructura simbólica” (conjunto de símbolos sobre la realidad bio-física) resulta insuficiente pues reproduce el dualismo moderno que separa los dominios de la materialidad, la realidad, lo natural y lo simbólico, condensado en el binario naturaleza-cultura. De esta forma, si las culturas son visiones parciales de un mundo dado, cuya configuración está dada desde una única forma de entendimiento, entonces las posibilidades de diálogos interculturales se reducen a las fronteras que impone la concepción hegemónica del mundo. Así, las entidades espirituales y sagradas como elementos constitutivos de los mundos indígenas, a la luz de perspectivas dualistas de la cultura, tienden a considerarse creencias, y por tanto, corren el riesgo de entrar subvalorados al diálogo.

Como hemos mencionado, tanto las constituciones como los Derechos Humanos incorporan dentro de sí valores ampliamente extendidos y de gran interés, los cuales deben ser respetados por todos sin importar las diferencias. Sin embargo, también es cierto que los presupuestos sobre los que se basan, así como su contenido, hacen parte de un contexto histórico y cultural de las sociedades modernas occidentales, por el que canalizan sus valores preponderantes. Siendo así, encontrar diferentes mediaciones culturales para su acatamiento es importante siempre y cuando se consideren también, en un plano de igualdad, los valores últimos del interlocutor, en este caso los pueblos indígenas, y se procure su cumplimiento aun cuando su lógica no quepa dentro de los esquemas de la razón moderna.

Por lo tanto, consideramos necesario estipular un núcleo de valores supremos de los mundos indígenas que constituyan una especie de límite a la inversa, es decir, hacia las acciones de la sociedad mayoritaria y el Estado. Establecer límites desde ambas orillas de enunciación constituye un esfuerzo por crear un escenario de diálogo horizontal que parta del respeto por los distintos lenguajes de la dignidad de cada uno de los involucrados. Por lo tanto, el “núcleo duro” de la dignidad humana, según la concepción de cada cual, serán las premisas mínimas de oposición frente al otro, de cuyo respeto depende el diálogo constructivo y la sana convivencia intercultural.

Ahora bien, veamos entonces cómo a partir de las narrativas de origen que presentamos en el primer capítulo se puede entender el núcleo duro de la dignidad del pueblo Êbêra Chami de la comunidad de San Lorenzo, en el departamento de Caldas. La identificación de este cúmulo de valores supremos constituirá lo que hemos denominado como límites a la inversa evaluados en un caso particular.

### **3. El “núcleo duro”<sup>12</sup> de la dignidad del Êbêra Chamí de la comunidad indígena de San Lorenzo, municipio de Riosucio, Caldas.**

Como hemos mencionado arriba, una de las diferencias más representativas entre la forma de entendimiento moderna y las formas de entendimiento relacionales de las comunidades indígenas es el hecho de que las primeras asumen el mundo como un conjunto de entidades discretas que existen en y por sí mismas, que sumadas configuran la totalidad de lo real. Por el contrario, las ontologías relacionales conciben la realidad como la interacción dinámica de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen, es decir, que se determinan mutuamente en una compleja red de interdependencias.

Extrapolando estas características ontológicas al campo del derecho, podemos encontrar las mismas particularidades en lo que unos y otros organizan como la representación normativa

---

<sup>12</sup> Estas fueron los valores que señaló Mauricio Gañan, mayor y médico tradicional en San Lorenzo, como los más importantes para el pueblo Êbêra Chami en la comunidad de San Lorenzo.

de sus valores supremos. Mientras que los referentes de la dignidad humana se han organizado en forma de códigos sistemáticos para la protección exclusiva de lo humano, como un dominio autocontenido e independiente de su relación con lo demás, las representaciones normativas de la dignidad humana para los pueblos indígenas están determinadas por el principio de la relacionalidad. Bajo este principio, la dimensión humana no puede ser entendida independientemente de sus estrechos vínculos con un orden mayor, llámese naturaleza, entendida como el ordenamiento de todos los elementos considerados como existentes, tanto bio-físicos, como espirituales y sagrados. Por lo tanto, toda referencia de dignidad humana que surja desde los mundos relacionales debe ser entendida bajo este principio. Contrario a la denominación como derechos humanos, desde los pueblos indígenas se ha propuesto hablar de “derechos integrales para el buen vivir” o también “derechos para la vida” (Mauricio Gañan, conversación personal, 11 de marzo, 2017).

El entendimiento de la dignidad para el Êbêra está profundamente permeado por las narrativas de origen que constituyen un gran marco de interpretación y de acción sobre la realidad. Éstas connotan un conjunto de principios fundamentales transmitidos oralmente, los cuales surgen de la continua interpretación de los símbolos a través de los cuales se representa el origen del pueblo Êbêra Chami y su posición en el cosmos, lo que determina las bases de su pensamiento y moldean su “cosmovivencia”. Para el Êbêra de la comunidad de San Lorenzo, así como para gran parte de los pueblos indígenas, la ley de origen es el prisma a través del cual se ordena y se le da sentido a todo. Su importancia radica en que aquí se encuentra condensado todo el “conocimiento ancestral para el manejo de lo material y espiritual, cuyo cumplimiento garantiza el orden y la permanencia de la vida, universo y nosotros como personas”, “es la ciencia tradicional de la sabiduría y el conocimiento ancestral de los indígenas”<sup>13</sup>.

Es necesario aclarar que en su contenido se mezclan asuntos del mundo natural tal como lo conoce la ciencia occidental, y aspectos espirituales, mágicos y sagrados, que bajo el canon epistemológico moderno pueden ser considerados como irracionales o sobrenaturales. Estos elementos interactúan dinámicamente entre sí creando metarelatos que condensan el conjunto de experiencias vitales que desde tiempos ancestrales han informado sobre el lugar y el sentido de la existencia del indígena en el tejido cósmico, dando forma a su racionalidad y sentando las bases de la identidad del Êbêra Chami. Lejos de ser sólo un conjunto de imaginarios, también determina prácticas concretas, que acumuladas por el cuerpo colectivo a través de los tiempos, moldea el mundo que habitan. El amalgamamiento entre la dimensión narrativa proveniente de la “ley de origen” o “memorias de origen” y la dimensión práctica, configura lo que aquí presentamos como el contenido del núcleo duro de la dignidad del Êbêra.

---

<sup>13</sup> Extractos del proyecto de plan de vida facilitado por los consejeros de la comunidad de San Lorenzo

## La vida para el Êbêra Chamí

Como hemos mencionado, el derecho a la vida para la gramática hegemónica de los derechos humanos deriva en dos garantías fundamentales, una genérica, que prohíbe la privación arbitraria de la vida, y otras más específicas que restringen la aplicación de la pena de muerte. Todas ellas referidas única y exclusivamente a la protección individual de la persona humana. Mientras tanto, para las comunidades indígenas, la idea de individuo se diluye en una noción de comunidad mayor que se extiende más allá de lo humano, vinculando a la naturaleza en su singularidad cultural. Si la naturaleza es una extensión del cuerpo humano, constituyéndose en una relación indisoluble, la protección de la vida humana en si misma vale poco si no implica el respeto por las relaciones de interdependencia del hombre con su entorno que permiten la reproducción de la vida. Por lo tanto, la protección de la vida para el Êbêra supone necesariamente una ampliación de la protección hacia la vida de los no humanos.

Más allá de otorgarle derechos diferenciados a la naturaleza, como si fuese un catálogo distinto a los que cobijan a los humanos, así como ha sido propuesto por constituciones vanguardistas latinoamericanas en países como Bolivia (Constitución Política de 2009) y Ecuador (Constitución Política de 2008), los “derechos integrales para el buen vivir” o “derechos para la vida” generan ámbitos de protección indistinguibles entre un campo y otro.

Adicionalmente, la vida, tal como lo predica la ciencia, es una condición aplicable únicamente de aquellos organismos afectados por factores bióticos, como animales, plantas, bacterias, etc., cuyo opuesto está determinado por lo abiótico, o inerte, como el agua, las rocas, el suelo, etc. Bajo esta lógica, en el campo del derecho, la naturaleza biocéntrica ha venido ganando terreno como sujeto de protección del derecho apenas recientemente, como el caso del movimiento, cada vez más fuerte, que propugna por posicionar a los animales como sujetos de derechos. Sin embargo, para la mayoría de los pueblos indígenas, la vida es una condición que ostentan ríos y montañas, con quienes se establecen relaciones sociales, y no sólo relaciones de sujeto a objeto. Algunos de ellos, son entidades de tal importancia, que son considerados sagrados, y por tanto su protección se hace especialmente significativa.

Las rocas tienen vida, por eso están ahí, como los huesos, sosteniendo la pulpa de la tierra (...). El agua es medicinal porque tiene vida, tiene aliento... También el pensamiento y el sentir es vida y territorio. (Mauricio Gañan, conversación personal, 23 de abril, 2016)

Por lo tanto, cuando una comunidad concibe un cerro como entidad viva, sintiente y llena de intencionalidades, y la movilizan jurídicamente para proteger su territorio, no lo hacen apoyándose en una creencia, lo cual sería nuestra reducción moderna del asunto basada en el dualismo «ciencia/creencia» o «verdadero/falso»; el sustento de esta afirmación se encuentra en la totalidad ontológica y el conjunto de experiencias vitales de la comunidad a través de los tiempos, en donde no operan estos binarios (Escobar, 2012).

## **El territorio para el Êbêra Chamí**

Como hemos resaltado más arriba, existe un estrecho vínculo que ata a los pueblos indígenas con sus territorios, el cual ha sido reconocido ampliamente en la jurisprudencia de la Corte Constitucional, la cual ha aceptado que suponen “la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica”. No obstante, la protección de su integridad apenas recae sobre la garantía de la consulta previa a estas comunidades frente a proyectos de intervención sobre sus territorios, generalmente en materia minero-energética o de infraestructura. En casos como estos, el eslogan de la primacía del interés nacional suele someter la voluntad de estas comunidades, viendo seriamente menoscabados los cimientos de su propia cultura.

Es bien sabido que los pueblos indígenas son sociedades con alto grado de arraigo al territorio. Reflejo de ello es una de las consignas de lucha que caracterizan al pueblo Misak, mayormente asentado en el sur-occidente del departamento del Cauca: “Recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Esta frase muestra que el territorio es pieza fundamental para el desarrollo y pervivencia misma de las prácticas y narrativas que conforman un universo cultural y, aun así, es un componente sobre el cual, sus habitantes, cuentan con débiles garantías para su protección frente al Estado.

Para el Estado, los territorios indígenas sólo aplican como un derecho de tenencia comunitaria sobre la porción superficial del suelo, pues sólo sobre este espacio geográfico se desprende de sus competencias soberanas de actuación. Tanto el subsuelo como potencial proveedor de minerales, como el espacio aéreo son de propiedad exclusiva del Estado colombiano sin consideración a los derechos de propiedad, posesión o tenencia por parte de particulares, comunidades o grupos sobre los terrenos correspondientes. Ni siquiera la figura de resguardo indígena, la cual cuenta con un régimen de protección mayor, puede oponerse eficazmente a la soberanía estatal sobre el subsuelo y el espacio aéreo.

La concepción que surge de las memorias de origen del pueblo Êbêra Chamí en San Lorenzo, Caldas, dista mucho de la idea de territorio como una extensión de tierra que se visualiza como el agregado de recursos naturales y materias primas. Como quedó consignado más arriba, el territorio para el Êbêra está distribuido en tres espacios o mundos:

El mundo de abajo sostiene a los demás mundos, da vida y energía, el mundo del medio le proporciona todo al Embera siendo su casa, su hogar, su madre ya que todo lo que necesita está allí; si quiere aprender de la medicina tiene las plantas, los animales, los árboles, los ríos, las piedras, las cuevas, las montañas; si es alimentación, le da la yuca, el plátano, el maíz, los animales, el agua [...] El mundo de arriba, le da al Embera el pensamiento, el aire, lo espiritual, la sabiduría, la energía, es el espacio que se observa para la siembra, para la educación, para el vivir, para las ceremonias, por ello están las fases de la luna, las direcciones del sol, las constelaciones, el tiempo, determina el actuar del indígena, la hora de dormir, de trabajar, de cortar los árboles, de coger los frutos, de recibir medicina, genera la lluvia, el aire,

la luz, los truenos y la sombra, es quien determina el diario vivir del indígena. Se considera que al Embera desde su creación se le entregó una tarea de cuidar de los tres mundos y usar solo el que se le concedió, o sea el mundo del medio, espacio sagrado que lo parió y que le da todo para su vida. Su compromiso es cuidar y preservar cada mundo de acuerdo a su función, cuidar los animales, las plantas, los ríos, toda la naturaleza, preservar el aire, promover la sabiduría de sus padres, educar de acuerdo a esos principios y no generar desequilibrio en ningún mundo; se considera que no tiene permiso para intervenir en el mundo de arriba, ni el mundo de abajo y su desobediencia, descuido o desprotección le traerá graves consecuencias en su vida [...]. El mundo de Tutruika es fundamental para la existencia humana, es la base, los cimientos del mundo, lo mantiene en equilibrio, es quien lo sostiene y a la vez hospeda unos espíritus muy fuertes, unos seres que tienen vida para el Embera, solo que se manifiesta de distintas formas; se trata de los minerales. [...] Por eso al Embera se le entregó su casa y nunca se le indicó que empezaran a cavar para subsistir, dado que su mundo tenía todo para la vida y no necesita nada de abajo ni de arriba. [...] El mundo de Karagabi enseña la vital relación que hay entre los tres mundos y el Embera, indicando que la estructura del ser humano y del territorio es una espiral. Por ello, el ser humano tiene coronilla en forma de espiral que permite comunicación con el mundo de arriba, con los seres espirituales, es el pensamiento y a través de las plantas de los pies, del coxis y las palmas de las manos en otra espiral se comunican con el mundo de abajo, y el centro del cuerpo donde está el corazón y el ombligo, que es la relación vital con el mundo del medio, con la función de generar el balance entre ambos mundos energéticos o espirituales. En el territorio también existen esos tres espacios representados en las montañas, cuyo pico tiene la relación con el mundo de arriba, los valles o mesetas son los que mantienen la armonía con todos los seres de este espacio, mundo del medio, y lo que hay en las lagunas, en las cuevas es lo que nos relaciona con el mundo de abajo. Un cerro es un abuelo, es una casa de los ancestros, de los grandes espíritus. Así construyó las primeras casas el Embera, cuya estructura constaba de un techo en forma de pico de cerro, un espacio medio sin divisiones que era donde el indígena dormía, enseñaba, curaba, practicaba su cultura, tejía y tenía a su familia y un espacio inferior compuesto por cuatro pilares, palos o cimientos que soportan toda la estructura, los cuales representaban los cuatro elementales, tierra, aire, fuego y agua. Esta construcción dentro de la cosmovisión del pueblo Embera representa los tres mundos, representa su territorio y por ser hijos de los espíritus, el cuerpo del Embera también lleva consigo esta estructura recordando así que el indígena Chamí es uno con el territorio, que es representación de su territorio y que su composición y existencia tiene un vínculo directo, inseparable y vital con sus mundos. Para el Embera el mundo de arriba de Karagabi ha sido perturbado, por ello exigen sus derechos como guardianes de sus mundos. Dicen los ancestros que este espacio es de los espíritus, de las aves y cuando en los cerros entierran antenas de energía o de comunicaciones para traer el progreso (visión occidental) esto es molestar la casa de los abuelos. Es como si al Embera le taladraran la cabeza, eso es lo que le hacen al territorio, generando enfermedad espiritual; entonces con esas antenas y satélites que el hombre pone en el espacio generan un corto circuito porque empieza a bloquear el movimiento armonioso de la energía, del espacio espiritual y por ende el Embera ya no reciben esas vibraciones del mundo espiritual, sino que ya es lo que el ser humano manipula, inventa, alejando al indígena

del espíritu, ya no se hace el ejercicio de mirar los tiempos de la luna, de mirar las constelaciones, de las estrellas porque el Embera está mirando otra energía, el televisor, escuchando la radio y el celular. Todo ello acontece porque los Estados y la economía se creen dueños del espacio; pero ellos no crearon el espacio, solamente lo están invadiendo y después le hacen pensar al Embera que tiene que pagar por utilizarlo. (Mauricio Gañan citado por Calvo, 2015)

Como puede observar el lector, esta concepción del territorio comprende elementos impersonales, no humanos y no naturales que escapan a cualquier lógica racional moderna, e incluso pueden ser tildados de fantásticos desde una perspectiva secular y desencantada del mundo. Sin embargo, orientan la forma en que estas personas se relacionan con su entorno a través de prácticas concretas. Constituyen mandatos claves para el mantenimiento de la armonía de la comunidad mayor a la que pertenece el Êbêra, a quien le es encomendado su cuidado integral. En donde la razón moderna ve objetos inertes a los que puede someter a su entero dominio, la pedagogía ancestral que se conserva a lo largo de las generaciones a través de estos relatos, enseña que debe haber un encantamiento con el mundo, una relación espiritual del hombre con todo aquello que hace parte de su entorno, buscando que el humano no se ponga por encima de ellas, y se puedan de esa forma mantener los equilibrios de la naturaleza.

De esta forma, el territorio no es sólo geo-físico, sino también cultural, pues está colmado de sentidos. Todas aquellas conductas de la colectividad hacia su territorio y viceversa, están siendo constantemente permeadas por los sentidos e interpretaciones que emanan de las narrativas de origen. Si éstas dictan que al Êbêra sólo le fue entregado el mundo del medio para su subsistencia, y que además el mundo de abajo guarda grandes espíritus que, de ser perturbados, provocarían graves desequilibrios, su interpretación y puesta en práctica pone en funcionamiento conductas tendientes a la custodia y la protección de las montañas y el lecho de los ríos; auténticas conductas antiextractivistas. Por el contrario, si las narrativas modernas establecen una representación de la naturaleza como un objeto de conocimiento que esta por fuera de la dimensión de interacciones humanas, y por tanto conmensurable, predecible y aprovechable, las conductas extractivistas son fácilmente interpretadas como sinónimo de inteligencia y poder.

En este orden de ideas, una relación de sana convivencia intercultural que involucre al Êbêra necesariamente lleva aparejado el acatamiento de sus representaciones sobre el territorio, y supone el deber de considerarlas en su integralidad, no sólo en lo que quepa dentro de los esquemas racionales de pensamiento moderno, o implique rentabilidad para la sociedad mayoritaria y el Estado. La constitución de resguardos indígenas ha sido la estrecha ventana que ha abierto el Estado para la protección de los territorios de pueblos indígenas. A pesar de sus contradicciones con las concepciones propias sobre el territorio, se ha constituido como su bandera de lucha, pues ha sido la única forma jurídica que ha servido para oponerse a las políticas de Estado y propender por cierta autonomía. Sin embargo, si bien se defiende la

figura del resguardo, el territorio no puede ser reducido a una porción de terreno en tenencia de la comunidad, pues este comprende la compleja interacción de elementos naturales y supranaturales, humanos y no humanos, simbólicos y materiales, espirituales y corporales, que están determinados por las narrativas de origen. Si el sentido trascendental del transcurrir de la vida del Êbêra está orientado por su posición cosmológica dentro de la distribución de tres mundos, a los cuales debe cuidado, procurando por mantener una relación equilibrada entre ellos, es este el alcance del término territorio que buscamos sea respetado.

### **La autonomía para el Êbêra Chamí**

De acuerdo con el crítico mexicano del desarrollo, Gustavo Esteva, quien ha acompañado largos procesos de resistencia a la modernidad y la globalización de las comunidades autonómicas del sur de México, podemos distinguir tres situaciones en términos de las normas que regulan la vida social: la ontonomía, la heteronomía y la autonomía. La ontonomía aplica cuando “las normas son establecidas a través de prácticas culturales tradicionales; son endógenas y específicas al lugar y se modifican históricamente a través de procesos colectivos integrados”; la heteronomía indica que “las normas son establecidas por otros (a través del conocimiento experto y las instituciones), se las considera universales, impersonales y estandarizadas y se modifican a través de la deliberación racional y la negociación política”. Y la autonomía “se refiere a la creación de las condiciones que permiten el cambio de las normas desde dentro o la capacidad de cambiar las tradiciones tradicionalmente. Podría implicar la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la verdadera invención de nuevas prácticas.” (Esteva citado por Escobar, 2016, pág.197).

“Cambiar las tradiciones tradicionalmente” también podría ser descrito como “cambiar la manera de cambiar” (Esteva, 1997, pág. 12). Se trata de la capacidad de decidir cambiar endógenamente la forma en que las comunidades se relacionan entre sí y con otros (el Estado, por ejemplo), de manera que los cambios no estén determinados desde afuera, por sistemas de valores y racionalidades externas a la colectividad, sino desde adentro. Si bien esto aplica para comunidades que siguen teniendo una “base relacional lugarizada para su existencia (así no restringida al lugar, pues toda comunidad siempre está en interacción con otras), como las comunidades indígenas y campesinas” (Escobar, 2016:198), también debería aplicarse a otras comunidades que luchan por formas de vida distintos al proyecto hegemónico moderno.

Es este sentido, la lucha autonómica imprime un sentido distinto a la actual reivindicación del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en el derecho internacional. En las convenciones internacionales, esa expresión se refiere al derecho de todo pueblo a existir, lo que supone, en términos modernos, el de conseguir la independencia política para adoptar la forma de un Estado-nación, o al menos el de adquirir una autonomía limitada en el seno de un Estado-nación ya constituido, a la manera española, nicaragüense o norteamericana (Esteva, 1997).

Por el contrario, la autonomía implica la libertad y la capacidad de determinarse libremente, en los espacios propios, y de determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión basadas en un diálogo intercultural. No se trata entonces, de que los pueblos o grupos sociales decidan aislada y herméticamente las reglas por las cuales se rigen, lo que resultaría prácticamente imposible en un espacio social marcado por los entrecruzamientos y profundos contactos entre pueblos y culturas. Lo que sí supone es la superación del predominio de una cultura sobre las demás, construyendo un logos común a todas, para llegar a un horizonte de inteligibilidad compartida, en el que quepa la diversidad de proyectos colectivos de vida definidos de forma endógena (Esteve, 1997)

## **Conclusiones**

El enfoque de las ontologías políticas nos permite visualizar un campo social marcado por profundas diferencias que involucran tanto aspectos simbólicos como naturales, que conjugados, configuran auténticos mundos. Estos mundos, bajo la advertencia de no caer en las reducciones modernas sobre lo cultural, pueden también denominarse como culturas, estipulan, desde el plano ontológico, diversos órdenes de lo natural, que no corresponden a la naturaleza colonizada del pensamiento moderno hegemónico. Estos ordenamientos de la naturaleza, comparten rasgos distintivos en la mayoría de los pueblos indígenas y afrodescendientes del continente americano, entre los que se destaca el principio de la relacionalidad, premisa bajo la cual nada preexiste a las relaciones que lo constituyen. De acuerdo con esto, se establecen nexos de continuidad entre lo humano y lo no humano, lo natural y lo sobrenatural, lo biofísico y lo espiritual, lo que se conjuga en una comunidad de orden mayor que involucra todos estos elementos en un complejo tejido de interdependencias, del cual el hombre y su cultura hacen parte indisoluble.

Desde esta perspectiva se perfila, en el campo del derecho, un tipo de pluralismo jurídico que es reflejo del fenómeno de pluralismo social subyacente, que analíticamente hemos abordado desde la perspectiva de las diferencias radicales o pluriverso. Si el propósito ético-político es apuntalar una convivencia horizontal entre mundos diversos, esto supone estipular normativamente procesos de coordinación jurisdiccional que permita que los procesos dialógicos no deriven en la imposición de ciertas representaciones y prácticas propias de la ontología moderna, dominante en el campo social, sobre otras que han resultado subordinadas y colonizadas.

En el ordenamiento jurídico colombiano, la labor de coordinación jurisdiccional ha estado a cargo de la Corte Constitucional debido a la inactividad del Congreso de la República frente a la materia. Ésta ha resultado ser bastante progresista pues sus aportes han sido favorables a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Sin embargo, la discusión está lejos de estar saldada teniendo en cuenta el horizonte de convivencia y de diálogo que hemos propuesto como política y éticamente correcto. En esa dirección hemos propuesto dos procesos

complementarios que se hace necesario activar a la hora de establecer puentes de comunicación entre jurisdicciones marcadas por la diferencia ontológica.

Por un lado, se hace necesario promover un abordaje intercultural de la Constitución, el DIDH y la ley, tarea que, en buena medida, ha realizado la jurisprudencia de esta Corte. Este paso tiene la finalidad de encontrar diferentes mediaciones culturales para el cumplimiento de los valores supremos consignados en estos cuerpos normativos, especialmente en lo que se refiere al núcleo duro de los derechos humanos. Este paquete de valores fundamentales aparece dado como el resultado de consensos interculturales de amplio calado e intereses supremos para la humanidad en su conjunto, sin embargo, su carácter y contenido está determinado por un contexto cultural marcadamente occidental y moderno, lo que hace que su concreción no sea culturalmente neutra. Sin temor a sacrificar estos valores, el abordaje intercultural en esta materia busca respetar las distintas formas de concretarlos salvaguardando la diversidad cultural.

A pesar de su importancia, poner en práctica este primer paso es apenas una parte del esfuerzo hacia la sana convivencia entre culturas diversas. Por una parte, implica que el diálogo se torne unidireccional, pues busca el cumplimiento de los valores últimos definidos por la matriz ontológica dominante, pero escaso lugar ocupan los esquemas de la dignidad humana que funcionan para otros mundos, y sus valores supremos. La cuestión se torna hacia cómo complementar y enriquecer el discurso de los derechos humanos, pero sin cuestionar profundamente su carácter dualista, secular, racional-científico, individual, etc., aspectos que se aceptan como premisas de verdad y no como auténticos argumentos, esterilizando el terreno para el franco diálogo. Por otra parte, la radicalidad de la diferencia que supone la idea de pluriverso, conlleva la imposibilidad de subsumir totalmente un sistema jurídico a otro ontológicamente distinto a aquel, y, asimismo, frente a esquemas de valores representados normativamente. Las diferencias en cuanto al orden de lo natural y las complejas interdependencias que genera el principio de la relacionalidad en los pueblos indígenas, provoca que su entendimiento de la dignidad humana no quepa dentro de las fronteras de la lógica y la racionalidad moderna.

Por otro lado, las limitaciones del primer proceso justifican la aplicación del segundo paso tendiente a identificar el núcleo duro de la dignidad de los actores ontológicamente diversos, como es el caso de los pueblos indígenas. De esta forma se busca establecer una serie de mínimos de respeto entre mundos, a partir de los cuales se puedan generar diálogos más equilibrados entre los mundos y movimientos sociales subalternos, y saberes y prácticas hegemónicas. Así, se busca lograr llenar el vacío que genera la falta de representación de las ontologías relacionales en los marcos normativos de la dignidad humana propuestos desde occidente y, además, propender por imponer límites recíprocos frente a lo que uno y otro cuerpo social define como sus valores supremos. Teniendo en cuenta los marcos ontológicos

en que nacen estos valores, los elementos propios de lo sobrenatural para occidente, tal como lo mitológico, lo espiritual y lo sagrado, entran a jugar un papel protagónico en la constitución de los límites de los pueblos indígenas hacia los mundos modernos, lo cual corre el riesgo de ser tildado de irracional o reducido a creencias por parte del entendimiento mayoritario, siempre que permanezca incólume el dualismo naturaleza-cultura.

Para el caso del pueblo Êbêra Chami de la comunidad de San Lorenzo, hemos identificado tres elementos como estructurantes del núcleo duro de la dignidad de su gente, los cuales son la vida, el territorio y la autonomía. La “ley de origen” o “memorias de origen” de esta comunidad les imprimen contenidos distintos a lo que usualmente representan estos términos para el entendimiento mayoritario, personificado en organismos y convenciones internacionales. De tal suerte, estos tres pilares incorporan aspectos propios de su cosmología, de la forma en que ordenan y le dan sentido a la realidad circundante, lo que supone un esfuerzo mayor para llevar a cabo este proceso para otros pueblos o comunidades que abogan por modos de vida distintos. A pesar de los innegables desafíos que impone una propuesta como esta, más de cinco siglos de violencia, exclusión y subordinación de nuestros pueblos indígenas, hacen que sea una responsabilidad ética impostergable.

## Referencias

- Alegre, J. (2010). *La cuestión del sujeto en Wittgenstein: límites del lenguaje, solipsismo y seguimiento de reglas*. Recuperado de [http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/13\\_alegre.pdf](http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/13_alegre.pdf)
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5-6), 873 - 896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Calvo, C. (2015). *Territorio indígena, Un desde la cosmovisión. Análisis a partir del pensamiento y problemáticas territoriales del resguardo indígena de san Lorenzo*. (Trabajo de pregrado). Universidad de Antioquia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Medellín, Colombia.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Instituto Pensar
- Descola, P. y Palsson, G. (Coord). (2001). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). Conferencia magistral *La política de los pueblos originarios en nuestra América*, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 13 de mayo de 2015. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=25tRtSnsvms>

- Dussel, E. (1994). Crítica del "Mito de la Modernidad". En E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad", Conferencias de Frankfurt, octubre 1992* (pp. 69-81). La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*, 2. Recuperado de <https://dugi-doc.udg.edu/handle/10256/7724>
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18, 15-42. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n18/n18a01>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1594/1520>
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia. Disponible en: <http://www.maestriadesarrollo.com/sites/default/files/publicaciones/autonomia-y-disenio-arturo-escobar-ok.pdf>
- Esteva, G. (1997). Sentido y alcances de la lucha por la autonomía. *Ponencia preparada para la Latin American Studies Association*, Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997. Disponible en [http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lasa97/esteva\\_span.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lasa97/esteva_span.pdf)
- Hale, C. (2001) “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the eclipse of ‘Oficial Mestizaje’”. *Workshop Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender, and Outlets of Expression*, Cuzco, 29-30 de enero, mimeo.
- Hviding, E. (2001). Naturaleza, Magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural. Parte de *Naturaleza y Sociedad, Perspectivas Antropológicas*. En: P. Descola y G. Palsson, (Coord). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas* (pp. 192-211). México: Siglo XXI.
- Mignolo, W (2001). *La Colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Barcelona: Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad.
- Panikkar, R. (1982) Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diógenes*, 30 (120), 75-102. Recuperado de <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/is-the-notion-of-human-rights-a-western-concept.pdf>
- Panikkar, R. (1990): *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, España: Editorial San Esteban.

- Santos, B. (2002). Hacia una interpretación multicultural de los derechos humanos. *Revista El Otro Derecho*, 28, 3-16. Recuperado de [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf)
- Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. Santos y J. Exeni, (Ed), *Justicia indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Bolivia*, (pp. 13-50). Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala
- Santos, B. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: DeJusticia. Disponible en: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Derechos%20Humanos%20Democracia%20y%20Desarrollo.pdf>
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Revista Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4663>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>
- Walsh, C. (2012). El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad. *Nueva América*. 133, 32-37
- Walsh, C. (2013). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala

### **Sentencias de la Corte Constitucional**

- Corte Constitucional de Colombia (1994) *Sentencia T-254*
- Corte Constitucional de Colombia (2006) *Sentencia T-349*
- Corte Constitucional de Colombia (2009) *Sentencia T- 514*
- Corte Constitucional de Colombia (1997) *Sentencia T-523*
- Corte Constitucional de Colombia (2012) *Sentencia T-001*
- Corte Constitucional de Colombia (1998) *Sentencia SU-510*

### **Entrevistas**

- Conversación con Mauricio Gañan Bueno (11 de marzo de 2017). (Galíndez, C. Entrevistador). San Lorenzo, Municipio de Riosucio, Caldas.
- Conversación con Ever Kuiru (14 de febrero de 2017). (Galíndez, C. Entrevistador). Medellín, Antioquia.