



Título: Cuando las balas suenan. Foto: [unreadable]

Pluralismo jurídico intercultural: un análisis desde la ontología política en la comunidad indígena de San Lorenzo, Caldas*

Camilo Enrique Galíndez Narváez**

Resumen

Fundamentado en recientes aportes de la teoría socio-cultural, este trabajo explora las tensiones ontológicas que vinculan el proyecto de modernidad con actores culturalmente diversos como los pueblos originarios de Colombia, tratando de evidenciar la relación entre este conflicto social y las posibilidades de transitar hacia una convivencia horizontal entre sistemas jurídicos. Para ello, asumiendo como manifestación concreta de esta tensión, se concentra especialmente en la relación del derecho estatal y el derecho propio de la comunidad indígena de San Lorenzo, ubicada en el departamento de Caldas. De este análisis se concluye que a pesar de una gramática constitucional y legal progresista en materia de pluralismo jurídico, el desarrollo de un proyecto intercultural de complementariedad y reciprocidad entre sistemas de justicia, está delimitado por impulsos transformadores en el campo de lo social que revierta las jerarquías culturales que surgen del esquema de pensamiento moderno.

Palabras clave: pluralismo jurídico; interculturalidad; ontología política.

Intercultural legal pluralism: an analysis from the political ontology in the indigenous community of San Lorenzo, Caldas

Abstract

Based on recent contributions of socio-cultural theory, this paper explores the ontological tensions that link the modernity project with culturally diverse actors such as aboriginal communities of Colombia, trying to show the relationship between this social conflict and the possibilities of transformation towards a horizontal coexistence of legal systems. To do so, assuming as a concrete manifestation of this tension, it concentrates especially on the relation of the State legal system and the San Lorenzo indigenous community's legal system, located in the Caldas department. The approach to the community was initially achieved through the Qirisia Qawai program that belongs to the practice curriculum of the Faculty of Law and Political Sciences of Universidad de Antioquia. From this analysis, it is concluded that despite a progressive constitutional and legal grammar concerning legal pluralism, the development of an intercultural project of healthy coexistence is delimited by transformative impulses in the social field that reverses the cultural hierarchies that arise from the scheme of modern thought.

Keywords: legal pluralism; interculturality; political ontology.

Pluralismo jurídico intercultural: uma análise desde a ontologia política na comunidade indígena de San Lorenzo, Caldas

Resumo:

Baseado em recentes contribuições da teoria sócio-cultural, este artigo explora as tensões ontológicas que vinculam o projeto de modernidade com atores culturalmente diversos como os povos originários da Colômbia, tentando evidenciar a relação entre este conflito social e as possibilidades de transitar em direção a uma convivência entre sistemas jurídicos. Para isso, assumindo como manifestação concreta desta tensão, concentra-se especialmente na relação do direito estatal e o direito próprio da comunidade indígena de San Lorenzo, localizada no estado de Caldas. Conclui-se desta análise que apesar de uma gramática constitucional e legal progressistas em matéria de pluralismo jurídico, o desenvolvimento de um projeto intercultural de complementariedade e reciprocidade entre sistemas de justiça, está delimitado por impulsos transformadores no campo social que reverta as hierarquias culturais que surgem do esquema de pensamento moderno.

Palavras-chave: pluralismo jurídico; interculturalidade; ontologia política.

* Artículo de investigación. Es producto del proyecto del mismo nombre que fue presentado en virtud de la *Convocatoria para proyectos de investigación derivados de la participación en alguna de las prácticas curriculares* ofrecidas a los estudiantes de pregrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia 2016, ofrecida por el Centro de Investigaciones de esta Facultad, entidad que financió su desarrollo. El investigador principal fue Camilo Enrique Galíndez Narváez. El proyecto finalizó en octubre de 2017.

** Egresado del programa de Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia, miembro del Semillero de Sociología del Derecho y Teorías Jurídicas Críticas, UdeA, Colombia. Correo electrónico: camilogalindezn@gmail.com ORCID: 0000-0003-2257-4091

Pluralismo jurídico intercultural: un análisis desde la ontología política en la comunidad indígena de San Lorenzo, Caldas

Introducción

En una sociedad como la colombiana, caracterizada por su heterogeneidad social y cultural, coexiste una multiplicidad de ordenamientos normativos que interactúan dentro de un mismo campo, el cual podemos denominar como campo jurídico. Esta diversidad normativa se refiere a las expresiones de derecho que tienen lugar en los extramuros del derecho estatal, cuyas lógicas y dinámicas propias impiden considerarlas como parte de un único ordenamiento jurídico. Entre estas expresiones se encuentran los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas. En ese sentido, tanto las expresiones jurídicas del Estado como aquellas de los pueblos indígenas son producto de procesos históricos disímiles, pues hacen parte de contextos políticos, sociales y culturales diferentes. Esto quiere decir que cada uno de ellos cristaliza una organización político-institucional reproductora de los más íntimos fundamentos de la organización social en que se instalan (Wolkmer, 2006).

Por una parte, el derecho estatal se nutre de los valores, principios, lógicas e intereses de la tradición histórica de la sociedad mayoritaria, la cual es heredera del paradigma hegemónico de la “modernidad eurocéntrica”¹. Entre los fundamentos de este paradigma, se encuentra una marcada alineación racional y lógico instrumental (Wolkmer, 2006), que se refiere a “*la orientación del pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas como un modelo de certidumbre y exactitud*” y la “*lucha contra toda metafísica, trascendentalismo e idealismo*” (Marcuse citado por Giroux, 1992, p. 9). Este canon ha llevado a que las culturas que no responden al modelo de certidumbre científica, hayan sido históricamente marginadas bajo la suposición de que sus esquemas de pensamiento son atrasados e irracionales.

Este paradigma de pensamiento está determinado por una forma particular de interpretación y construcción del mundo, caracterizada por una lógica dualista

1 Véase este concepto en los estudios del grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad en cabeza de autores como Enrique Dussel, Walter Dignolo, Santiago Castro Gómez, entre otros.

cartesiana (Latour, 1993; Ingold, 2000; Blaser, 2009; Escobar, 2012), lo cual indica que la modernidad ha constituido un esquema de entendimiento y explicación del mundo basándose en dualismos de tipo: naturaleza- cultura, humano-no humano, vivo-inerte, civilizado-no civilizado, etc. Por otra parte, existen múltiples órdenes de realidad que no responden a esta lógica dualista de la modernidad occidental, entre los que se encuentra la concepción ontológica del pueblo Ébêra Chamí del resguardo indígena de San Lorenzo, ubicado en el municipio de Riosucio, Caldas.

Del cúmulo de premisas binarias que configuran el pensamiento moderno, la separación de la naturaleza y la cultura ha sido el cimiento sobre el cual se han construido las diversas formas de concebir la alteridad a lo largo del desarrollo de las ciencias sociales, especialmente la antropología (Escobar, 2012). En razón a ello, se pretende evidenciar las implicaciones de este dualismo en la comprensión del pluralismo jurídico. Mientras la modernidad supone la existencia de una naturaleza única, con propiedades intrínsecas definidas por el pensamiento científico y aislada de los procesos de representación ligados a la cultura, en este trabajo se proponen referentes conceptuales que, desde la teoría socio-cultural, afirman la idea de multiplicidad de naturalezas (Viveiros de Castro, 1996) o mundos (Escobar, 2013), con lo cual se intenta no caer en las trampas modernas de interpretación de la otredad.

No obstante, estos esquemas de entendimiento, que dan lugar a mundos diversos, están ordenados jerárquicamente, ocupando la modernidad el lugar dominante y los mundos indígenas un lugar subordinado. Esto se puede explicar debido a los cúmulos de poder político, económico y epistémico, tal como se sugiere en este artículo, desde un plano ontológico por la operación efectiva del dualismo naturaleza-cultura.

En esa medida, este análisis del pluralismo jurídico examina los condicionamientos que el dualismo naturaleza-cultura supone para las relaciones horizontales, de reciprocidad y de complementariedad entre actores sociales plurales, quienes desarrollan sistemas jurídicos diferenciados, no tan centrado desde la eficacia del derecho estatal en un campo social complejo. Se evalúa específicamente el conflicto ontológico subyacente entre el Estado, como concreción del entendimiento hegemónico heredero de la modernidad y el esquema de entendimiento Ébêra Chamí. De esta forma, se podrá determinar en qué medida el estado actual del pluralismo jurídico responde a esta tensión y cómo condiciona su transformación hacia modelos de relación más equitativos entre dichos actores.

De acuerdo con esto, este artículo tiene como objetivos: i) Determinar las tensiones entre la concepción moderna e indígena de la comunidad de San Lorenzo, Caldas, frente a la relación naturaleza-cultura a partir de los presupuestos ontológicos propios de cada una de ellas. ii) Analizar las relaciones entre la ontología política y el derecho en la configuración del pluralismo jurídico en Colombia. iii)

Analizar las posibilidades de transformación del pluralismo jurídico de acuerdo al contraste entre el modelo actual y las propuestas de la interculturalidad en base a la diferencia ontológica.

La estructura del texto está ordenada de la siguiente forma: en primer lugar, se pretende una aproximación al concepto de ontología política desde la teoría socio-cultural, para posteriormente especificar las tensiones entre las ontologías propias de la modernidad frente a otras que están por fuera de ella. Después se sugerirá la relación entre la ontología política y lo jurídico, lo cual, en su conjunto, será la base para el desarrollo del siguiente capítulo. En el segundo capítulo se buscará dar cuenta sobre las múltiples concepciones ontológicas de la naturaleza. Por un lado, se analizará la configuración dualista de la modernidad, específicamente en lo que atañe al binario Naturaleza-Cultura y, por otro lado, se expondrá detalladamente de qué se trata la ontología relacional en la comunidad de San Lorenzo y sus relaciones con la ley de origen, para así determinar su modo particular de concebir la naturaleza. En el último capítulo se abordará el tema del pluralismo jurídico y examinarán las propuestas de la interculturalidad con el fin de determinar las posibilidades de transformación de las relaciones entre sistemas jurídicos plurales.

1. Ontologías políticas y derecho

1.1 Ontologías políticas, una mirada desde la teoría social

Tradicionalmente, la filosofía ha definido la ontología como el estudio de la esencia del ser, de lo real. En este trabajo utilizaremos una variante que nace dentro de la teoría social en cabeza de autores como Mario Blaser (2009) y Arturo Escobar (2012), la cual trata de visibilizar la noción de mundos diversos partiendo de la idea de que no hay una realidad subyacente única².

De acuerdo con esta vertiente teórica, la ontología cuenta con tres niveles:

Primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. (...) El segundo nivel es que las ontologías se enactúan a

2 Advertimos que la crítica que propone la ontología política a la idea esencialista del ser y de la realidad que ha defendido la tradición filosófica predominante, no supone una negación del mundo objetivo como lo proponen visiones solipsistas de la realidad, a través de las cuales se cree que este se construye única y exclusivamente a través de la mente; sólo existe la propia interioridad, dirían. Contrario al caos y a la arbitrariedad que causa la idea de que no exista una realidad objetiva externa a los procesos mentales que la constituyen, lo que pretendemos resaltar es el hecho de que nuestras construcciones de mundo están determinadas por nuestra propia historicidad, y por lo tanto no son universales (Maturana, 2003).

través de prácticas; es decir, no solamente existen como imaginarias, ideas, o discursos o lo que se quiera, sino que son corporizadas en prácticas. Estas prácticas crean verdaderos mundos —de aquí que a veces los conceptos de mundo y ontología se usen de forma equivalente. (...) Tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación, por ejemplo (Escobar, 2012, s.p.).

Este último nivel acude a una dimensión cosmológica y es crucial para entender las relaciones entre los “mitos” fundacionales de las comunidades indígenas, condensados en lo que se denomina como “ley de origen”, o como prefieren llamarlo “memorias de origen” (Mauricio Gañan, conversación personal, marzo de 2016), y su derecho propio. Puede entonces rastrearse toda una constelación de relatos, ideas, opiniones y valores que constituyen una gran narración que determina, para cada grupo cultural, 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. En cierto grado, estas narraciones orientan la forma de organización y regulación social que una u otra cultura adopta para sí, dentro de un sistema normativo que denominamos derecho.

1.2 Tensiones ontológicas. Ontología de la modernidad y ontologías relacionales

De acuerdo con varios estudios antropológicos de corte posestructuralista (Escobar, 2012; Hviding, 2001; Descola y Pálsson, 2001), existe un consenso relativo en que una de las 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; en el que el binario naturaleza-cultura es uno de los más determinantes (Hviding, 2001). 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 Pálsson, 2001).

Este dualismo hace que veamos la naturaleza en términos de imágenes culturales, lo cual supone una concepción esencialista de lo que conforma lo natural; la naturaleza es lo dado, y la cultura lo construido (Viveiros de Castro, 1996). Existe una realidad subyacente única y universal que esta 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 cultural occidental hegemónica, tiende a superponerlos a la misma realidad: la naturaleza tal como la percibe la ciencia (Hviding, 2001).

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.

En lo que atañe a la relación del humano con su entorno, 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).

2. La ontología en la configuración del modelo jurídico hegemónico

Teniendo claro a qué se refiere la ontología política y sus distintas manifestaciones a nivel sociocultural, quizás el lector se pregunte por la manera como dicha corriente tiene una relación más directa con el derecho. Pues bien, sin pretender saldar la discusión, a continuación, se darán algunas pistas sobre lo que constituye el hilo que teje esta relación.

La forma positiva del derecho está estrechamente vinculada con el tipo de organización social a la cual pertenece, incorporando dentro de sí el producto de las relaciones estructurales de poder, de valores y de intereses que se generan dentro de ella. De esta forma, cada contexto social históricamente considerado reproduce una estructura político-institucional que responda a sus intereses y canalice su permanencia (Wolkmer, 2006). La estructura que ha resultado dominante históricamente está definida por lo que se ha denominado como paradigma monista, el cual se caracteriza por los principios de estatalidad, unidad, positividad y racionalidad.

Tanto “el racionalismo filosófico como el iluminismo político” favorecieron la configuración de una organización jurídica marcada por presupuestos técnico

formales en que la abstracción, universalidad, impersonalidad, previsibilidad y formalidad de las normas son sus características más evidentes. Con el tiempo, este derecho escrito y formalizado encuentra su auge con la sistematización científica representada en la dogmática jurídica, que se manifiesta a través de un riguroso formalismo normativista con pretensión de ciencia. Este tipo de racionalización produjo un desencantamiento de lo sagrado, mágico y religioso, impulsando una orden secular sustentada en los desarrollos de la ciencia y la técnica. Por tanto, es apenas natural que “la racionalidad, a medida que se transforma en uno de los elementos nucleares de la lógica del desarrollo capitalista, aparezca estrechamente vinculada a la estatalidad, a la organización burocrática y al formalismo legal” (Wolkmer, 2006, p. 70). Esto evidencia la estrecha relación entre la racionalidad predominante y las manifestaciones concretas del derecho.

Este tipo de racionalidad está determinada por una episteme específica, que sería “la configuración particular de conocimientos que caracteriza a una sociedad y una época determinada y que determina lo que cuenta como «conocimiento» en dicha época” (Escobar, 2012, p. 12). Si la ontología delimita lo que consideramos como existente, es decir, determina los elementos o entidades que para distintas culturas hacen parte de su mundo y tejen sus *cosmovivencias*, la naturaleza de cada uno de esos elementos requerirá una forma de abordaje particular, en términos modernos, de un método para ser conocidos. La modernidad, de la mano del conocimiento científico, delimita una episteme orientada hacia lo que es verificable empíricamente, y su método crea una separación constante entre lo que es posible conocer a través de él y lo que no, lo natural y lo sobrenatural. Por lo tanto, para las ontologías modernas, el mundo está conformado por un conjunto de entidades susceptibles de comprobación por métodos científicos, lo que determina el conocimiento válido. Todo lo demás se considera creencia.

Siendo así, no es conveniente aproximarse a entidades de carácter sagrado, espirituales o mitológicas, propias de mundos relacionales por medio del método científico y bajo las mismas premisas que sustentan la episteme moderna. Además de que existe una multiplicidad de entidades susceptibles de ser conocidas que no encajan en la racionalidad moderna, la forma en que se tejen las relaciones entre ellas cambia considerablemente, lo cual moldea una episteme con características distintas. La realidad circundante no se aborda como una serie de esferas autocontenidas (economía, sociedad, cultura, política, individuo, etc.), de las que se examina obsesivamente su particularidad, sino como un conjunto interconectado de lo que estudia su compleja relacionalidad. “El pensamiento indígena no es de cuadritos, ni de esquemas, ni de figuras, ni de números. El pensamiento indígena es holístico, místico, epistemológico y holográfico” (Rodolfo Giagrekudo³, 2012).

3 Taita amazónico. El video se puede encontrar en: <https://www.youtube.com/watch?v=ka5qaGX4bdk>

Como vemos, el tipo específico de episteme y de racionalidad que se instala en una sociedad determinada está íntimamente relacionado con los presupuestos ontológicos de la misma, de modo que se generan influencias recíprocas. Si para una colectividad, la dimensión ontológica prescribe los atributos elementales de un mundo particular, ordena el sentido del transcurrir humano, orienta las relaciones del humano en su entorno, y en última instancia remite al sentido mismo de la vida, todo aquello que se considere como una creación socio-cultural dentro de ese contexto estará transversalizado por este arreglo. En este orden de ideas, si consideramos al derecho como una construcción socio-cultural, coincidimos en que la forma que adquiera dentro de esa organización social está estrechamente influenciada por las características de su ontología. En otras palabras, estas formas de vida y pensamiento no se expresan únicamente en el *habitus* (Bourdieu, 2000) de los actores sociales, sino que están ancladas en estructuras objetivas como planes de estudio en las escuelas, proyectos de investigación científica, reglamentos burocráticos, leyes, códigos normativos, etc.

Siendo así, de la misma forma como los elementos nucleares de la episteme moderna se vinculan estrechamente a las formas de organización y regulación social, y más específicamente en el campo jurídico, a premisas como la organización burocrática y el formalismo legal, los presupuestos ontológicos de la modernidad deben incorporarse dentro de esa matriz como elementos constituyentes de esas lógicas.

3. Ontología relacional Êbêra Chami en la comunidad de San Lorenzo, departamento de Caldas

San Lorenzo está ubicado en el corazón de la cordillera andina colombiana, del costado este de la cordillera occidental, específicamente en el municipio de Riosucio, perteneciente al departamento de Caldas. Actualmente está constituido como resguardo indígena gracias a títulos otorgados desde el año 1889, categoría que le fue desconocida durante más de cuatro décadas entre 1943 y 1984. Hoy en día está habitado por aproximadamente 11 mil personas distribuidas en 19 comunidades que hacen parte del pueblo Êbêra Chami, lo cual significa “gente de montaña”. A pesar de ser comunidad originaria, buena parte de sus usos y costumbres se fueron perdiendo a medida que avanzaba el proceso de *desindianización* promovido por el Estado y las élites locales. Como resultado de esta brutal embestida cultural, su lengua desapareció casi por completo en este territorio y sus procesos organizativos se vieron debilitados por mucho tiempo⁴. Sin embargo, los procesos de

4 La información contenida en este párrafo se extracta de la recopilación histórica realizada por líderes y mayores de esta comunidad, la cual está condensada en el proyecto de plan de vida que fue facilitado al autor de este texto a finales del año 2015.

resistencia hoy viven con gran vitalidad; la escuela de médicos tradicionales, la escuela propia⁵, la consejería indígena, la guardia indígena, entre otras, son prueba fehaciente de ello.

Tras esta breve contextualización, se expondrá a continuación lo que en San Lorenzo se conoce como “memorias de origen”, la naturaleza de su contenido, y cómo ésta se conecta con la forma en que dicha comunidad concibe las relaciones con su entorno.

3.1 La reflexión mitológica. ¿razón o fantasía?

Las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. La “ley de origen” o “memoria de origen” se refiere a un conjunto de principios fundamentales que se han transmitido generacionalmente a través de un acumulado de narrativas o mitos que dan cuenta del origen del pueblo Êbêra Chami y su posición en el cosmos; éstas determinan las bases de su pensamiento y moldean su “cosmovivencia”. Para el Êbêra Chami de la comunidad de San Lorenzo, la ley de origen es la fuente de todo pues aquí se encuentra condensado 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”⁶. 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 mitológicos, 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.

Para el Êbêra Chami el cosmos está ordenado en tres mundos:

El mundo de arriba que se relaciona con lo celeste, el mundo de abajo que se relaciona con el inframundo y el mundo del medio que se relaciona con el Embera; todos son importantes, no hay ni bueno ni malo, cada uno tiene su función, siendo tarea del Embera preservar cada mundo y cada elemento que lo constituye, preservar los animales, las

5 “Guerreros del sol” es una propuesta alternativa de escuela autogestionaria en la que los jóvenes replican de forma activa y voluntaria conocimientos sobre música, tejido, danza, tradición oral, entre otras.

6 Extractos del proyecto de plan de vida facilitado por los consejeros al grupo de “control social” en el año 2015 perteneciente al programa Quirisia Qaway de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia

plantas, el territorio, todo lo que existe en su espacio. Si él abusa en el uso de los elementos de la naturaleza, genera desequilibrio. Cada mundo tiene su función. 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. [...] 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 (Mauricio Gañan citado por Calvo, 2015).

De acuerdo con las premisas que se derivan de estos relatos, se percibe una idea de naturaleza muy distinta a la que se ha gestado en el seno del pensamiento moderno, desde donde se ha concebido como un objeto de conocimiento que está por fuera de la dimensión de interacciones humanas; como una entidad conmensurable, predecible y aprovechable para hacerla servil a sus designios. Partiendo desde las memorias de origen del pueblo Ebêrà Chami podemos destacar que, de acuerdo a su *cosmovivencia*, su organización socio-cultural está fundamentada en la profunda interrelación que se teje entre las dinámicas de la naturaleza y la vida humana, constituyendo una matriz indisoluble entre el ámbito de lo humano y la cultura, y su ambiente natural. Si el humano es la última de las creaciones en la trama de la vida, se entiende que éste debe plegarse a los códigos de funcionamiento preestablecidos en el medio en que vive, lo cual garantiza su pervivencia en el tiempo. Tal como lo menciona un mayor y médico tradicional de San Lorenzo:

La ciencia ancestral tiene un lineamiento u ordenamiento desde los orígenes de la creación. Los creadores cuando pusieron fuego, tierra, aire y agua tenían definido para qué...de ahí para acá todo lo que fueron creando estaba todo bien ordenado. El ser humano es el resultado final de ese proceso. La ciencia ancestral se basa en los principios y normas de la naturaleza y la creación (Mauricio Gañan, conversación personal, marzo de 2017).

A diferencia de la ciencia moderna cuyos lineamientos están determinados por los intereses dominadores del hombre sobre su entorno, el cual crea un artefacto para la intervención de la naturaleza, la ciencia ancestral a la que nos referimos, parte del orden establecido desde los orígenes de la creación cósmica para definir los principios de convivencia del hombre con su entorno. “La una es dada desde el origen mientras que la otra es creada por el ser humano” (Gañan, 2017). Asimismo, toma en cuenta los ordenamientos que rigen el funcionamiento de la naturaleza para servirse de ella sin afectar sus dinámicas, de manera tal que el humano, como parte integrante de la naturaleza, debe respetar sus leyes pues de lo contrario rompe el equilibrio de vida que le brinda las condiciones para su existencia. Si consideramos que “la naturaleza no necesita del hombre para existir, sin embargo, el hombre necesita de los árboles, los ríos, los animales, las montañas, los mares,

sin los cuales no podría vivir” (Ever Kuiru⁷, conversación personal, febrero de 2017), entonces procurar la menor intervención de la misma es una fuente de riqueza para el Êbêra.

Ahora bien, este acercamiento a las diversas formas en que las culturas experimentan vitalmente la naturaleza, nos permite desdibujar el carácter esencialista de la realidad natural que propone el pensamiento moderno. Mientras que sus lógicas binarias asimilan lo dado con la naturaleza, y lo construido con lo cultural, dotando de cualidades intrínsecas y de verdad al dominio de lo natural, es necesario entender que los presupuestos científicos que apoyan esta idea representan, en sí mismos, las premisas de una cultura particular a la cual están anclados y de los cuales se retroalimentan, por lo que el orden moderno de lo natural es producto de construcciones históricas, sociales y culturales. En esa medida, lo que se constata es que la naturaleza es una noción discursiva que incorpora tanto el orden biofísico que le da sustancia como el simbólico que le da sentido y la significa, de manera que se trata de una noción susceptible de pluralizar de acuerdo a las distintas matrices socioculturales en que se geste.

En definitiva, la instalación de dualismos ontológicos como el de naturaleza-cultura en la estructura del pensamiento moderno ha determinado una única forma de abordar la realidad, de significarla y de definir el papel del humano en su entorno, desconociendo así otras maneras de concebir esa relación. Al posicionar esta noción de naturaleza como precepto de verdad, se reduce la inmensa pluralidad de construcciones de lo natural a meras creencias sustentadas en lo supersticioso. Tomando presente esta idea, en el siguiente capítulo aborda la cuestión por la medida en que las ontologías modernas condicionan el ámbito de posibilidades del proyecto intercultural en el plano del derecho.

4. Pluralismo jurídico intercultural

Las reivindicaciones por la diferencia, la heterogeneidad, los localismos no globalizados han emergido con gran vigor en el plano de las resistencias frente a la globalización hegemónica que amenaza con la homogeneización y la estandarización cultural. Si bien autores como María José Farinhas (2005) advierten sobre la posibilidad que el nuevo “paradigma del reconocimiento de diferencias e identidades” fragmente las luchas sistémicas contra la globalización de corte neoliberal, pues entienden que a las estructuras dominantes no les distorsiona las reivindicaciones de la diferencia, pero sí las reivindicaciones por la redistribución social. También hay que reconocer que gran parte de las discusiones y debates públicos sobre la

7 Orientador del curso de lengua minika en la Universidad de Antioquia recordando las palabras de sus mayores.

interculturalidad acentúan su enfoque en la diversidad cultural, en la relación, y en el conflicto étnico como algo que se puede superar con mejores procesos y prácticas de comunicación. El problema con esto radica en que no se dimensiona el fenómeno como dificultad enraizado en las relaciones de poder (Walsh, 2008).

Mientras que ciertas perspectivas intentan “naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz hegemónica y dominante (el centro, la verdad o la esencia universal del Estado nacional ya globalizado)” (Walsh, 2002, p 4), posturas críticas de la interculturalidad parten por evidenciar el carácter conflictivo de estas relaciones, advirtiendo que las diferencias en la práctica concreta no se derivan de la etnicidad en sí:

Sino de una subjetividad y un locus de enunciación definidos por y construidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural - de grupos, pero también de conocimientos. El significado de la interculturalidad construido a partir de esta posición necesariamente implica procesos de desubalternización y decolonialización, procesos que en la práctica están dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia a la violencia simbólica y estructural, ampliar el espacio de lucha y relación con los demás sectores en condiciones de simetría e impulsar cambios estructurales y sistémicos (Walsh, 2002, p. 5).

En este orden de ideas, la noción de interculturalidad que adoptamos en este trabajo “va más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proyecto social y político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (Walsh, 2008, p 139). La lógica de la diferencia tiene la potencialidad de constituirse como un modo de ampliar el espacio político e incrementar su complejidad (Escobar, 2011); en la medida que las luchas se articulen a través de la diferencia, se podrían estimular cambios sociales estructurales.

Siendo así, intentaremos aproximarnos a la manera como las diferencias ontológicas afectan el desarrollo de un proyecto intercultural en el plano de lo jurídico, teniendo como base la complejidad de la relación entre el sistema propio de la comunidad de San Lorenzo, Caldas y el derecho estatal.

5. Perspectivas del pluralismo jurídico en Colombia

El pluralismo jurídico es una corriente analítica que nace en oposición a la ideología del monismo jurídico. Entre sus características se destaca el traslado de los análisis desde el derecho y las instituciones del Estado a la sociedad, y las contundentes críticas a los postulados de unicidad, exclusividad, coherencia y homogeneidad del derecho que defiende el monismo jurídico. De esta forma, buscan alejarse de las definiciones esencialistas y funcionalistas del derecho para reconocer que

éste tiene múltiples fuentes y que el sistema estatal es tan solo uno entre tantos derechos que conviven en el campo de lo social (Ariza y Bonilla, 2007). Asimismo, éste se encarga de analizar las relaciones de convivencia que se establecen entre los distintos órdenes jurídicos dentro de un mismo espacio u organización social.

En este sentido, si el sistema estatal no es la única expresión de derecho en el campo jurídico, pues está copado por variados sistemas normativos que emanan de diversas fuentes, lo que queremos proponer es que el derecho propio de los pueblos indígenas sea entendido como una auténtica configuración jurídica, independiente de las lógicas e instituciones oficiales, y con relativa autonomía frente a aquel. Y es que suele pensarse que los sistemas de justicia indígenas se reducen a normas especiales del ordenamiento jurídico nacional, como la creación de la jurisdicción especial indígena en la Constitución de 1991, y bajo ese presupuesto, afirmar el pluralismo como una característica del sistema jurídico estatal.

De la mano de Griffiths, coincidimos en que “el pluralismo es una propiedad predicable de un campo social y no del derecho o un sistema jurídico” (2007, p. 213). De esta forma, en un campo social marcado por la heterogeneidad cultural, es preciso advertir que el derecho y las instituciones jurídicas que emanan de tan distintas fuentes no son totalmente subsumibles dentro de un mismo sistema (2007). Por lo tanto, no es preciso hablar de que un sistema jurídico como el estatal sea pluralista. Esto no niega el hecho de que en su configuración converjan pluralidad de actores e intereses. Quiere decir que hay actores que al tiempo que participan en la construcción del derecho estatal, por sus características, en este caso diferencias de orden ontológico, cuentan con sistemas jurídicos propios. Estas distintas expresiones de derecho, a pesar de su independencia y autosuficiencia, interactúan y se permean continuamente.

Contrario a buscar una síntesis del campo jurídico, a manera de la típica triada dialéctica hegeliana (tesis, antítesis, síntesis), en términos de Silvia Rivera Cusicanqui resulta más apropiado considerarlo como un espacio de “abigarramiento”⁸ (2015) en donde prevalezca la heterogeneidad, el mosaico; donde los elementos constitutivos permanezcan en conflicto, que se privilegien las contradicciones, no que se eliminen. No obstante, propugnar por la heterogeneidad, la agudización, las contradicciones y la profundización de la conflictividad en el campo jurídico, no significa una exaltación de la tropelía, el choque y la violencia entre sus elementos, sino que implica el encauzamiento de esa conflictividad por vías pacíficas y la sana resolución de las diferencias.

Por lo tanto, hablar de interculturalidad crítica en el derecho supone analizar la forma de coordinación entre sistemas jurídicos con el fin de establecer las rutas

8 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)

de encauzamiento de los conflictos derivados del contacto entre ellos. Si se trata de sistemas jurídicos no subsumibles el uno respecto del otro, no es suficiente con tratar de incorporar el derecho propio de los pueblos indígenas a la estructura jerarquizada del ordenamiento jurídico nacional, verbigracia, subordinando la jurisdicción especial indígena a la Constitución y el DIDH⁹ teniendo en cuenta las diferencias culturales. Que el contacto entre ellos se reduzca a una relación subordinada, implica que la gestión de los conflictos estará monopolizada por el actor predominante, privilegiando sus lógicas y valores en la tramitación de sus diferencias. Una relación intercultural, orientada por la reciprocidad y complementariedad entre ellos, hace necesario posicionar los sistemas de justicia indígenas al mismo nivel de interlocución con el Estado.

Entonces, ¿qué relación hay entre los esquemas dualistas del pensamiento moderno y el pluralismo jurídico intercultural? ¿Cómo condiciona el dualismo naturaleza-cultura, las posibilidades para un diálogo horizontal entre el sistema de justicia Êbêra y el oficial? El núcleo de la respuesta radica en las características de orden ontológico que permean el sistema de justicia Êbêra y la forma de cómo estos rasgos distintivos pueden ser simbolizados a la luz de las representaciones dualistas de la cultura.

La relación sincrónica entre el humano y la naturaleza está definida para el Êbêra Chami por los mandatos de la ley o memoria de origen, que es también la fuente primigenia de derecho; en últimas, es aquello que ordena la existencia y da sentido al conjunto de experiencias de la colectividad. Esta compleja fuente de derecho da forma a un sistema jurídico que, tanto en su conceptualización como en su acción, es diametralmente distinto al estatal. Por no estar soportado por el núcleo burocrático-institucional de control social, cual es el Estado, sus expresiones no se asemejan a las manifestaciones legales abstractas, impersonales y coercitivas formuladas por un monopolio de un poder público centralizado, interpretadas y aplicadas por órganos y por funcionarios especializados. Al no tratarse de un derecho positivo que gira en torno a la ley y es producido únicamente por órganos especializados, sus fuentes no se reducen a la tradición de las fuentes formales, sino que se origina en la práctica, en el quehacer cotidiano, en las particularidades de cada caso, pero siempre respetando los lineamientos de la ley de origen.

Y es precisamente a través de estos lineamientos superiores, que el sistema jurídico en cuestión adquiere uno de sus rasgos distintivos; se trata de que en su estructura medular se encuentran elementos mitológicos, mágicos o espirituales que interactúan dinámicamente entre sí, marcando un derrotero en función de la

9 Este tema se puede ampliar con el trabajo de grado de mi autoría para optar por el título de abogado Galindez, C (2017). *Interculturalidad en clave de dignidad humana: desafíos en el campo jurídico* (tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

conservación de las memorias de origen del pueblo Êbêra Chami y la reproducción de los usos y costumbres propios. Estos elementos son vitales para procurar el control social dentro de la comunidad. Tanto para establecer los procedimientos y reglas de convivencia como para procurar las sanciones:

Frente a la ley de origen se debe indicar que, dentro de la cosmovisión y cosmogonía indígena los espíritus han enseñado que vivimos en un territorio, que nuestro cuerpo hace parte de él y que todo está ordenado de tal forma que cualquier alteración en ese entorno genera conflictos y enfermedades a toda la comunidad; esta ley establece que todo tiene un efecto y que cada cosa cumple una función. En este caso, es deber de la consejería preservar dicho orden para evitar problemas mayores que afectarían a toda la comunidad desde lo espiritual y lo material, por lo tanto, considera que todo daño causado dentro de la comunidad debe ser debidamente reparado, en favor del afectado directo y de la comunidad a la cual pertenece, todo esto, en procura de restablecer el orden y el equilibrio que buscamos mantener dentro de nuestra comunidad ¹⁰

Si bien es claro que el ámbito de racionalidad en que funciona este sistema jurídico no es del todo compatible con la matriz moderna de pensamiento, lo problemático resulta en que las premisas sobre las que se fundamenta esta última conducen a la exclusión y subalternización de la otredad, imponiendo una construcción social particular como verdad absoluta. Podrá advertir el lector, desde la perspectiva de las ontologías modernas y sus esencialismos, que el territorio es una extensión del cuerpo, que la comunidad incluye también a los animales, ríos y montañas, que la naturaleza está cargada de intencionalidades, que existen afectaciones espirituales al territorio, que hay que consultar con la madre tierra, entre otros ejemplos y muy probablemente resultarían valorados como fantasía y, cuando mucho, como un conjunto de imaginarios simbólicos de una realidad dada. Cuando hablan de la montaña como entidad sintiente y la movilizan jurídicamente en función de la protección del 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, entre las cuales no operan estos binarios (Escobar, 2012).

Es por ello que, en lo concerniente a la naturaleza hemos llamado la atención sobre la necesidad de repensar la idea de que se trate de una categoría independiente de las construcciones socio-culturales que se tejen alrededor de ella, pues

10 Extracto de una resolución emitida por la Consejería indígena de San Lorenzo en un caso que involucraba a una entidad pública EFIGAS y una comunera del resguardo indígena en el marco del incumplimiento por parte de esta entidad a unos compromisos derivados de una consulta previa. 2015

“aunque a menudo pasa desapercibida, la idea de la naturaleza contiene una extraordinaria cantidad de historia humana” (Williams citado por Escobar, 1999, p. 274). Generalmente, tanto en las ciencias biológicas como en las sociales y humanas, se trata a la naturaleza como “un campo de valor intrínseco, verdad o autenticidad” (Soper citado por Escobar, 1999, p. 275), lo que condiciona la forma en que interpretamos y valoramos concepciones ontológicamente distintas, como en este caso las propias de pueblos originarios.

Si el derecho propio de la comunidad de San Lorenzo está permeado por una idea de naturaleza no biocéntrica (vida en términos científicos), no antropocéntrica y relacional. Cabe cuestionarse qué tanta validez seríamos capaces de concederle, si permanece incólume, la idea de que lo natural está únicamente delimitado por la racionalidad moderna y el entendimiento científico. Desde este punto de vista, uno de los retos más grandes para la consolidación de un pluralismo jurídico intercultural, es procurar superar estos esquemas de pensamiento dualista, de tal forma que seamos capaces de advertir las limitaciones de nuestro propio entendimiento del mundo. En este sentido, poder valorar positivamente la diferencia involucra la necesidad de deconstruir ampliamente los esquemas binarios (naturaleza-cultura, humano-no humano, civilizados-no civilizado, ciencia-creencia, etc.) sobre los que se ha cimentado la racionalidad moderna, de modo que surja una conciencia más sensible hacia la aceptación de complementariedades y convergencias entre sistemas jurídicos a partir de la diversidad ontológica y cultural. Un verdadero esfuerzo por descolonizar el saber jurídico. De otro modo se seguirán naturalizando las jerarquías culturales que conducen en dirección a la subordinación y reducción de una inmensa diversidad de sistemas de justicia.

Incluso en presencia de una gramática constitucional y legal progresista en materia de pluralismo, el tránsito hacia una sana convivencia entre sistemas jurídicos marcados por la diferencia cultural o coexistencia en términos de igualdad está profundamente condicionado por impulsos transformadores en el plano de lo social que favorezcan la materialización del orden discursivo propuesto desde el Estado. Sin pretender demeritar la labor de la Corte Constitucional, la cual ha propiciado importantes avances en la materia, el derecho positivo y sus dispositivos constituyen apenas una estructura de oportunidad en favor de la emergencia y el fortalecimiento de formas alternativas de entender y aplicar el derecho. Estas fisuras a la ideología aun hoy dominante del monismo jurídico generan un ambiente más propicio para el desarrollo de un nuevo paradigma de convivencia intercultural entre sistemas de justicia. Sin embargo, los alcances del derecho estatal están delimitados por el ámbito de posibilidades que ofrecen las dinámicas sociales, y no en sentido contrario. En otras palabras, la interculturalidad como proyecto político contra la exclusión y subalternización de modos de vida distintos es un horizonte por construir, primero en el campo social, lo cual involucrará cambios sustantivos en cuanto a la valoración de la otredad por parte de las sociedades

modernas; su instalación en el campo jurídico, como un adjetivo del pluralismo, en procura de la complementariedad y reciprocidad entre sistemas de justicia, será una posibilidad alcanzable una vez el ambiente social y político lo favorezca.

Hasta tanto el derecho propio de pueblos como el Êbêra Chami, permeado por su carácter espiritual y sagrado proveniente de las narrativas de origen consignadas en la “ley de origen”, tenderá a ser mermado en su validez y fuerza política, reducido a la minoría de edad, como una entidad que necesita estar bajo la patria potestad del Estado, quien está llamado a establecer sus límites y ámbito de competencias. Por esto, el potencial emancipatorio del campo jurídico no radica tanto en el derecho oficial y su lenguaje progresista en materia de pluralismo jurídico, sino con mayor ahínco en la emergencia de los sistemas de justicia indígena como interlocutores en iguales condiciones políticas y epistémicas en este espacio de contacto con el derecho estatal.

Conclusiones

Asumiendo que la convivencia horizontal entre ordenamientos jurídicos marcados por la diferencia cultural es el horizonte deseable en el campo jurídico, este texto ha buscado responder por los condicionamientos que imponen las lógicas de funcionamiento del pensamiento moderno para la consecución de este objetivo. Específicamente se ha preguntado por la manera en que, desde el plano ontológico, la instalación del dualismo naturaleza-cultura, como esquema preponderante de interpretación y valoración del otro diferente, influye en la manera como se construye el modelo de pluralismo jurídico actualmente en Colombia. Lejos de pretender una respuesta acabada sobre este interrogante, pues debido a lo espinoso y complejo del asunto, así como el hecho de ser un terreno prácticamente inexplorado en los estudios de derecho, lo que presentamos en este texto no es más que un esbozo sobre las posibilidades de este campo de análisis, tratando de sugerir algunas claves de aproximación a la materia. Por lo tanto, se trata de un programa de investigación a largo plazo que contribuya con el enriquecimiento de los debates sobre pluralismo jurídico en el país.

Por una parte, los análisis que surgen desde la perspectiva teórica de las ontologías políticas acerca del pluralismo, sugieren que la representación moderna de la diferencia, como diversidad de estructuras simbólicas sobre un mundo dado, debe ceder ante la idea de la radicalidad de la diferencia. Este giro interpretativo supone una crítica a las construcciones esencialistas de la realidad, que advierte sobre la existencia de múltiples mundos, en los que se transfiguran profundamente las nociones sobre los elementos que existen y los constituyen, así como las relaciones de interdependencia entre ellos. Particularmente, se ha explorado el mundo del Êbêra Chamí de la comunidad indígena de San Lorenzo, en el municipio

de Riosucio, departamento de Caldas, con el fin de evidenciar otras formas de entendimiento acerca de la naturaleza y el papel del ser humano en ese orden, lo cual no es poca cosa si se considera que esto estructura 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.

En este plano de la diferencia, hemos ubicado a las estructuras objetivas de regulación de la vida y la convivencia que denominamos como ordenamientos jurídicos, los cuales, al ser productos sociales y culturales, se nutren profundamente de los esquemas de explicación y acción sobre el mundo en que operan. Cada uno de ellos posee propiedades diferenciadoras que hacen que sean inasimilable con respecto del otro, es decir, a pesar de sus puentes comunicantes, no son equiparables por completo. Ello nos lleva a concluir, de manera accesoria, que no es apropiado considerar un sistema jurídico, como el estatal, de pluralista, aun cuando éste otorgue, dentro de sí, reconocimiento hacia otros y conceda facultades de ejercer autónomamente el derecho propio a los pueblos indígenas; lo que sí se puede definir como pluralista es el campo jurídico en el que opera el derecho estatal, espacio donde se relacionan dinámicamente multiplicidad de ordenamientos jurídicos.

Sin embargo, al observar detenidamente desde la perspectiva de la ontología política las particularidades del campo social en que operan las tensiones entre estos ordenamientos jurídicos, se puede vislumbrar cómo el dualismo naturaleza-cultura supone un ordenamiento jerárquico de las ontologías propias de los actores en juego, en este caso, el Estado y el pueblo Êbêra Chamí. En la medida en que el pensamiento moderno, cuyo representante aquí es principalmente el Estado, defiende la idea de una única realidad en base a la noción dualista de la naturaleza, todas las demás formas de entendimiento quedan por fuera del plano de validez al ser consideradas como irracionales o atrasadas, máxime cuando incorporan dentro de sí elementos espirituales, mágicos o sagrados, como es el caso del pensamiento que se sustenta en su ley de origen. Como consecuencia de ello, su derecho propio, permeado en todas sus dimensiones por la ley de origen, tenderá a sufrir las mismas relaciones jerárquicas con respecto al derecho estatal, aun en presencia de una gramática constitucional progresista en materia de derechos hacia los pueblos indígenas. La movilización de elementos sagrados y espirituales en materia jurídica, como en lo que se refiere a la protección de su territorio, será vista con sospechas y probablemente restada en su validez y su fuerza política.

En definitiva, como condición necesaria para la consolidación de un nuevo paradigma de legalidad, se requiere un cambio sustancial en cuanto a la valoración de las diferencias, que pasa por cuestionar los dualismos constitutivos de la episteme moderna, y de esa forma reordenar horizontalmente aquellas ontologías que determinan la realidad hegemónica y las de grupos sociales históricamente excluidos. De esta forma se favorecerá la construcción de un nuevo escenario in-

tercultural de pluralismo jurídico que afirme las contradicciones entre sistemas de justicia marcados por diferencias ontológicas, y permita la solución de sus conflictos de manera que involucre el diálogo equitativo entre ellos. Todo esto apunta a la construcción de un campo jurídico democrático y plural que propicie la complementariedad y reciprocidad entre sus componentes, buscando que ninguno de ellos se arrogue la facultad exclusiva de nominar y tramitar sus diferencias. Sin duda, nada de esto hace parte de alguna política pública ni está en la agenda de ninguna institución del Estado, todo está por construir, quizás un esfuerzo intergeneracional, pero es una responsabilidad ética impostergable.

Referencias

- Barbosa, R. (2011). El orden del todo. Sierra Goanawindwa – Shwndwa, un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral. Medellín: IEPRI. La Carreta Editores
- Blaser, M. (2009). Political ontology. *Cultural Studies*, 23: 5, 873 — 896
- Bonilla, D. y Ariza, L. (2007). El pluralismo jurídico. Contribuciones y retos de un concepto polémico. En Sally Engle Merry, John Griffiths y Brian Tamanaha, *Pluralismo jurídico*. Bogotá: Universidad de los Andes: Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores
- Bordieu, P. (2000). Elementos para una sociología del campo jurídico. En Teubner, Gunther y Bordieu, Pierre. La fuerza del derecho (pp 153-230). Bogotá: Universidad de los Andes: Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- Calvo, C. M. (2015). Territorio indígena, Un desde la cosmovisión. Análisis a partir del pensamiento y problemáticas territoriales del resguardo indígena de san Lorenzo. Trabajo para optar al título de abogado. Medellín: Universidad de Antioquia
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*. Recuperado de <http://edu-library.com/es/walekeru>
- Escobar, A. (1999). El mundo postnatural: elementos para una ecología política anti-esencialista. En *El final del salvaje* (p. 273-315) Santafé de Bogotá: Ican: Cerec,
- Escobar, A. (2011). Ecología política de la globalidad y la diferencia. En: Alimonda, Héctor Naturaleza Colonizada: Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. Universidad de Carolina del Norte. Chapel Hill. 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*. N°41. Buenos Aires. Julio de 2015. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2015000100002

- García, M. y Rodríguez C. (2003). Derecho y sociedad en América Latina: propuestas para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. En *Derecho y sociedad en América Latina. Un debate sobre los estudios jurídicos críticos* (pp15-66). Bogotá: Colección en Clave de Sur, ILSA
- Giroux, H. (1992). *Teoría y Resistencia en Educación*. Argentina: Siglo XXI Editores
- Griffiths, J. (2007). ¿Qué es el pluralismo jurídico?. En Sally Engle Merry, John Griffiths y Brian Tamanaha, *Pluralismo jurídico*. Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores
- 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. En *Naturaleza y Sociedad, Perspectivas Antropológicas* (pp. 192 – 211): Siglo XXI Editores.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. Londres: Routledge.
- Latour, B. (1993). We have never been modern. [traducción al castellano por Purificación Arribas y Fernando Conde]. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- Maturana, H y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires, Argentina. Lumen Editorial universitaria
- Merry, S. E. (2007). Pluralismo jurídico. En *Pluralismo jurídico* (pp 87-142). Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- Rivera, S. & De Sousa Santos, B. (2015). *Conversa del mundo*. En *Revue de Indignación y Otras Conversas* (1a ed). (pp 80-123). Bolivia. Proyecto Alice.
- De Sousa Santos, B. (2009). Para una nueva teoría crítica del Derecho. En *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: ILSA, 2009 p. 581
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global. Recuperado de: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf
- Viveiros de Castro, E (1996). Images of nature and society in amazonian ethnology. *Annual review of anthropology*. 25, 179-200.
- Walsh, C. (2012). El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad. *Nueva América*. Número 133, pp. 32-37.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>

Wolkmer, A. C. (2006). Pluralismo jurídico Fundamentos de una nueva cultura del Derecho. Sevilla, España: Editorial MAD

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.