

Diálogo interétnico:  
diálogo entre ontologías.  
La equivocación  
controlada como  
herramienta para el  
operador jurídico

**Alejandro Santamaría Ortiz**

---

## **SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO**

El Departamento de Derecho Constitucional es una de las unidades académicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Externado de Colombia. Sus documentos de trabajo dan a conocer los resultados de los proyectos de investigación del Departamento, así como las ideas de sus docentes y de los profesores y estudiantes invitados. Esta serie reúne trabajos de cinco importantes áreas del conocimiento: el derecho constitucional, el derecho internacional, la sociología jurídica, la teoría y filosofía jurídica,

Las opiniones y juicios de los autores de esta serie no son necesariamente compartidos por el Departamento o la Universidad.

Los documentos de trabajo están disponibles en [www.icrp.uexternado.edu.co/](http://www.icrp.uexternado.edu.co/)

Serie *Documentos de Trabajo*, n.º 101  
***Diálogo interétnico: diálogo entre ontologías.***  
***La equivocación controlada como herramienta para el operador jurídico***  
Alejandro Santamaría Ortiz

Este documento puede descargarse de la página web del departamento solo para efecto de investigación y para uso personal. Su reproducción para fines diferentes, bien sea de forma impresa o electrónica, requiere del consentimiento del autor y la editora. La reproducción de los documentos en otros medios impresos y/o electrónicos debe incluir un reconocimiento de la autoría del trabajo y de su publicación inicial.

Los autores conservan los derechos de autor. La publicación de este texto se hace bajo los parámetros del *Creative Commons Attribution*. El autor del documento debe informar al Departamento de Derecho Constitucional si el texto es publicado por otro medio y debe asumir la responsabilidad por las obligaciones consecuentes.

Para efectos de citación, debe hacerse referencia al nombre completo del autor, el título del artículo y de la serie, el año, el nombre de la editora y la editorial.

---

# Presentación

La Colección de *Documentos de Trabajo* del Departamento de Derecho Constitucional y del Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita es un espacio para la deliberación, el debate y el intercambio de ideas. A diferencia de otros formatos, esta serie ofrece un espacio para los trabajos inacabados, para la discusión de las ideas en formación y el perfeccionamiento de los procesos de investigación. Se trata de textos que se publican para una circulación rápida y para que el debate permita que sean mejorados antes de su presentación en otros escenarios de difusión.

La colección reúne manuscritos de muy alta calidad sobre elementos centrales del derecho constitucional, el derecho internacional, la sociológica jurídica, la teoría y la filosofía del derecho. Uno de los objetivos principales de esta publicación es impactar directamente en debates académicos, sociales y políticos.

En la serie de documentos de trabajo pueden publicar todas las personas interesadas en participar dentro de esa conversación colectiva igualitaria. Desde luego, la invitación se dirige tanto a los y las docentes e investigadoras como a los y las estudiantes de pregrado y posgrado. Ellas y ellos pueden enviar sus manuscritos al correo [colecciondoc.derconst@uexternado.edu.co](mailto:colecciondoc.derconst@uexternado.edu.co)

Como se indica en el documento guía, los manuscritos deben contar con un mínimo de desarrollo, una estructura coherente que cumpla con las reglas mínimas de argumentación, redacción y ortografía. Asimismo, las notas a pie de página, las referencias externas, las tablas, diagramas o cuadros se deben presentar en el formato que allí se indica.

Una vez remitido el texto, el grupo editorial lo evaluará rápidamente y decidirá sobre su pronta publicación. Los números de la colección se pueden descargar del sitio web del Instituto Carlos Restrepo Piedrahita (<https://icrp.uexternado.edu.co/working-papers/>) y el Departamento de Derecho Constitucional de la Universidad Externado de Colombia. Asimismo, se podrá hacer difusión de los documentos en las redes sociales institucionales, bases de datos y redes académicas.

**HUMBERTO SIERRA PORTO**  
*Director del Departamento  
de Derecho Constitucional*

**Alexei Julio Estrada**  
**Andrés Castaño Peña**  
*Editores*

## Diálogo interétnico: diálogo entre ontologías.

# La equivocación controlada como herramienta para el operador jurídico

**Palabras claves:** consulta previa, pueblos étnicos, territorio indígena, diálogo interétnico, giro ontológico en la antropología

### Introducción

A raíz de mis estudios doctorales, tuve la oportunidad de profundizar en distintos modelos de regulación del territorio indígena a lo largo del continente americano a la luz del giro ontológico en la antropología; se trató de un estudio que buscó identificar si las distintas regulaciones respondían a las formas de percepción del entorno(s) de los pueblos indígenas. La respuesta fue compleja y variopinta, aunque se puede destacar, finalmente, que ese reconocimiento ontológico de los pueblos indígenas no se hace desde un punto de partida que, al menos, intente crear un espacio de neutralidad en la multiplicidad de ontologías de una sociedad pluriétnica, sino que se materializa a través de una mirada netamente occidental, a través de la protección de lo humano y su relacionamiento con las “cosas” (división cultura/naturaleza)<sup>1</sup>.

En los años en los que desarrollé esta investigación, paralelamente, veía como muchas de las dificultades que se presentaban en escenarios protagonizados por abogados, recaían en la subestimación, la incapacidad de comprensión o simple desdén o indiferencia por las diferencias ontológicas en juego. Es común ver en los participantes de los procesos de consulta previa, las agencias de gobierno que toman decisiones sobre territorio indígena o los jueces de la república y altas cortes, que, al momento de enfrentarse a escenarios de multiplicidad de percepciones, prima un paradigma cultural, en donde todo parte de expresiones tales como: “es otra cultura”, “es un choque cultural” o “¿hasta dónde se debe proteger esa cultura?”

Es evidente que esto responde al propio ordenamiento jurídico, cuya principal protección respecto de los pueblos étnicos se concentra en el reconocimiento de la llamada “diversidad cultural”; el concepto de cultura se convierte aquí en un gran paraguas en donde se incluye todo lo “distinto”, lo diverso a Occidente, “al otro”. Lastimosamente, ese espacio es, en sí mismo, un resultado de la particular forma ontológica de Occidente donde domina la mencionada oposición entre cultura y naturaleza; protegido lo primero, como lugar común del otro, lo segundo viene a ser un espacio compartido por “todos” y que, por ello, debe responder a tales intereses: el medio ambiente, espacio compuesto por recursos al servicio

---

\* Docente investigador de la Universidad Externado de Colombia, líder de la línea de investigación sobre pueblos étnicos del Departamento de Derecho Constitucional. Doctor en Derecho Constitucional de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Magister en Derechos Humanos e Intervención Humanitaria de la Università di Bologna (Italia).

<sup>1</sup> “El territorio indígena: un potencial denominador antropológico, un marco internacional y tres modelos de regulación jurídica”. Editoriales: Universidad Externado de Colombia y Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho, 2022, ISBN 978-958-790-909-8.

de la humanidad, específicamente de quienes así lo ven: Occidente (palabra que llena de contenido el “todos”).

En este panorama, diseñado por y para Occidente, suceden escenarios de conflicto como el relativo al desarrollo turístico de varias regiones en Asia, como en la provincia de Modulkiri en Camboya, donde comunidades indígenas pnong están siendo obligadas a vender sus tierras a precios irrisorios (en un caso se vendió toda una montaña), y en India el gobierno insiste en la construcción de una gran terminal marítima y un aeropuerto en las islas Andamán y Nicobar, en perjuicio de los pueblos nicobarés y shompen; en África, para la creación de instalaciones del gobierno vemos en Botsuana que el gobierno ha ordenado la compra de terrenos en la Reserva de Caza Moremi, habitada por los khme san, y en el delta de Okavango este mismo gobierno se ha apoderado de tierras para la explotación de petróleo, al igual que en su vecino Namibia, todo en perjuicio de los pueblos que allí habitan; en Europa el desarrollo de parques eólicos siguen impactando en el pastoreo del pueblo sami; y en América vemos los mismos conflictos, desde la Provincia de Chubút en Argentina en donde recientemente se aprobó una ley de explotación minera en territorio indígena y, por cuenta de las protestas, les tocó derogarla, y hasta Canadá, en donde los pueblos indígenas continúan luchando por el reconocimiento del consentimiento como garantía de sus derechos ante la explotación minera (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA))<sup>2</sup>.

Frente a estos conflictos, donde de una parte tenemos a un pueblo indígena o cualquier otra comunidad tribal y en la otra parte está la sociedad de corte occidental, surgen múltiples preguntas: ¿Bajo qué presupuestos se solucionan? ¿Quiénes son los encargados de liderar estos procesos y qué capacidades tienen para ello? Y, finalmente ¿Qué posibilidades tienen estos pueblos para ser reconocidos y protegidos en virtud de sus propias ontologías?

Por supuesto que la respuesta directa a esta pregunta la encontramos en el principal estándar internacional en materia de protección de los pueblos étnicos en el mundo, que es la participación, que llegó a los instrumentos internacionales a través de la reivindicación del derecho a la autodeterminación. Como lo menciona Lee Swepston, el importante número de eufemismos en el Convenio 169 de 1989 de la OIT alusivos a la participación, obedeció a esta lucha entre el reconocimiento o no de la autonomía que supone el mencionado derecho (Swepston, 2018). Si bien luego de la aprobación de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) estos son “pueblos” bajo el sentido que el Derecho Internacional le da a esta palabra y, por ende, titulares del derecho a la libre determinación, al no ser un tratado internacional aun encontramos a los Estados en ese proceso de reconocimiento que va del derecho a la participación a la autodeterminación.

En una primera aproximación a estas preguntas y en un Estado como el colombiano, podemos afirmar que el llamado a liderar los procesos de solución de estos conflictos, o a protagonizar alguna de las partes, probablemente será un profesional del Derecho (funcionario de las ramas ejecutiva, judicial o de los órganos de control), y frente a aquel nos preguntamos ¿Cómo determinará qué es lo que está en juego en estos conflictos? ¿Qué aspectos pondrá en la balanza para sopesar las pretensiones de los involucrados?

Desde el razonamiento jurídico, el operador jurídico probablemente comenzará por identificar los derechos involucrados en el conflicto y, por el lado del pueblo indígena, este se encontrará con los derechos que han sido erigidos como garantía de la denominada “identidad cultural”, los cuales, por supuesto, contienen el importante mensaje de su reconocimiento y protección; si estamos frente a un

---

<sup>2</sup> Pasando por Brasil, en donde no se ha puesto un punto final sobre el llamado límite temporal para el reconocimiento de su territorio, que el gobierno pretende reconocer sólo respecto de aquellos territorios habitados a la entrada en vigencia de la Constitución de 1988 (Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH, 2021); o en Colombia, con los proyectos de desarrollo de parques eólicos en la Guajira con violación de los derechos del pueblo wayúu, territorio intramarino y ultramarino (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la PAz - INDEPAZ, 2022).

abogado progresista, seguramente se hablará acá del derecho a la autodeterminación y de sus manifestaciones concretas: territorio, justicia, educación, salud y participación.

En cuanto a la otra parte del conflicto, en donde encontramos a la sociedad de corte Occidental, tenemos una cuestión particular para tener en cuenta, y es que ese operador jurídico probablemente pertenece a ella. En ese sentido, aquel ubicará todos los valores e intereses de tal ontología que han nutrido su existencia y profesión y que, por ende, puede entender en toda su magnitud de forma inmediata: desarrollo económico, seguridad, derecho al trabajo, movilidad, bienestar social y, como consecuencia, derecho al trabajo, a la iniciativa privada, a la propiedad, a la integridad personal, entre muchos otros derechos que fácilmente relacionará con la situación concreta de que se trate el conflicto.

Encontramos, entonces, que el escenario de resolución de conflictos está desequilibrado en el momento más importante: cuándo se busca identificar los intereses que están en juego para cada una de las partes. Por supuesto, ese desequilibrio será mayor o menor dependiendo de si estamos en un escenario de participación, en el que existe la posibilidad de diálogo, o si estamos frente a un funcionario que tendrá que tomar la decisión final respecto del conflicto; por supuesto la otra variable a ponderar es el conocimiento de ese funcionario de la comunidad étnica en cuestión y de la sensibilidad o empatía que aquel tenga; sin embargo, aun en el mejor de los casos, frente a un operador jurídico progresista, como es el caso de la Corte Constitucional colombiana, se han llegado a conclusiones supremamente abstractas que no logran ser comprendidas por la sociedad mayoritaria y ponen en aprietos a la comunidad indígena, como lo veremos más adelante.

El objetivo de este escrito responde, entonces, a la búsqueda de un mayor equilibrio en los escenarios de conflicto cuando hay de por medio diferentes pueblos étnicos. Se trata de identificar unos parámetros que puedan permitir un diálogo más justo, que le dé la posibilidad al operador jurídico, que normalmente hace parte de la sociedad mayoritaria de corte Occidental, de poder entender qué es lo que verdaderamente se encuentra en juego para las dos partes, sobre todo cuando éste deberá tomar la decisión final.

En ese sentido, primero, se propone dejar a un lado el paradigma cultural que caracteriza el constitucionalismo americano y, en su lugar, abrazar un panorama de mayor igualdad a través del giro ontológico en la antropología. Segundo, se plantea un ejercicio de traducción ontológica, en el que la equivocación controlada, diseñada por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, pueda ser la guía que permita al operador jurídico identificar, de un modo más acertado, qué es lo que está en juego jurídicamente hablando en los escenarios de conflicto entre ontologías. Por último, se mostrará cómo ya hay ejercicios de traducción ontológica en Colombia, aunque estos se estrellan con el paradigma cultural que dificulta el entendimiento entre las partes en conflicto.

#### 1. ¿Un paradigma cultural o uno ontológico?

El proceso de transformación constitucional que comenzaron los Estados del continente americano, desde los años ochenta del siglo XX, marcó un giro frente a los modelos de Carta Política que en el viejo continente habían abrazado el paradigma constitucional de los derechos fundamentales, después de la segunda posguerra (cartas de derechos, mecanismos judiciales de control constitucional y cláusulas pétreas que garantizaran la fortaleza normativa de la Constitución). Se trató del paulatino reconocimiento y protección continental de la diversidad étnica presente a lo largo y ancho de éste: en 1982 en Canadá, 1988 en Brasil, 1991 en Colombia, 1993 en Paraguay, 1994 en Argentina, entre otros, hasta las más recientes y avezadas en términos de este reconocimiento: Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009 (Santamaría Ortiz, *Un cambio de paradigma constitucional a través de la diversidad natural y cultural: el caso de Colombia, Ecuador y Bolivia*, 2018).

La mayoría de las constituciones del continente que reconocen la diversidad étnica de su sociedad lo hacen por medio del término cultura, como se adelantó en la introducción. Se habla de pluralidad cultural o pluriculturalidad en las constituciones de Argentina, Paraguay y Perú; se habla de diversidad étnica y cultural, en las de Guatemala, Brasil, Colombia y Guyana; el concepto de multiculturalidad es expreso en Canadá; y, en las demás, de una u otra forma se utilizan términos relacionados (por ejemplo, en Ecuador se habla de cultura y de interculturalidad - artículos 1, 3, 13, entre otros; en Bolivia se habla, además, de intraculturalidad - artículos 1, 3, 9, entre otros).

Cómo ya se adelantó en la introducción, esta elección normativa supone, por consiguiente, la intención de querer abordar otras ontologías bajo un paradigma que presenta un sesgo etnocentrista, debido a que, se insiste, expresa el modo en que Occidente percibe su entorno: bajo la oposición o separación entre naturaleza y cultura, lo objetivo de lo subjetivo, lo universal de lo relativo (González Varela, 2015).

Si quisiéramos rastrear esta especial forma de percepción llegaríamos a nuestras raíces judeocristianas, donde encontramos la impronta que modela el cómo nos relacionamos con lo que nos rodea, en palabras del giro ontológico, a través de ésta identificamos quién es persona y cómo éstas se relacionan entre sí. Desde el libro del Génesis en el Antiguo Testamento, encontramos que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, la mujer de una costilla del hombre, y estos se constituyen en los grandes administradores del mundo: todo se encuentra a su disposición y protección<sup>3</sup>; de allí Occidente asume la vital importancia que le concede a todo aquello que comprende al humano y lo que de él se origina (cultura), y lo diferencia de todo lo demás que surge sin su intervención (naturaleza).

En términos de Philipp Descola, podemos identificar allí que únicamente son personas y, por ende, términos de relación, aquellos que son humanos, cuyo lazo común de unión está en una racionalidad que no es equiparable a ningún otro ser en el planeta y, en principio, solo entre estos se pueden entablar relaciones horizontales. Como contrapartida, la relación con los otros seres no humanos, como animales y vegetales, está guiada por una continuidad física, al estar hechos de la misma materia (células y, finalmente, carbono), y una discontinuidad interior, por las diferencias en términos de la racionalidad expresada (naturalismo); frente a estos se entablan relaciones verticales, de producción o protección, de donde viene la tan común palabra de “recursos” que se les da a los diferentes elementos que provienen de la naturaleza (Mas allá de naturaleza y cultura, 2012).

Es a través de esta ontología Occidental que se desarrolla el concepto de ciencias y se divide entre ciencias naturales y sociales, no obstante, cada vez son más las transformaciones en este ámbito que ponen en tela de juicio esta división: los estudios etológicos sobre el lenguaje o uso de herramientas de ciertos animales (Descola, 2012), los movimientos ecologistas y animalistas en la filosofía (Pocar, 2013), y el Derecho que, poco a poco, reconoce estos nuevos relacionamientos (Santamaría Ortiz, 2022).

Desde hace algunas décadas y a través de abundante evidencia etnográfica, el giro ontológico se propuso destacar este punto como el principal obstáculo epistemológico para reconocer la gran riqueza del conocimiento de los pueblos étnicos, debido a que estos mostraban, a diferencia de la sociedad mayoritaria, una continuidad entre naturaleza y cultura (Descola, Mas allá de naturaleza y cultura, 2012; Pálsson G. , 2001; Viveiros de Castro, Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, 1998); un

---

<sup>3</sup> Génesis 1. “26 Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. 27 Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. 28 Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.”



colectivo complejo de humanos y no humanos que están en continua relación entre sí y con el espacio, a quien, además, le otorgan diversos significados (Santamaría Ortiz, 2022)<sup>4</sup>.

Si continuamos con la propuesta teórica de Descola, los pueblos étnicos tienen ontologías en las que la identificación de quién es persona en sus colectivos va más allá de lo humano y pasa por ciertos elementos internos que se le reconocen a un amplio número de seres, que se diferencian entre sí por sus características físicas (animismo); reconocen una continuidad entre humanos y no humanos por elementos tanto internos como características físicas (totemismos); o se trata de colectivos tan complejos, que el reconocimiento como persona para humanos y no humanos está atado a un número importante de sustancias que están en continuo movimiento y cuya organización sólo es posible a través de analogías (analogismo) (Mas allá de naturaleza y cultura, 2012).

En ese sentido, si la diferenciación entre naturaleza y cultura o naturaleza y sociedad, es el producto de la particular forma de percepción del entorno de Occidente, si desde el giro ontológico, se ha mostrado como el estudio de “lo cultural” invisibiliza, entonces, toda la riqueza de las ontologías indígenas referidas al reconocimiento y relacionamiento de lo no-humano, nos preguntamos: Sobre todo en sociedades que se reconocen como pluriétnicas ¿Es posible que el Derecho, considerada una Ciencia Social (desde el inicio epistemológicamente dirigido a ver únicamente una parte de la realidad étnica), pueda ir más allá de “lo cultural” y abarque “lo natural”?

En términos políticos, Mario Blaser, en su propuesta sobre la ontología política, nos muestra como las discusiones en Occidente, bajo los parámetros planteados parten de la base de sólo reconocer lo que entra dentro de lo que este autor denomina la “política racional”, es decir, aquello que entra en los parámetros de racionalidad de Occidente, “entre el techo de demandas culturales racionales, el piso de preocupaciones medioambientales racionales, y entre las paredes de la izquierda y la derecha se establece el espacio de la política racional” (Blaser, 2019, pág. 6). Más allá está lo irracional, lo que es simplemente “tolerado” lo que, por ello, no hace parte de la discusión política (Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales, 2019)<sup>5</sup>.

Frente al Derecho la respuesta es compleja. Debemos comenzar por advertir que no se puede desconocer que si al “enfoque cultural”, que traen las normas relativas a la protección de la “multiculturalidad”, se le añade la protección conjunta del “entorno natural” que rodea a estas “culturas”, es posible que nos acerquemos a un reconocimiento ontológico de la continuidad entre naturaleza y cultura que presentan los pueblos étnicos. En otras palabras, podría decirse, en principio, que siempre que en una Constitución se utilice el enfoque cultural y se le agregue a este la importancia de lo natural para los pueblos indígenas, es posible encontrar allí el reconocimiento de la unidad o continuidad ontológica presente en estos.

Sin embargo, el problema allí es que en estas Constituciones la cuestión ambiental queda atada a una protección general y no, específicamente, en pro de las formas de percepción propias de cada pueblo étnico. En ese sentido, esta perspectiva nos sigue indicando la mayor relevancia de lo humano, debido al sesgo Occidental y, todo lo demás, lo que compone el entorno, quedaría reducido a la protección

---

<sup>4</sup> Dentro de esta obra se construye una herramienta de análisis de toda institución jurídica relativa al reconocimiento y protección del territorio indígena, según la cual, es necesario que éstas respondan a un Potencial Denominador Común (PDC) de los pueblos indígenas, que supone el reconocimiento de tres componentes: uno subjetivo, se trata de colectivos complejos de humanos y no-humanos; uno relacional, los cuales se encuentran en constante relación; y uno espacial, ya que a éste se le atribuyen diferentes significados (Santamaría Ortiz, El territorio indígena: Un potencial denominador común antropológico, un marco jurídico internacional y tres modelos constitucionales en el continente, 2022).

<sup>5</sup> La ontología política, como reacción a este espacio de exclusión que supone Occidente, supone una sensibilidad política, “un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos”; una problemática, que es entender que los diferentes “mundos u ontologías se enactúan a sí mismos en el proceso en que se relacionan, interfieren y mezclan unos con otros”; y una modalidad de análisis crítico, en donde no se busca “desbancar otros relatos sobre la base de su supuesta falta de concordancia con una realidad ahí afuera”, sino que se busca “tejer una configuración diferente de una realidad que está en estado permanente de devenir, por medio de, entre otras cosas, los relatos que se narran” (Blaser, 2019).

compartida de visiones: la de producción-protección de Occidente, y la potencial horizontalidad entre humanos y no-humanos que presentan los pueblos étnicos, por lo que, probablemente, en los conflictos entre éstas visiones se continúe favoreciéndose a la primera visión que, además, suele ser la mayoritaria.

En otras palabras, esta perspectiva continúa generando el conflicto con el que arrancamos este escrito, en donde el operador jurídico, que reconoce unos intereses sobre el territorio desde su propia percepción del entorno (recursos naturales), tiene una evidente dificultad en darle importancia a las respectivas ontologías indígenas y, como consecuencia, seguimos en el desbalanceado escenario reseñado (más si le añadimos que para aquel, probablemente, tales reivindicaciones no entran dentro de la “política racional”).

Todo esto nos muestra la importante alternativa del reconocimiento constitucional de la riqueza ontológica de los pueblos indígenas, a través de prescripciones normativas expresas, que permitan que todo el ordenamiento jurídico quede atado a una comprensión integral de la compleja y rica forma de percepción particular de cada pueblo indígena: no de una división u oposición entre naturaleza y cultura, sino de una continuidad presente en aquellos. Una superación de la perspectiva cultural, que abrace el reconocimiento de diversas ontologías, generaría una horizontalidad entre las distintas percepciones que se encuentran en sociedades plurales que impediría la violenta imposición de una sobre otra.

No se puede desconocer que mantener el paradigma cultural nos deja frente a un ordenamiento jurídico que impone una forma de percepción dual de la realidad, es decir, que implícitamente envía el mensaje, a quienes componen esa sociedad supuestamente “plural”, de hacer una distinción entre lo cultural, susceptible de protección porque se trata de relaciones humanas, y lo natural, englobado en los llamados “recursos naturales”, susceptibles de ser explotados y, usualmente, bajo el control del Estado; se está afirmando (atribuyendo) que la relación humanos-naturaleza supone la sumisión y explotación de lo segundo sobre lo primero. Todo esto supone una imposición que se traduce en violencia y que no tiene justificación, lo cual está proscrito por la misma función del Derecho en la sociedad, que no es otra que la convivencia pacífica entre los asociados.

Esta imposición ontológica supone un innegable déficit de protección que continúa el proceso de colonización de Occidente, cuyo testigo tomaron los procesos de independencia del siglo XIX (herederos de esa forma de percepción) y que se ve actualizado con este paradigma cultural reconocido constitucionalmente.

Actualmente, no es extraño entonces que las luchas de los pueblos étnicos no encuentren un adecuado respaldo normativo, que la sociedad mayoritaria rechace sus reivindicaciones, que incluso en Estados con importantes desarrollos normativos sobre el reconocimiento y protección de estos pueblos, continúen los problemas respecto de su territorio<sup>6</sup>. Todo ello, como sabemos, termina con la paulatina desaparición de las distintas ontologías indígenas, que en el tiempo se ven reemplazadas por esa especial forma de percepción occidental.

Ante este panorama y en términos del Derecho Constitucional, un enfoque exclusivamente cultural supondría la violación de al menos dos principios: el de igualdad y el de legalidad. El primero porque si se parte de un concepto normativo, como el que propone Dworkin, según el cual se debe tratar a todos los hombres “con igual consideración y respeto”, la prevalencia de una ontología por sobre aquellas de los pueblos indígenas supone que la única “consideración” que se toma en cuenta es la de “ser occidental”,

---

<sup>6</sup> “Los controvertidos planes de Ecuador y Perú para extraer petróleo que despertaron críticas en la cumbre del clima de la ONU” (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-50764173>); “Indígenas bolivianos caminan 550 kilómetros en defensa de territorios” (<https://www.dw.com/es/ind%C3%ADgenas-bolivianos-caminan-550-kil%C3%B3metros-en-defensa-de-territorios/a-59372308>); “Miles de indígenas rechazan grandes proyectos de López Obrador en México” (<https://www.efe.com/efe/america/mexico/miles-de-indigenas-rechazan-grandes-proyectos-lopez-obrador-en-mexico/50000545-4046755>).

lo que encarna, por ende, un acto de discriminación (Dworkin, 1989)<sup>7</sup>. En un Estado donde se reconoce una pluralidad étnica, es por tanto necesario consagrar un principio de igualdad ontológica de todas las formas de percepción del entorno presentes en aquel, para que, de esa forma, los pueblos que encarnan sociedades complejas de humanos y no-humanos, vean reconocidos todos los sujetos y relaciones que se dan en sus colectivos y en iguales condiciones que la sociedad mayoritaria de corte Occidental.

En ese sentido, este principio de igualdad ontológica permitiría, por ejemplo, que los Ide Masa, que ven en el Río Apaporis y sus afluentes como espacios que participan en el nacimiento de humanos y no-humanos en su territorio (Cayón, 2008), tengan el mismo reconocimiento que puede tener para la sociedad mayoritaria la existencia de clínicas de maternidad; que los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta (Arhuacos) puedan ver que sus sitios de pagamento reciben el mismo tratamiento de las grandes catedrales de los centros urbanos; que los cementerios para los Wayuu son reconocidos como los certificados de libertad y tradición que prueban la propiedad de los bienes inmuebles; entre otros ejemplos que se profundizarán en el siguiente título.

Respecto del segundo principio que se ve violado por el enfoque cultural, el de legalidad, encontramos que en un Estados de Derecho todo ejercicio de la fuerza (toda imposición) debe estar justificada, ya que el Derecho Constitucional parte de la base de lo que la Constitución española denomina “interdicción de la arbitrariedad” (art. 9.3), es decir, de que el ejercicio del poder del Estado siempre debe estar justificado.

Como se ha advertido, un ordenamiento jurídico que sólo proteja a los pueblos indígenas en lo que para Occidente significa “lo cultural”, y que deja de lado o menosprecia lo que no entra dentro de esa “política racional”, en donde encontramos el colectivo complejo de humanos y no humanos en constante relación, está imponiendo una ontología específica, de forma violenta, sin justificación, simplemente prefiriendo una forma de percepción de oposición entre naturaleza y cultura con exclusión de todo lo que le sea ajeno.

Tal como lo expresaba la Asociación de Antropología Americana en su carta enviada a la Comisión redactora de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y se consagró en el preámbulo de la DNUDDPI, es vital que en este escenario de transformación constitucional que se propone, se parta de la base de que el modo de percibir de Occidente no puede ser considerado como superior al de los pueblos indígenas, debido a que no existe una herramienta cualitativa que nos permita llegar a esa conclusión (The Executive Board, American Anthropological Association Reviewed work(s), 1947).

Todo ello, además, está expresamente prohibido por el Convenio 169 de la OIT, que establece que “[n]o deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados” (artículo 3.2). La obligación de percibir el mundo a través de la ontología Occidental, con exclusión de las percepciones propias es una violencia que entraría, claramente, en esta proscripción.

En síntesis, debemos partir de la base de que, a través del enfoque ontológico como un punto de partida constitucional, podemos encontrar una efectiva realización de los principios de igualdad y legalidad en una sociedad pluriétnica: bajo el reconocimiento y protección de la diversidad de ontologías que allí se presentan. Ante la falta de un reconocimiento de este tenor, es decir, bajo el enfoque cultural, de todos modos podemos agregar que sería posible que un operador jurídico utilice un enfoque de interpretación ontológico, pero siempre y cuando exista un contenido normativo mínimo que, además de proteger “lo cultural”, le permita a los pueblos indígenas incidir en su entorno; sin embargo, aun en este escenario, es necesario que ese mismo operador tenga un conocimiento de los pueblos con los que se enfrenta y,

---

<sup>7</sup> Recordemos en ese sentido las palabras del preámbulo de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial: “toda doctrina de superioridad basada en la diferenciación racial es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa”.

todavía ante este particular escenario, es posible que sus razonamientos interétnicos puedan estar desbalanceados.

## 2. La equivocación controlada en los escenarios dialógicos del Derecho

El “método de la equivocación controlada” es una expresión construida por Eduardo Viveiros de Castro y que busca el entendimiento entre ontologías contrapuestas; un modo de comprender conceptos cuando nos acercamos al estudio de otra ontología diferente a la nuestra. Se trata de un modo de traducir un concepto práctico o discursivo de una ontología a otra, ejercicio que, además, él propone como la principal tarea del antropólogo y que, en sí mismo, supone, un ejercicio comparativo.

Para el autor, la mejor traducción es aquella que “traiciona el lenguaje de destino y no aquel lenguaje del que proviene”, “es aquella que permite que los conceptos ajenos deformen y subviertan la caja de herramientas conceptual del traductor, para que la *intentio* del lenguaje original pueda ser expresada dentro de aquel de destino” (Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, 2004, pág. 5)<sup>8</sup>. En ese sentido, los desarrollos teóricos del mismo Viveiros de Castro dentro del giro ontológico, los enfoques perspectivista y multinaturalista, suponen un ejercicio de traducción y, desde el método que se explicará, el ejercicio de una equivocación controlada, en el sentido que se trata de buscar los conceptos más cercanos en nuestra propia ontología para expresar la forma de precepción “amerindia” (Viveiros de Castro, 2004, pág. 5 y ss.)<sup>9</sup>.

Este ejercicio de comparación supone, entonces, encontrar un concepto, en sí mismo distinto (equivocado), en nuestra propia ontología que nos acerque al significado que dicha noción representa para la otra ontología, pero con especial énfasis en que se trata de una equivocación. Este ejercicio permite no perder de vista que se trata de distintas ontologías, de dos conceptos distintos, pero cuya representación o significado similar nos da la posibilidad de una mejor comprensión de aquello que está en juego<sup>10</sup>. Dice Viveiros de Castro que el ejercicio de la traducción necesariamente debe suponer una “comunicación por medio de las diferencias, en lugar de silenciar al otro por medio de la presunción de lo unívoco –similitudes esenciales– entre el otro y lo que estamos diciendo” (Viveiros de Castro, 2004, pág. 10)<sup>11</sup>.

Se trata de buscar el acercamiento entre nociones distintas para lograr un entendimiento, pero lejos de partir de conceptos tomados como universales, se intenta entender a qué remite dicho concepto para el otro y reconocer que un mismo concepto puede apuntar a diversos referentes. Esto los convierte en homónimos engañosos que conducen a una equivocación que debe ser controlada, a los fines de evitar

<sup>8</sup> Traducción propia. Texto original: “However, a good translation —and here I am paraphrasing Walter Benjamin (or rather Rudolf Pannwitz via Benjamin)<sup>3</sup>— is one that betrays the destination language, not the source language. A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be expressed within the new one.”

<sup>9</sup> Como una simple pincelada del perspectivismo, se puede decir que es la forma como Viveiros de Castro considera que los pueblos amazónicos perciben el mundo, donde cada especie tiene una propia perspectiva, que se expresa a través de una esencia humana (capacidad de agencia), y que se ubica en las reglas de la predación, en donde hay unos que son “predadores” y otros que son “presa”. El “multinaturalismo”, por su parte, como consecuencia de lo anterior, supone que, si todos los seres representan el mundo alrededor de esa cadena trófica, lo que cambia es el mundo que ellos ven, lo cual depende de su propia naturaleza: las serpientes y los jaguares ven a los humanos como al tapir y al pecarí, ya que, como los humanos, estos son comida para ellos, o “lo que para nosotros es un pozo de fango, para el tapir es una gran casa ceremonial” (1998, págs. 477-478); hay una sola cultura, guiada por la relación presa depredador, y múltiples naturalezas, en las que tal relación toma forma (Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, 1998).

<sup>10</sup> “The aim is to avoid losing sight of the difference concealed within equivocal ‘homonyms’ between our language and that of other species, since we and they are never talking about the same things.” (Viveiros de Castro, 2004, pág. 7).

<sup>11</sup> Traducción propia. Texto original: “To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality—the essential similarity—between what the Other and We are saying.” Para complementar la idea, más adelante en el texto, Viveiros de Castro afirma: “If the equivocation is not an error, an illusion or a lie, but the very form of the relational positivity of difference, its opposite is not the truth, but the univocal, as the claim to the existence of a unique and transcendent meaning” (Viveiros de Castro, 2004, pág. 12).

suponer que tales homónimos remiten a idénticos referentes (Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, 2004)<sup>12</sup>.

Advertimos esta propuesta de Viveiros de Castro como una herramienta de traducción ontológica muy importante para el Derecho, en especial, en los escenarios desequilibrados de conflicto entre la sociedad mayoritaria y un pueblo étnico particular. En efecto, el operador jurídico que en un caso concreto debe aplicar el Derecho a una situación de conflicto ontológico, por ejemplo, con un pueblo indígena o tribal, puede explorar esta figura para obtener una mejor visión de lo que está en juego, de la realidad que está llamado a ponderar. Al respecto, hemos considerado un esquema de cuatro pasos que le ayudará al jurista en estas situaciones de conflicto:

El primer paso, supone comprender que este método parte de la base del principio de igualdad ontológica que se vio en el anterior título, como ideal para garantizar los importantes principios constitucionales desarrollados (igualdad y legalidad). En este ejercicio, el operador jurídico debe entender que su ontología entra en juego con otra que es “igual y digna”, donde debe encontrar puntos de entendimiento, sin perder de vista la complejidad de cada percepción; un panorama más equilibrado por tratarse de un plano de horizontalidad en el que se encuentran todas las ontologías que componen el Estado colombiano.

En el segundo paso, dentro de este escenario, el operador jurídico debe iniciar una conversación directa con el pueblo respectivo, con el apoyo de antropólogos, con estudios etnográficos actualizados, con todo junto o cualquiera de estas herramientas (lo que se tenga a disposición), allí debe buscar los aspectos ontológicos que están en juego respecto del pueblo respectivo: debe tratar de identificar y entender la percepción que tiene en frente, los propios sentidos y lógicas de que se traten. En ese sentido, de encontrarnos en los casos mencionados anteriormente, frente a los Ide Masa, este operador se encontrará que el Río Apaporis y sus afluentes son espacios que unen dos mundos y que participan en el nacimiento de humanos y no-humanos; respecto de los Arhuacos y sus montañas, que se trata de espacios en donde los mamos deben hacer pagamentos para lograr la armonía del universo; y en cuanto a los Wayúu, que el lugar de su residencia se reconoce por el entierro de sus familiares.

En este punto y cuando se trata de aspectos relacionados con el territorio, se sugiere que se parta de la base de que, probablemente, se esté frente a “colectivos complejos de diversas entidades humanas y no humanas que se relacionan de diversas maneras, entre estos mismos y entre estos y el espacio que habitan”, al cual dotan de múltiples significados (Santamaría Ortiz, 2022, pág. 96). De este potencial denominador común que se pueda encontrar en las ontologías de los pueblos étnicos, se desprende una estructura de análisis que le permitirá al operador jurídico satisfacer este punto, a través de la identificación de tres componentes concretos que le ayudarán en su cometido: el subjetivo, que supone “el reconocimiento de diversos elementos del entorno como términos de una relación”; el relacional, por “la existencia de multiplicidad de relaciones entre estos”; y el espacial, por “la concesión de diversos significados al espacio que se habita, muchas veces como herramienta de identificación del colectivo” (Santamaría Ortiz, 2022, pág. 97)<sup>13</sup>.

A través de este enfoque de estudio, si el operador jurídico logra comprender los tres componentes mencionados, es posible que se pueda tener un importante acercamiento a lo que está en juego cuando se está frente a una intervención en el territorio, sobre todo si de lo que se trata es de lo que en Occidente se denomina “explotación de recursos humanos”. Bajo esta estructura tripartita (lo subjetivo, lo relacional

<sup>12</sup> “As in stereoscopic vision, it is necessary that the two eyes not see the same given thing in order for another thing (the real thing in the field of vision) to be able to be seen, that is, constructed or counterinvented. In this case, to translate is to presume a difference” (Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, 2004, pág. 20).

<sup>13</sup> La identificación y desarrollo de estos componentes se puede consultar en el primer capítulo de la obra mencionada: Santamaría Ortiz, 2022. Allí se encontrará de dónde se extraen estas dimensiones del territorio y su aplicación a casos concretos.

y lo espacial), se podrá identificar que, potencialmente, se estará frente a diferencias ontológicas importantes que necesitan de una traducción.

En el tercer paso y con base en lo anterior, se construirá la equivocación controlada. El operador jurídico debe identificar los hechos que dentro de la ontología Occidental, su propia forma de percepción, pueden servir como traducción de aquello que se pudo comprender en el punto anterior; por supuesto que, probablemente, no se logrará mostrar la riqueza de la percepción del pueblo étnico de que se trate, pero es que partiendo de esta imposibilidad (equivocación) se da la alternativa de su control, de entender que sólo es un acercamiento a la forma de entender el mundo por Occidente, para acercarnos a lo que está en juego. Es importante no perder de vista que Occidente también tiene un componente subjetivo, relacional y espacial en su ontología, por lo que esta misma estructura puede ayudar al operador jurídico a identificar el conjunto de sujetos, relaciones o significados del espacio que para Occidente reflejan aquello que está en juego desde la otra perspectiva étnica.

En otras palabras, en este punto tenemos un ejercicio de empatía, de buscar entender al otro a través de traducir los hechos que están en juego en una ontología, a los esquemas de “lo importante” para Occidente (de su propia ontología), de aquellos hechos que pueden reflejar en la propia percepción lo que se logró identificar en el paso anterior. Por supuesto, es importante entender que el control de la traducción lo da el concebir que no puede haber una traducción exacta de tales situaciones, que pueden dejarse de lado cuestiones relevantes, pero que es posible un acercamiento para lograr una comprensión de lo que está en juego en un conflicto interétnico. Este debe ser un espacio también interdisciplinario que permita a varios actores interactuar (abogados, antropólogos, sociólogos), con miras al lograr el mejor acercamiento fáctico de al asunto.

El cuarto paso es el espacio más cómodo para el operador jurídico, ya que, por su formación, se trata de identificar dentro del ordenamiento jurídico aquellos valores, principios o derechos que se extraen de los hechos que fueron objeto de traducción ontológica. En otras palabras, de los hechos que pudieron ser objeto de traducción a la propia forma de percepción Occidental (sujetos, relaciones o espacios), bajo el ojo jurídico del operador se deben precisar los valores, principios o derechos jurídicos que están en juego.

Este es el paso que termina de armar el rompecabezas que proponemos, donde el jurista, comienza con un enfoque interdisciplinario que le permite acercarse a los elementos fácticos del conflicto, y que termina con la identificación del material jurídico que le sirve para construir ese plano horizontal en donde los intereses en juego logran mayor equilibrio. La identificación de los valores, derechos y principios en juego, desde esta perspectiva, salen de aquellos que se restringen con el apelativo de “lo cultural” y nos permite ver que, así como en Occidente hay irrenunciables, también los hay para los pueblos indígenas.

Con base en los ejemplos que se han manejado podríamos encontrar en los últimos pasos lo siguiente: Dentro del tercero, respecto de los Ide Masa, se podría decir que el Río Apaporis y sus afluentes, tienen la importancia de los espacios de neonatalidad de los Hospitales, o de las salas de cirugía obstétrica; que las montañas para los Arhuacos podrían asimilarse a las catedrales de las grandes ciudades; y que los hogares para los Wayúu incorporan la sacralidad que Occidente le otorga a los cementerios y, dentro de ellos, a los mausoleos y otras formas de conservar los restos de familiares para Occidente. En cuanto al cuarto, lo anterior nos llevaría a entender que en el caso de los Ide Masa están involucrados los derechos fundamentales a la vida y a la salud; y frente a los Arhuacos y los Wayúu advertimos los derechos fundamentales a la libertad de conciencia y al libre desarrollo de la personalidad y, en general, a la dignidad humana.

Se insiste en que es importante evidenciar como en este escenario encontramos un operador jurídico que tiene que balancear valores, principios o derechos que son familiares a su actividad, que han sido propuestos en sus mismos términos ontológicos y que, por ende, suponen el plano horizontal que le permitirá tener una posición más equilibrada y, por ese mismo camino, este tendrá la posibilidad de

entender qué, en una discusión interétnica, todas las ontologías tienen irrenunciables. Frente a esto último se llama especialmente la atención, porque el lenguaje de los derechos fundamentales es el camino de la identificación de lo decisivo, principal, de los bienes jurídicos vitales para Occidente, por lo que lograr traducciones ontológicas que ubiquen los intereses de los pueblos indígenas en ese mismo nivel, permite la igualdad constitucional que debe primar en las relaciones interétnicas.

Como se planteó en la primera parte de este escrito, si nos mantenemos en el paradigma de “lo cultural”, aquello que es vital, irrenunciable, principal para los pueblos étnicos estará reducido a un marco muy restringido, accesible sólo para quienes puedan apreciar en el “derecho a la identidad cultural” la inmensidad de la riqueza de estos pueblos. Con el paradigma ontológico propuesto y un ejercicio de traducción como el planteado, ese jurista que participa en un diálogo o toma la decisión definitiva en un conflicto entre ontologías, podrá tener un punto de partida con lo que verdaderamente está en juego, en términos que aquel pueda comprender.

En síntesis, a través de los cuatro pasos propuestos, el operador jurídico podrá acercarse a la forma de percepción de un pueblo étnico y entender esa otra ontología, tendrá la posibilidad de hacer una traducción en términos jurídicos de aquello que está en juego y, al fijar tales intereses en la balanza, al tratarse de cuestiones que ya no le son ajenas, probablemente tendrá una posición realmente informada en los escenarios dialógicos de discusión interétnica o, en el caso en que esté a su cargo la decisión definitiva, podrá tomar mejores decisiones, más equitativas para las partes en conflicto. En efecto, independientemente del lugar donde el operador jurídico se encuentre (acción de tutela o cualquier proceso judicial, consulta previa, mesa de concertación, test de proporcionalidad), la equivocación controlada aplicada al Derecho le dará la oportunidad de identificar qué es lo que está en juego, como si estuviera frente a dos partes de su propia ontología.

En el siguiente título trataremos de mostrar que la traducción ontológica, de todos modos, ha sido intentada por los distintos protagonistas de estos escenarios de conflicto y que, por ello, desafía el paradigma cultural en el que nos encontramos, aunque necesita de unas vueltas de tuerca adicionales.

### 3. La potencialidad de la traducción ontológica en la práctica: el caso del concepto dinámico de territorio y la lucha de la comunidad Jatani Dtona

El objetivo de este título es presentar dos ejemplos en escenarios distintos, que nos muestran acercamientos a traducciones ontológicas muy interesantes, pero que, por la falta del reconocimiento expreso del enfoque ontológico como principio constitucional y de la precisión de la equivocación controlada aplicada al Derecho, los convierten en situaciones desaprovechadas en las que no se logró apreciar la importancia de tales alcances.

El primero se refiere a la Corte Constitucional y su lucha por brindarles a los pueblos indígenas un marco normativo adecuado en el que puedan tener materializado su derecho al territorio. Es necesario comenzar por marcar dos cuestiones, la primera es que la Corte tiene, de un lado, una Constitución poderosa que estuvo en la vanguardia en la creación de instituciones jurídicas para el reconocimiento y protección de este transversal aspecto y, de otro, una rama ejecutiva y legislativa reacios a desarrollar los mandatos constitucionales; en segundo lugar, es necesario advertir que este es un tema de gran complejidad a cuyo desarrollo dediqué una parte importante de mi tesis doctoral y allí me remito para lo fundamental<sup>14</sup>.

En efecto, 23 años después de promulgada la Constitución de 1991, por fin hubo un procedimiento para crear las entidades territoriales indígenas, el sueño de los constitucionalistas indígenas de construir una institución con la capacidad de brindarles a los pueblos indígenas unas garantías de control político, administrativo y de gobierno de su territorio (Decreto-Ley 1953 de 2014), al menos de forma transitoria,

---

<sup>14</sup> Ob. Cit. 1.

mientras se regula este tema en una Ley Orgánica<sup>15</sup>. Esto supuso que los pueblos indígenas, bajo la vigencia de la Constitución de 1991, continuaron con la misma figura colonial de protección de su territorio que es la del resguardo indígena, la cual, entonces, en ese lapso comenzó a adquirir algunas características que correspondían a la de entidad territorial, como la de recibir dineros del Sistema General de Participaciones, al menos indirectamente, a través del Acto Legislativo No. 1 de 2001.

Si le sumamos a ese déficit de protección, las obligaciones internacionales asumidas por Colombia en la segunda parte del Convenio 169 de 1989 de la OIT, que también desde 1991 entró a hacer parte de nuestro ordenamiento jurídico, y que se refiere específicamente al reconocimiento y protección del territorio de los pueblos indígenas<sup>16</sup>, se entenderá por qué la Corte Constitucional tuvo que crear una institución jurídica adicional para lograr una garantía real. Fue así como esta Corporación, en la sentencia T-693 de 2011, ante el paso de un oleoducto por unos sitios sagrados de los indígenas achaguas y piapocos, por fuera de la propiedad colectiva del resguardo indígena, pero por dentro de su noción de territorio, hizo la siguiente construcción jurisprudencial:

Dada la relación de las comunidades con el hábitat, su concepto de territorio es dinámico, pues para ellas comprende, como indica la doctrina, ‘todo espacio que es actualmente imprescindible para que un pueblo indígena acceda a los recursos naturales que hacen posible su reproducción material y espiritual, según sus características propias de organización productiva y social. Este espacio se puede presentar, según sea el caso, de manera continua o discontinua. Aclaro que me refiero a un ‘espacio actual’ porque sitúo la consideración de la definición de límites territoriales de un pueblo determinado, en un momento histórico sincrónico cuyas características demográficas y tecnológicas, una vez determinado el espacio que le corresponde, deberán modificarse y/o readecuarse en el futuro, de tal manera que guarden una relación equilibrada al interior de sus límites’.

De ahí, la importancia de ampliar el concepto de territorio de las comunidades étnicas a nivel jurídico, para que comprenda no sólo las áreas tituladas, habitadas y explotadas por una comunidad –por ejemplo bajo la figura del resguardo, sino también aquellas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades culturales y económicas, de manera que se facilite el fortalecimiento de la relación espiritual y material de estos pueblos con la tierra y se contribuya a la preservación de las costumbres pasadas y su transmisión a las generaciones futuras.

Esta visión contrasta con la de la cultura occidental, para la que el territorio es un concepto que gira en torno al espacio físico poblado en el que la sociedad se relaciona, coopera y compite entre sí, y sobre el que se ejerce dominio.

Varias cuestiones se deben resaltar de esta posición de la Corte Constitucional, pero la primera de ellas debe ser la relevancia que se le da a los hechos, a la realidad que se le presenta en el caso a la Corte, y que la ubica por encima de las instituciones jurídicas creadas para su supuesta regulación; en otras palabras, aun cuando existe la propiedad colectiva creada para proteger el resguardo indígena, para la Corte la forma de percepción de los pueblos indígenas sobre el territorio prima respecto de la norma y de la propia ontología Occidental.

La Corte comienza de esta forma una jurisprudencia reiterada que se enfoca en el reconocimiento de una forma completamente distinta, para Occidente, de comprender el territorio y le da prevalencia, en

<sup>15</sup> Posteriormente se expidió el Decreto 632 de 2018 que reguló el tema específicamente para los pueblos indígenas de las zonas no municipalizadas de Colombia: Guainía, Vaupés y Amazonas.

<sup>16</sup> Que parte de la estrecha relación de estos con aquel, que rompe la relación de explotación típica de Occidente; que acerca esta noción al concepto de hábitat (environment en la versión inglesa), que nos redirige a la presencia de otros elementos no humanos y en equilibrio que allí se encuentran; y que sugiere a “la propiedad” y a “la posesión” como figuras jurídicas que servirían para su garantía (Santamaría Ortiz, 2022).



términos de “...garantizar las formas de vida de los miembros de las comunidades indígenas, a partir del reconocimiento de su concepto dinámico de territorio” y cuya base jurídica se encuentra en el “derecho de la comunidad a la libre determinación y, en particular, a la participación” y en el “derecho de la comunidad a la integridad cultural”<sup>17</sup>. Es necesario destacar, además, el importante interés que le da la Corte a los testimonios directos de los pueblos y a los estudios etnográficos que le ayudan a entender estas otras realidades, como se verá más adelante.

Ahora bien, el concepto de cultura en esta jurisprudencia no solo queda corto, sino que rompe con la oposición occidental con la naturaleza, al vincular, como se indica en la parte transcrita “los recursos naturales”, “el hábitat”, “la tierra”. Esto significó, en ese entonces, contradicciones normativas e inseguridad jurídica, porque había terceros con inversiones de por medio, derechos adquiridos, servidumbres constituidas, un oleoducto construido con la anuencia, además, de las autoridades encargadas de certificar la presencia de pueblos indígenas en tales zonas (para esos momentos, la dirección de consulta previa del Ministerio del Interior).

Aunque se está completamente de acuerdo con la decisión tomada por la Corte en esta oportunidad, es también entendible que la sentencia adolezca de una argumentación sólida del por qué los derechos del pueblo indígena sobre el territorio son más importantes que los demás presentes. Si esta decisión hubiera tenido una traducción ontológica detrás, como se propone en este escrito, la Corte habría podido ofrecer una explicación más profunda del por qué es importante para los Achaguas y piapocos la conservación del espacio sagrado, y de cómo todo particular perteneciente a la sociedad Occidental habría reclamado decisiones similares si se tratara de su propia ontología.

En efecto, dando por sentado el primer paso propuesto, que supone el punto de partida de la igualdad ontológica que debe caracterizar cualquier ordenamiento jurídico de un Estado pluriétnico, dentro del segundo paso podemos encontrar lo siguiente, de acuerdo con lo que la sentencia afirma sobre el área en discusión, en términos etnográficos:

El nombre tradicional de este sitio es “Irriskuakaji Humapo” que quiere decir “Charcón de Humapo” que es un lugar donde se remansa arremolina el Río Meta. El sitio escogido por la compañía es precisamente un lugar sagrado de culto o pagamento a espíritus del agua (chatali). (...).

El charcón se encuentra rodeado de sitios tradicionales. Por la parte occidental está el “Mangal”, cementerio indígena antiguo. Por la oriental “la isla de Humapo”. La distancia enter (sic) la isla de Humapo y el paso del oleoducto es de apenas 100 metros. Del lado norte o Casanare, es la sabana antigua de Mararavi con **cementerio indígena** y del lado sur el asentamiento del Charcón de Humapo ya citado. (...) Tal segmento del río es un lugar sagrado de la comunidad, **consagrado a los seres del agua o chatali**. Allí **los niños y adolescentes se inician en las labores de pesca acompañados por sus maestros ancianos**. Los indígenas señalan como serio impacto la baja pesca de este verano y las penurias alimentarias que están pasando. (negrilla fuera del texto)

Más adelante, la Corte cita el testimonio del Cabildo Gobernador, que al respecto de la afectación del Charcón, dice lo siguiente:

---

<sup>17</sup> Corte Constitucional de Colombia: T-009 de 2013, C-371 de 2014, T-313 de 2016, T-436 de 2016, T-389 de 2016, SU-123 de 2018, T-541 de 2019, SU-122 de 2021, entre muchas otras.

...[A]hora vamos a parar y paramos a la válvula y paramos en lo que es el sitio sagrado, que ahí creo que ya están los mayores haciéndole un ritual porque hay una cierta invidencia porque ese río nos cobró 3 vidas este año. Es el río Meta, **se ahogó un médico tradicional que trabajó en la parte para ‘sañir’ todos los daños que hicieron sin ninguna consulta, entonces nos cobraron 3 vidas en ese año.** Entonces los médicos están diciendo que fue el cauce porque el médico iba a reparar todo esto, todo el daño que le hicieron porque es una cosa que para nosotros fue una terrible que nosotros nunca habíamos visto eso, entonces eso es lo que nosotros estamos pronunciando ante el Estado porque no iban a cruzar éste río, sabiendo que **es un río sagrado que tiene su propio nombre, donde están todos los espíritus de los mayores, y eso es lo que nosotros estamos diciendo.** Ahorita vamos a que se paren ahí, con eso tienen su historia, hay **cementerios donde quedaron los mayores** y con ese ‘Abdul’ que están haciendo ahí hay un ruido que sale hasta aquí a la comunidad a media noche que nos salen corriendo los mayorcitos, los viejos, los ancianos, nos han llegado allá Gobernador, **el río nos va a cobrar la vida, entonces son cosas que a nosotros nos toca saberlas manejar con la parte de la naturaleza.** Como lo vivimos nosotros los indígenas, yo se que esto no lo viven ustedes los blancos, ustedes tienen otro mundo y nosotros tenemos otro mundo, entonces creo que es muy importante para ahorita explicarles ya como son las cosas, entonces a donde pasó la tubería, que la gente estaba pescando cuando hicieron esa obra y no dejaron pescar a la gente.

Esta información es muy escueta y lo ideal sería tener la posibilidad de identificar, bajo los componentes del territorio y con mucha mayor precisión (con todas las fuentes que pueda tenerse a disposición): quiénes son persona para este pueblo (componente subjetivo), qué relaciones se entablan entre estos (componente relacional) y qué significados le otorgan a los espacios que habitan (componente espacial). Sin embargo, podemos afirmar de lo antes transcrito que se trata de un espacio sagrado, dedicado a ciertas divinidades, que es un lugar especial de enseñanza e intercambio entre mayores y menores, y que su afectación a tenido como consecuencia la muerte de personas de la comunidad.

En términos del tercer paso descrito, podríamos arriesgarnos a hacer una traducción ontológica, en términos de identificar un espacio que en Occidente presente unas condiciones similares. Al respecto, podemos comenzar por señalar que el lugar sagrado donde en Occidente se adoran divinidades son aquellos centros de congregación religiosa, como las iglesias, figura que se vería reforzada, frente a lo que sabemos del Charcón de Humapo, con que para los católicos y en general los cristianos este también es un lugar de enseñanza e intercambio; de todos modos, no puede ser cualquier iglesia, debe ser una de gran importancia, ya que la afectación de este sitio sagrado para los Achaguas y Piapocos ha traído muertes para la comunidad y, en ese sentido, debemos agregarle a nuestra traducción la calidad de una catedral o pensar en una iglesia de peregrinaje.

En este punto, partiendo de que podemos traducir “equivocadamente” el Charcón de Humapo como una Catedral o una iglesia de importancia principal para la comunidad religiosa, podemos comenzar a hacer unas preguntas interesantes: ¿Estaría la sociedad de corte occidental bogotana dispuesta a atravesar con un oleoducto “El Santuario del Señor caído de Monserrate” o la “Catedral Basílica Metropolitana de Bogotá”? ¿Estaría dispuesta la sociedad de corte occidental bugueña a atravesar, de igual forma, la “Basílica del Señor de los Milagros de Buga”? Probablemente las personas en estas ciudades impedirían cualquier daño, por mínimo que fuera, a estos sitios de práctica religiosa, de sitio de recogimiento e introspección, de representación de estas ciudades, inclusive los no creyentes.

En el cuarto paso y a través de la traducción ontológica anterior, podemos comenzar a identificar que no está en juego solamente la caza y la pesca en el lugar, es decir el derecho al acceso a los recursos naturales que podría reclamar un occidental, o las tradiciones culturales de una comunidad, el reduccionista derecho a la identidad cultural. Estamos frente a un espacio de irrenunciable importancia para muchos en las sociedades Occidentales, cuyo reconocimiento y protección estaría reforzado por derechos fundamentales como la libertad de religión o de conciencia, el libre desarrollo de la personalidad, el

derecho a la educación en toda su expresión, no sólo a la existencia de una escuela, sino al conjunto de conceptos mismos que se enseña y que están, en este caso, atados al espacio de enseñanza.

Seguramente el lector en este punto, si es parte de una sociedad de corte occidental, como yo, habrá generado la suficiente empatía para entender que de la misma forma en que no le gustaría renunciar a aquellos sitios sagrados de vital importancia para su ciudad, no le podría pedir a los Achaguas y piapocos que acepten la construcción de un oleoducto en el Charcón de Humapo. Esto es así, porque a través de la traducción ontológica el jurista puede identificar los irrenunciables de otras formas de percepción, esos intereses que los humanos no están dispuestos a abandonar y que en Occidente el Derecho constitucional contemporáneo ha bautizado como derechos fundamentales, esto es, básicamente, el entender la igualdad y dignidad que prolija nuestra Constitución entre las distintas ontologías que conviven en Colombia.

Si volvemos a aquellos aspectos jurídicos en juego que se mencionaron como problemáticos en la sentencia bajo análisis (terceros con inversiones de por medio, derechos adquiridos, servidumbres constituidas, un oleoducto construido con la anuencia de la autoridad encargada de certificar la presencia de pueblos indígenas en tales zonas), encontramos entonces el derecho a la libertad de empresa, derecho a la propiedad, derecho a la seguridad jurídica que suponen los actos administrativos y las servidumbre en juego. A pesar de la importancia indudable de tales derechos, ninguno de ellos tendrá el suficiente peso como para suponer una prevalencia ante los derechos resultados de la traducción ontológica: libertad de religión o de conciencia, el libre desarrollo de la personalidad, el derecho a la educación en toda su expresión. La construcción argumentativa de la Corte, en este sentido, habría podido dejar más certezas en la construcción de su jurisprudencia para el reconocimiento y protección del territorio indígena.

El siguiente ejemplo que queremos tratar, nos lleva al diálogo entre una comunidad indígena y el Estado; un caso que nos muestra la gran fortaleza de los pueblos indígenas en Colombia, en esta oportunidad la comunidad Jatani Dtona del Caquetá y la constante subestimación de estos por parte de la institucionalidad. La ausencia de funcionarios públicos con un enfoque étnico es manifiesta en este conflicto y nos permite ver lo necesario que es un proceso de traducción ontológica como el que se propone en este escrito.

La comunidad Jatani Dtona pertenecen al pueblo indígena múrui-muinane, conocido comúnmente como wuitotos, término que, como respecto de muchos pueblos indígenas, fue acuñado con un sentido despectivo. Este pueblo ha estado en el centro de dos de las principales violencias que han sufrido los indígenas en Colombia: primero la explotación del caucho en el Amazonas y, segundo, el conflicto armado colombiano que se mezcla con el narcotráfico. A raíz del primero, que supuso lacerantes hechos contra la mayoría de las comunidades amazónicas (masacres, esclavitud, amenaza de etnocidio), estos se vieron obligados a huir hacia otros Departamentos, como el Putumayo y el Caquetá, donde intentaron nuevamente recuperar su unidad y forma de vida; por el conflicto armado y el cultivo y comercialización de la coca, muchos de los nuevos asentamientos tuvieron que desplazarse nuevamente a lo largo y ancho de los Departamentos mencionados<sup>18</sup>.

En el año 2003, una de esas comunidades múrui-muinane encontró un lugar para resguardarse de la violencia en un territorio ubicado en el municipio de San José de Fragueta, en el Departamento de Caquetá-Colombia. Ese sitio se fijó a través de uno de sus mayores, que señaló el lugar en donde se ubicaba la maloca espiritual más al norte del territorio ancestral de esa etnia, conocido como “portales de fraguita”. Actualmente, se trata de un territorio de 182 hectáreas, donde se ubican 29 asentamientos y, con el paso del tiempo, se han ido definiendo los lugares prohibidos, encantados, comunales y de reserva,

---

<sup>18</sup> La información que se relata en los párrafos siguientes son el resultado de unas Conversaciones sostenidas con la comunidad Jatani Dtona, del 19 al 25 de septiembre de 2021, dentro de un proyecto de intercambio con pueblos indígenas de la línea de investigación de Derechos Humanos y Empresa, dirigida por el profesor Julián Tole, dentro del Departamento de Derecho Constitucional de la Universidad Externado de Colombia.

como es usual entre esta etnia, a través de los cementerios, sitios para hacer pagamentos, otros para la pesca, la caza, entre otros.

Dentro del proyecto de desarrollo de infraestructura vial de Caquetá, Invias adjudicó el contrato para la construcción de la carretera Villagarzón-San José de Fragua en el año 2012, cuyo diseño y construcción se llevó a cabo hasta diciembre de 2015 y fue finalizado en 2018, todo lo cual se desarrolló sin ninguna participación de la comunidad Jatani Dtona, a pesar de sus varios llamados de atención. Como consecuencia de lo anterior, el impacto para este pueblo fue bastante importante, sobre todo por dos situaciones concretas: la primera, fue que la carretera dividió el territorio de la comunidad en dos partes y, la segunda y más complejo, fue que el punto que fue señalado como la maloca espiritual del pueblo múrui-muinane, al pie del sitio Portales de Fraguaita, fue utilizado para la explotación de la piedra del río y su transformación en gravilla.

Como consecuencia de la falta de precisión de sus opciones legales y, probablemente, por la falta de seguridad jurídica que les produjo estar en proceso de reconocimiento como parcialidad indígena<sup>19</sup>, la comunidad no acudió rápidamente a las vías judiciales, sin embargo, logró después de varios años, acceder mediante la acción de tutela al Juez Constitucional. Si bien las dos primeras instancias no reconocieron la violación de derechos, la Corte Constitucional, en la sentencia T-541 de 2019, a través del concepto de territorio dinámico, reconoció la violación del derecho fundamental a la consulta previa y, en una sentencia ordenó un ejercicio de “posconsulta” para que se identificaran los daños causados y se procediera a su “mitigación, compensación, reparación”<sup>20</sup>.

La comunidad, empoderada por esa declaración rápidamente comenzó un ejercicio de reflexión sobre cómo proceder. Cuando se entablaron las conversaciones, la comunidad tenía decidido un primer ejercicio que, desde su propia cosmología es un primer paso para la reparación de perjuicios, y es que manifiestan que cuando en su comunidad alguien daña a otro, tal persona debe ir donde el afectado con una ofrenda y presentar unos bailes especiales que reflejan el arrepentimiento y la intención de solucionar el agravio; como la comunidad entendió que el llamado a dialogar en el caso, que es el Invias, no sabe estos bailes, proponen una fecha para que se encuentren y ellos mismos hagan el baile, como una señal para comenzar a buscar una solución de lo sucedido.

Este es un importante esfuerzo que hace la misma comunidad, que bajo el esquema propuesto en este escrito se trataba de una invitación a comenzar a entender la ontología indígena: se hizo partícipe al agresor de sus propias formas tradicionales de solución de conflictos, pero modificándolas bajo el entendido que el agresor no conoce los bailes apropiados para estos casos; en otras palabras, ellos mismos proponen qué les podría funcionar en términos de iniciar a resolver el conflicto. La comunidad relató que Invias, en una decisión completamente incomprensible, decidió no presentarse en la fecha respectiva, sin entender, por un lado, el gran esfuerzo de transformación de sus tradiciones que hizo la comunidad para acercar la institucionalidad a su cosmología y, por otro, que por este desplante se iba a profundizar el conflicto.

En este mismo conflicto, se advierte un ejercicio muy interesante de traducción ontológica que hace la misma comunidad, con relación a los daños efectuados en uno de sus espacios sagrados. La comunidad afirmó que Portales de Fraguaita fue utilizado para la explotación de la piedra del río y su transformación en gravilla, un sitio sagrado para ellos y que necesitaban que se les autorizaran su acceso y cesaran las perturbaciones sonoras y visuales que resultaban de dicha explotación. La descripción que la comunidad dio de este sitio sugería que se trataba un área de gran importancia para la forma de percepción del pueblo,

---

<sup>19</sup> Corte Constitucional de Colombia, sentencia T-541 de 2019. “...la Sala no pasa por alto que la comunidad accionante explicó que para la época en que adelantaron las obras -años 2012 a 2014- los predios no les pertenecían a los indígenas y Jatani Dtona no estaba registrada ante el Ministerio del Interior, por lo que no contaban con herramientas jurídicas para defenderse, ya que fue solo hasta la expedición de la Resolución núm. 0094 de 14 de septiembre de 2015, que fueron reconocidos por el Estado”

<sup>20</sup> *Ibidem*.

debido a que, allí se unen otros espacios considerados como malocas espirituales dentro del territorio, cuya principal función es mantener el equilibrio del entorno, en especial, a través del control de las corrientes de los ríos, es decir, el vital hecho de que el agua pueda seguir fluyendo y bañe su territorio y el de todas las demás comunidades múrui-muinane hasta el Amazonas.

Para que se entendiera la importancia anotada, relató la comunidad que nosotros, como Occidentales, podríamos entender estas relaciones si pensáramos que se trataba de las antenas de comunicación que utilizan las compañías de telefonía celular, sin las cuales sería imposible que los celulares funcionaran, ya que se impediría el continuo intercambio de información. Este esfuerzo de la comunidad por explicar lo que está en juego frente a Portales de Fragueta, supone un acercamiento a 3 de los 4 pasos propuestos, al operador jurídico que acompaña estos escenarios sólo le quedaría transformar estos hechos en los valores, principios o derechos que el ordenamiento jurídico propone para la protección de lo que está en juego; por supuesto que, con base en la información suministrada por la comunidad, habría que fortalecer esta traducción ontológica inicial, en términos de que se informa que es el agua lo que fluye a través de estos espacios sagrados.

El operador jurídico que entiende la expresión anterior sólo como parte de una “cultura”, no le dará mayor relevancia a lo que se propone por parte de la comunidad y, de esa forma, probablemente no entienda que es allí donde se encuentra la clave para resolver el conflicto de un modo equilibrado. Es posible que no se encuentre una situación, dentro de la propia ontología Occidental, que nos muestre toda la importancia que representa este espacio sagrado para los murui-muinane, pero a través de la equivocación controlada, con precisión de lo subjetivo, relacional y espacial de la otra ontología, seguramente se podrá identificar qué es lo que está en juego y cómo, a partir de allí, se pueden llegar a unos acuerdos beneficiosos para las partes.

Si nuestro ordenamiento jurídico reconociera el principio de igualdad ontológica, los operadores jurídicos se verían obligados a repensar estos escenarios en términos, en primer lugar, de buscar comprender a través de las percepciones del otro, qué es lo que está en juego y, por esa vía, partir de esa equivocación controlada para construir soluciones adecuadas a conflictos ontológicos como el mencionado.

En síntesis, los dos ejemplos antes mencionados nos muestran como los abogados, en las diferentes profesiones jurídicas, siempre están presentes en los conflictos interétnicos, algunas veces en el papel de jueces y otras en representación de una de las partes; esto evidencia la necesidad de partir de un paradigma ontológico que superen el reduccionismo e imposición que supone el concepto de cultura; y, de allí, se advierte como vital el que exista una herramienta que le dé a los abogados la capacidad de materializar el principio de igualdad y dignidad constitucionalmente ordenado, es decir, una herramienta para entender lo que está en juego en estos conflictos y, por esta vía, tomar decisiones adecuadas que pongan fin a estos conflictos (si se trata de jueces), o que permitan llegar a acuerdos beneficiosos para todas las partes.

#### Conclusiones

En la práctica, en los diferentes conflictos interétnicos que un país como Colombia puede enfrentar, se encuentran operadores jurídicos que enfrentan serias dificultades a la hora de entender cuáles son los valores o intereses que están en juego. Esto es apenas obvio al menos por tres razones, la primera, porque pertenecen a una ontología particular que es la Occidental y que suelen tener poco o nulo conocimiento sobre las demás; la segunda, porque al acercarse a las otras ontologías las reducen al concepto de “cultura”, lo que, en sí mismo, supone una imposición, ya que se parte de la base de que todas las demás etnias perciben bajo la oposición entre naturaleza y cultura, lo que de entrada deja por fuera los colectivos complejos que, por el contrario, presentan una continuidad entre estos dos conceptos; y, tercero, como consecuencia de lo anterior, la identificación de lo relevante en cualquier discusión va a reflejar más

fácilmente su propia ontología y los valores e intereses que le son afines, que aquellos a los que con dificultad puede acceder.

Frente a este panorama, el propósito de este escrito presenta una herramienta que busca resolver este problema, para ello, se parte de la base de un presupuesto fundamental en todo estado pluriétnico, que es la igualdad (y dignidad) de todas las etnias de un país, que la Constitución colombiana reconoce en el artículo 70. Si la sociedad Occidental, los pueblos indígenas, las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras, y los Rrom se encuentran en un plano horizontal, se necesita de un paradigma que nos permita teóricamente comenzar un diálogo cuando entre estas surgen conflictos (lo que es apenas normal ante la diversidad); el giro ontológico en la antropología se advierte como terreno fértil para este cometido, ya que nos obliga a dar un paso atrás y cuestionarnos sobre el modo en que se percibe el entorno, por nosotros mismos y las demás ontologías.

Bajo este nuevo paradigma, se plantea un proceso de cuatro pasos que puedan permitir un diálogo más justo, que le dé la posibilidad al operador jurídico, que normalmente hace parte de la sociedad mayoritaria de corte Occidental, de poder entender los valores o intereses en juego, más allá de su propia percepción del entorno. Primero, aceptar el plano de igualdad ontológica planteado; segundo, entender la otra ontología en conflicto; tercero, identificar cómo traducir lo que está en juego en términos de su propia ontología (equivocación controlada); y, cuarto, precisar los valores, derechos o principios que se extraen de esa situación, y que son un reflejo de la traducción ontológica realizada.

Como se advirtió, este proceso le permitirá al juez, servidores de entidades públicas en procesos de consulta, funcionarios encargados de asuntos étnicos y cualquier otro jurista, entender que no sólo se trata de un “otro” culturalmente diferente, sino de distintas percepciones de la(s) realidad(es) o diferentes ontologías, cuya complejidad no se debe subestimar, sino abordar a través de parámetros que nos permitan apreciar toda su riqueza y, por ese camino, asegurar su protección, tan valiosa y digna como la propia. El concepto de los irrenunciables en este punto es primordial, porque la verdadera empatía se construye cuando se tiene la capacidad de entender al otro y de apreciar que aquel, como yo, reconoce unos elementos esenciales que no está dispuesto a perder y que, en el caso de Occidente, denominamos derechos fundamentales.

A pesar de todo lo anterior, no se puede perder de vista un escenario ideal en la construcción de los Estados pluriétnicos, que en otras latitudes ya ha venido haciendo carrera y que, además, materializa una de las obligaciones internacionales más olvidadas del Convenio 169 de 1989 de la OIT, y es que la institucionalidad de estos países debe ser el resultado de una construcción conjunta, es decir, que refleje la diversidad ontológica por la que aquí propugnamos (Como en Bolivia con su tribunal plurinacional). En efecto, si la estructura de un Estado, al menos en aquellas áreas en donde se desarrollan temas relevantes para los pueblos étnicos, encontramos representantes de estos pueblos, probablemente habrá menos conflictos interétnicos<sup>21</sup>; mientras llegamos a esta situación, cabe seguir afirmando que, para la existencia de un Estado pluriétnico, no es suficiente con el simple reconocimiento constitucional.

Finalmente, considero que existen al menos cuatro cuestiones que aún necesitan un mayor desarrollo en la propuesta de traducción ontológica que en este escrito se sugiere y cuya solución se evidencia como necesaria para lograr un efectivo escenario étnicamente equilibrado, dos son inherentes a la propuesta presentada y las otras dos, de alguna forma, parecen ser el resultado de variables externas a aquella:

Las dos primeras se refieren: (i) a los problemas que surgirían de una deficiente traducción ontológica, y (ii) a la necesidad de pulir las reglas que deben rodear el proceso que se está proponiendo, frente a la

---

<sup>21</sup> Artículo 6.1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: ... (b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan...

diversidad de espacios en los que se puede aplicar. Frente a la primera me permito sugerir que estos procesos sean plurales e interdisciplinarios, es decir que se trate de traducciones dialógicas en las que, sobre todo, participen directa o indirectamente personas de las comunidades en conflicto; en cuanto a la segunda, considero que se trata de una puerta abierta para enriquecer este planteamiento inicial y, sobre todo, una invitación para otros investigadores a que acompañen el proceso.

Las otras dos cuestiones se refieren, por un lado, (iii) a la hipótesis del operador jurídico que llega a este escenario con la mentalidad puesta en darle la razón a la sociedad mayoritaria, bien sea por una absoluta falta de empatía o porque hay intereses ocultos que lo mueven a actuar de un modo distinto al que le ordena el principio de igualdad ontológica. Por otro lado, (iv) es usual encontrar diseños institucionales y procesos administrativos que permiten que la iniciativa económica privada se active en el territorio con gran antelación a que se den los espacios de participación de las comunidades, por lo que, cuando llega el momento de los espacios de participación, se advierte una gran inversión realizada por parte del agente privado y, por ende, muy poco margen de respeto por las diferencias ontológicas.

Frente a la primera, es posible que los diferentes organismos de control puedan tener un papel protagónico en evitar que esta hipótesis impida un adecuado ejercicio de traducción ontológica, y también nos pone de presente que siempre se debe estar atento y vigilante frente a esta posibilidad. En cuanto a la segunda, se trata de una reflexión que se conecta con lo dicho anteriormente sobre el escenario ideal de un Estado plurinacional, la presencia de representantes de pueblos étnicos en la institucionalidad puede evitar que el particular desarrolle grandes inversiones en el territorio, cuando es probable la afectación intensa a una comunidad étnica; de todos modos, no se puede perder de vista que los procesos y diseños institucionales deben obedecer al control de las ambiciones humanas, por lo que este tipo de problemas que la realidad muestra deben ser suplidos con procedimientos que puedan encausar de mejor forma los intereses en juego<sup>22</sup>.

#### Bibliografía

- Blaser, Mario. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. 2019 doi:<http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>
- Cayón, Luis. Ide Masa: El camino de Agua. Espacio, Chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda*(7), 141-173, julio de 2008).
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH. *La CIDH reitera su preocupación por la tesis jurídica del "marco temporal" en Brasil y su impacto en los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales*. 23 de agosto de 2021. Obtenido de Organización de Estados Americanos - OEA: <https://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2021/219.asp>
- Descola, Philippe. Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En G. Pálsson, & D. Philippe, *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores, págs. 101-123, 2001.
- Descola, Philippe. Las Cosmologías Indígenas de la Amazonía. En P. G. Hierro, & A. Surrallés, *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del territorio*. Copenhague: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, págs. 25-35, 2004.

<sup>22</sup> Como se afirma en el federalista No. 51, respecto de la necesidad de una institucionalidad que pueda servir de control a las pasiones humanas: “si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario. Si los ángeles gobernaran a los hombres, saldrían sobrando lo mismo las contralorías externas que las internas del gobierno” (Hamilton, Madison, & Jay, 2006, pág. 220).

- Descola, Philippe. *Mas allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.
- Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Editorial Ariel S.A., 1989.
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). *El Mundo Indígena 2022*. Global: IWGIA, 2022.
- Hamilton, Alexander; Madison, James & Jay, John. *El federalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Howell, Signe. ¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas Chewong sobre los "humanos" y otras especies. En: Descola, Philippe & Pálsson, Gísli. *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores, págs. 149-168, 2001.
- Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz - INDEPAZ. *Disertaciones sobre los planes de construcción de parques eólicos costa adentro en el mar wayúu – Por: Joanna Barney*. 03 de noviembre de 2022. Obtenido de INDEPAZ: <https://indepaz.org.co/disertaciones-sobre-los-planes-de-construccion-de-parques-eolicos-costa-adentro-en-el-mar-wayuu-por-joanna-barney/>
- Pálsson, Gísli. Relaciones Humano-Ambientales: orientalismo, paternalismo, comunalismo. En P. D. Pálsson, *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores, págs. 80-100, 2001.
- Pocar, Valerio. *Los animales no humanos. Por una sociología de los derechos*. (L. Lora, Trad.) Buenos Aires: AdHoc, 2013.
- Santamaría Ortiz, Alejandro. Un cambio de paradigma constitucional a través de la diversidad natural y cultural: el caso de Colombia, Ecuador y Bolivia. En A. [Arango Díaz, *Aproximaciones críticas al fenómeno constitucional ¿El Estado Constitucional en Jaque?*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, págs. 195-226, 2018.
- Santamaría Ortiz, Alejandro. *El territorio indígena: Un potencial denominador común antropológico, un marco jurídico internacional y tres modelos constitucionales en el continente*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad de Buenos Aires, (2022).
- Santamaría Ortiz, Alejandro. La naturaleza como sujeto de derechos: ¿transformaciones del derecho para responder a sociedades pluriétnicas o a cambios en la ontología occidental? *Revista Derecho del Estado*, 54, 55-85, noviembre de 2022, doi:<https://doi.org/10.18601/01229893.n54.03>.
- Swepston, Lee. *The Foundations of Modern International Law on Indigenous and Tribal Peoples*. Netherlands: Brill Nijhoff, 2018.
- The Executive Board, American Anthropological Association Reviewed work(s). (oct-dec de 1947). Statement on Human Rights. *American Anthropologist, New Series*, 49(4), 539-543.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Image of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropologist*, 25, 179-200, 1996.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488, 1 de septiembre de 1998.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22, 2004.



Viveiros de Castro, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés, & P. G. Hierro, *Tierra Adentro territorio indígena y percepción del territorio*. Copenhague, Dinamarca: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, (2004).

