

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN



Serie Femenidades - Beatriz Núñez Arce

Derechos humanos y diálogo intercultural: repensando las relaciones asimétricas entre culturas²

*Human Rights and intercultural dialogue:
rethinking asymmetric relations among cultures*

Resumen

El presente artículo busca problematizar, desde una perspectiva interdisciplinaria, las nociones de diversidad, cultura, alteridad, igualdad y diferencia, intrínsecas tanto en la relación entre culturas como en el ejercicio de los derechos humanos. A partir de la experiencia de los sujetos y grupos invisibilizados y marginalizados de los espacios de interacción y diálogo entre culturas distintas —como en el caso de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta—, el artículo discute la posibilidad de repensar las relaciones tensas y conflictivas entre derechos humanos y diálogo intercultural.

Palabras clave: derechos humanos, diálogo intercultural, cosmopolítica, pensamiento indígena.

Abstract

This article seeks to problematize, from an interdisciplinary perspective, the notions of difference, diversity, culture, otherness and equality, notions both with an intrinsic relation between cultures and of the human rights' practice. Based on the experience of marginalized and invisible subjects and groups from spaces for interaction and dialogue between different cultures —as in the case analyzed in my PhD thesis on indigenous peoples of Sierra Nevada de Santa Marta—this paper argues about possibility of rethinking the strained relations and conflict between human rights and intercultural dialogue.

Keywords: Human rights, intercultural dialogue, cosmo-politics, indigenous thought.

Recibido: 27 de marzo de 2015, evaluado: 26 de abril de 2015, aprobado: 6 de mayo de 2015

- 1 Comunicadora Social-Periodista, magíster en Investigación Social Interdisciplinaria y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Estatal de Campinas, Campinas, Brasil. Correo electrónico: patoloraleon@gmail.com
- 2 Artículo derivado de la tesis doctoral en Ciencias Sociales de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp), Brasil, titulada *Estabelecer pontes ou delimitar fronteiras? Desvendando o potencial de uma humanidade "outra" a partir do pensamento dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, Colômbia.*

Introducción

Las nociones de diferencia, diversidad, identidad, cultura, alteridad, igualdad, intrínsecas tanto en las relaciones entre culturas como en el ejercicio de los derechos humanos, así como el reconocimiento jurídico de los individuos y grupos como sujetos de derechos, no configuran necesariamente espacios de diálogo intercultural en los cuales la diversidad cosmológica, filosófica y epistémica del mundo sea efectivamente visibilizada y considerada como una forma de ser y de habitar el mundo “otra”. Lejos de generar un consenso, la práctica de esas categorías se constituye, cada vez más, en objeto de disputa y tensión permanente cuando diversas visiones del mundo proponen una convivencia simétrica entre culturas y problematizan la construcción del espacio político de lo común (Rancière, 2005).

Hacemos referencia aquí a sujetos y grupos que —como las comunidades indígenas y otras minorías étnicas y sociales— fueron históricamente jerarquizados, marginalizados, inferiorizados, silenciados o invisibilizados a través de prácticas y dispositivos de poder políticos, ontológicos y epistémicos. Como problematizan diversos autores de las ciencias sociales y de los estudios decoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Escobar, 2003; Mignolo, 2003; Restrepo y Rojas, 2010; De Sousa Santos, 2006), la relación con los mundos movilizados por esas culturas se encuentra mediada por las posiciones, los conocimientos y los pensamientos que esos sujetos ocupan en el escenario de lo común. El diálogo

con las cosmovisiones y los conocimientos indígenas, así como con otros grupos marginalizados y subalternizados en las relaciones con el poder colonial, continúa siendo pautado, en la perspectiva de estos autores, por los dispositivos modernos y eurocéntricos de producción y circulación de conocimiento. De esta manera se desconoce el potencial que estos poseen de dialogar con nuestro mundo y de transformarlo (Viveiros de Castro, 2002).

En este sentido, la interculturalidad crítica propuesta por Walsh (2008) retoma los aspectos cosmológicos, epistémicos, políticos y éticos sistemáticamente desconocidos y silenciados a través de los dispositivos de la colonialidad, para constituirlos en espacios políticos y de conocimiento “otros” que permitirían *pensar desde* la condición ontológica-existencial-racializada de los grupos marginados, *desde* las visiones, los pensamientos y filosofías propias, y *desde* el lugar político que modela el potencial de lo propio. Este es un escenario clave para romper las relaciones asimétricas entre culturas y potencializar las posibilidades del *pensar con* otras perspectivas el mundo, con el propósito, como afirma la autora, de asumir con responsabilidad y compromiso un accionar político encaminado a la creación de una civilización alternativa que apunta a la re-existencia, a la vida misma y a la *convivencia* en dirección a una sociedad “otra” (Walsh, 2008, p. 10).

Podemos entender el diálogo intercultural³ como el espacio en el cual la multiplicidad de cosmovisiones, pensamientos, epistemologías y filosofías que hablan de formas particulares de ser

3 No existe un consenso sobre el sentido de la categoría *interculturalidad*. Multiculturalismo e interculturalidad alternan en el ámbito de las políticas públicas como categorías útiles para integrar, asimilar o controlar a diferencia, según el proyecto sociocultural en juego. Guerrero (2014) demuestra, para el caso de la educación “intercultural”, cómo esas políticas adquieren connotaciones diversas en los ámbitos europeo y norteamericano, asociadas principalmente a la asimilación e integración de grupos culturales y minorías étnicas a los proyectos educativos dominantes, mientras para el caso latinoamericano la idea de una educación intercultural se encuentra vinculada a proyectos bilingües pensados en la integración de las comunidades indígenas a los proyectos nacionales. Para Restrepo (2014) surge de manera reciente una noción de interculturalidad asociada a proyectos de transformación radical de los grupos subalternizados (indígenas y afros), como una forma de contestación a las políticas multiculturales. Sin embargo, como afirma el autor, aún es necesario problematizar tanto las implicaciones del *inter* en cuanto prefijo que enuncia justamente el aspecto relacional implícito en la idea de interculturalidad, así como las nociones de cultura en juego. Esto, con el propósito de pensar la interculturalidad como históricamente situada y contextualmente producida, vinculada al mundo de la vida social y a la producción de subjetividades.

y habitar el mundo entran a ser valoradas como alteridad. Según Geertz (1999), esta alteridad solo puede ser comprendida como “alternativa para nosotros” y como posibilidad de alteración de nuestros referencias del mundo, rompiendo las jerarquías que caracterizan lo “otro” como inferior, irrelevante, curioso, exótico, salvaje, primitivo, tradicional y demás categorías que clasifican la diferencia desde referencias predominantes negativos.

En este contexto nos preguntamos: ¿sería el diálogo intercultural una cuestión relevante para ser discutida en el ámbito del ejercicio de los derechos humanos, o mejor, en la constitución de una cultura en la que los derechos humanos hagan posible la convivencia pacífica entre visiones del mundo distintas? ¿Existirían en el contexto del multiculturalismo⁴ las condiciones necesarias para entablar ese diálogo? O, por el contrario, ¿los sistemas de universalización y exclusión de las diferencias constitutivos del orden mismo del Estado moderno de derecho nos permitirían hablar de “no-condiciones de diálogo”, en la medida en que las formas de universalización y homogenización de la diferencia que le son intrínsecas establecen las jerarquías y los dispositivos necesarios para que ese diálogo no se produzca, favoreciendo las condiciones para que una única visión del mundo —la dominante— determine las reglas del juego de la relación entre culturas?

Repensando las relaciones asimétricas

Una de las categorías en disputa en este escenario es la propia idea del sujeto de derecho, categoría central de la modernidad jurídica. Considerado como objeto de la práctica jurídica del Estado, reconocido y reglamentado a partir de los criterios de la razón legislativa moderna, el sujeto de derecho es el individuo que parti-

cipa de la relación jurídica con el Estado moderno racional. Este sujeto, naciendo con vida, adquiere personalidad jurídica y se convierte de esa manera en titular de derechos y obligaciones. En el ámbito político, sin embargo, esa categoría se convierte en una caracterización abstracta (Steiner, 2008) que, en su pretensión de reglamentar la relación entre el individuo y el Estado, universaliza y generaliza las particularidades de los sujetos y grupos en detrimento del hombre concreto y real.

Precisamente, en las luchas de las minorías étnicas y sociales, y en el caso particular de los derechos humanos de los grupos minoritarios, ese sujeto concreto emerge para denunciar cómo esa concepción universalista del sujeto tributario de derechos invisibiliza y marginaliza las diferencias, y en ese proceso, las experiencias de esos grupos y sus concepciones propias del sentido de la ley, del derecho, de la justicia y, por supuesto, de los derechos humanos (Damazio, 2009).

Esa comprensión abstracta del sujeto de derechos contrasta, por lo tanto, con la experiencia de los sujetos concretos y reales, de los sujetos con rostro que parecen no participar de manera efectiva de la configuración de un realidad política y social común, justamente por cuenta de los dispositivos de integración social y de exclusión de las diferencias a través de los cuales las políticas multiculturalistas buscan administrar y controlar las tensiones entre grupos sociales y culturas diversas.

La crítica a estas categorías, y particularmente a la idea de un sujeto de derecho universal y abstracto, pone en el centro de la discusión al carácter paradójico del multiculturalismo, al carácter contradictorio de las políticas que desde el ámbito de los derechos humanos buscan efectivamente defender la igualdad como dispositivo de universalización de derechos y libertades para todos los ciudadanos, en detrimento de la diferencia

4 Para Hall (2003), el multiculturalismo liberal busca el ideal del orden donde se integran rápidamente diferentes grupos culturales, a partir de una ciudadanía individual universal que tolera “ciertas prácticas culturales particulares apenas en el dominio privado”.

que como principio subyace en la relación entre culturas diversas. Así, se marginalizan o invisibilizan los universos conceptuales, las filosofías y epistemologías que determinan esas diferencias y definen la identidad de esos sujetos y grupos.

De ahí que el reconocimiento de esos sujetos no pase exclusivamente por las formas de positividad de los derechos humanos, que a través de instrumentos jurídicos nacionales e internacionales reconocen efectivamente la diversidad étnica, racial, de pensamiento y religión, la igualdad entre sexos o la multiplicidad de culturas como parte del patrimonio de la nación, como reza el preámbulo de nuestra Constitución nacional. El reconocimiento que esos sujetos y grupos reivindican busca tanto la efectividad de esos instrumentos jurídicos como llevar esos principios a la arena política, es decir, considerar esos principios más allá de lo estrictamente jurídico, para problematizarlos como cuestiones igualmente relevantes para las dimensiones simbólicas, epistémicas, éticas y políticas de esas culturas.

Para intentar responder estas cuestiones, resulta indispensable entonces entender el lugar que la desigualdad y la exclusión ocupan como lógicas subyacentes a la constitución del Estado moderno, además de comprender cuáles son los mecanismos de integración y regulación desde los que se pretende mantener bajo control las tensiones sociales generadas por esos procesos. Para De Sousa Santos (1999), la desigualdad, como fenómeno socioeconómico, nace de la organización y estratificación de la fuerza de trabajo, al atribuir y distribuir entre los diferentes grupos sociales funciones específicas dentro del orden del mundo moderno.

Paradójicamente, la desigualdad opera mediante la reivindicación de la condición de igualdad de todos los ciudadanos, que son iguales ante la ley y universalmente libres para participar en las relaciones del mercado de trabajo, pero están inmersos en las jerarquías que esa organización racional crea más con el propósito de moldear las diferencias en función de la cosmovisión dominante que de reconocerlas a partir de sus singularidades

y como determinantes de la construcción colectiva del orden político, jurídico y social común. La constitución de los Estados Nacionales, por ejemplo, y particularmente el proyecto de configurar una cultura nacional, nos demuestran cómo la diferencia puede ser integrada y desdibujada al mismo tiempo, con el propósito de constituir una ciudadanía abstracta fundada en el mestizaje como principio universal y homogenizante (Ariza, 2009), lo cual destruye simbólicamente los universos de significación de las culturas negras e indígenas, invisibilizando, reduciendo o marginalizando sus sistemas de referencia y modos de existencia.

Los derechos humanos, en cuanto narrativa dominante de la modernidad jurídica, desempeñan un papel fundamental. Su misión es establecer, en el horizonte de la igualdad, principios universales capaces de abarcar a todo el género humano. Se trata entonces de principios ideales y abstractos que vinculan a todos los seres humanos sin excepción; principios de emancipación pero al mismo tiempo de regulación social, porque en su abstracción y universalización no consideran a los sujetos de carne y hueso, a la humanidad de los humanos que existen por detrás de los derechos humanos (Mignolo, 2009; Osamu, 2006), y mucho menos conciben las jerarquías y asimetrías políticas, sociales, económicas y epistémicas que impactan en la aplicación efectiva de estos principios entendidos como universales.

La igualdad que defiende la modernidad jurídica opera, entonces, como afirma De Sousa Santos (1999), por la “descaracterización” de las diferencias y la reducción a su mínimo común denominador (las categorías de raza, sexo, grupo étnico, etc.); pero es paradójicamente a partir de esa descaracterización de la esencialización del principio de igualdad como son formuladas ciertas políticas de inclusión social tendientes a incorporar las demandas de los individuos y grupos históricamente marginalizados (por ejemplo, las comunidades indígenas y negras) o de los grupos sociales más vulnerables (los estratos sociales más bajos, los desplazados por la violencia, etc.). Inclusive, es partir de ese criterio como

estos grupos son objeto de trato diferencial por parte de las políticas del Estado. Se hace referencia específicamente a las acciones afirmativas y a otras prácticas de discriminación positiva.

Asimismo, no puede negarse que los derechos humanos crean, paradójicamente, algunas fisuras, algunas sendas entre las cuales emerge la posibilidad de emancipación y, por qué no, alternativas para que ese diálogo intercultural suceda. Sin embargo, el lugar de la diferencia, o mejor, los dispositivos de exclusión de esa diferencia, crean las condiciones de no diálogo que de alguna manera terminan legitimando la violencia física y simbólica contra esas formas de ser y de actuar en el mundo “otras”. Igualdad que, vía inclusión, asimilación o integración, no consigue crear las condiciones suficientes para ese diálogo, pues deja intactas las asimetrías que hacen que esas diferencias ocupen un lugar marginal en nuestros proyectos de sociedad.

La colonización, por ejemplo, muestra cómo en los inicios de la constitución del sistema-mundo que permitió la expansión del capitalismo, el exterminio físico y simbólico de las culturas nativas americanas excluyó su participación efectiva en el proyecto colonial y en la posterior constitución de los Estados nacionales. Esta situación no cambia con las políticas asimilacionistas o de integración en el Estado nacional y en el Estado social de derecho, pues esas políticas no consiguen reparar la violencia contra sus prácticas espirituales infringidas por los diferentes procesos de evangelización, ni quebrar las formas de discriminación, inferiorización o racismo de las cuales fueron y aún continúan siendo víctimas; es decir, las formas de exclusión que históricamente tejieron esa red de relaciones jerárquicas a través de diversos dispositivos políticos y epistémicos de clasificación de esas diferencias.

La exclusión, no solo en el caso de los pueblos nativos americanos sino también en el de las comunidades afrodescendientes, el de las mujeres,

los grupos LGBT o de otras expresiones culturales consideradas como minoritarias, opera en su forma más radical a través del exterminio físico, el genocidio o la limpieza social; pero posee un fuerte componente simbólico en todos los campos de la vida social, lo que se hace manifiesto en la discriminación, el racismo, la segregación social o la exclusión epistémica y política.

En sus diferentes grados y manifestaciones, la exclusión es un fenómeno cultural y social que solo viene a la escena de lo común cuando esas diferencias se constituyen en objeto de tensiones, disputas y conflictos entre visiones de mundo distintas, y muchas veces opuestas. El reconocimiento de los territorios indígenas, la lucha contra megaproyectos en territorios ancestrales, el reconocimiento de sistemas de salud y educación interculturales, la existencia de espacios políticos y de concertación que consideren esas perspectivas “minoritarias” forman parte de los múltiples conflictos y tensiones sociales a las que asistimos y que nos revelan que ese diálogo intercultural no está dado y que necesita ser reconstruido y repensado más allá del discurso multiculturalista.

La experiencia de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta

Justamente en ese sentido retomo la experiencia de los pueblos indígenas Kogui, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo⁵. A través del ejercicio epistémico y político realizado por estos pueblos indígenas y sus organizaciones en las tres últimas décadas, es posible identificar cómo en los escenarios de la relación con la sociedad nacional, y particularmente en la relación con los representantes del Estado colombiano, estos grupos hacen un esfuerzo por transformar, como afirma Mignolo (2003), tanto los términos como el contenido de la conversación entre culturas.

5 Esta experiencia es analizada en el marco de mi tesis doctoral.

¿En qué consiste ese ejercicio político y epistémico? A través de diversos artefactos comunicativos: documentos, expresiones colectivas de pensamiento, declaraciones, documentos conceptuales y una producción audiovisual cada vez mayor, los indígenas serranos han venido constituyendo lo que denomino *un lugar de enunciación propio* en el cual esas formas de comunicación movilizan categorías, universos conceptuales y de significación a través de las cuales se tensionan cosmopolitamente las nociones modernas de humano, humanidad, naturaleza, territorio, pensamiento, conocimiento y, por supuesto, derechos humanos (Lora, 2014).

Ese lugar de enunciación se constituye, entonces, en un lugar de contestación y de experiencia en el que los sujetos indígenas enuncian y transmiten por sí mismos universos de significación, perspectivas ontológicas y formas de conocimiento propias. Ello trae para el espacio de lo político, para los escenarios de relación y negociación con la sociedad mayoritaria, “posicionamientos críticos existenciales” enraizados en la experiencia del contacto y de la invisibilización y marginalización de esos pensamientos y conocimientos “otros”.

Me refiero a “posicionamientos críticos existenciales” como categoría analítica propuesta por Walsh (2008) referida a la comunicación de los aspectos cosmológicos constitutivos de las concepciones de vida de los grupos marginalizados, discriminados y excluidos en la relación entre culturas; es decir, como un ejercicio político de visibilización de las causas de “no diálogo” entre culturas diversas, que marginaron la participación de otros pensamientos y conocimientos a través de la deshumanización, el racismo y la destrucción de sus sistemas de referencia.

Posicionarse críticamente significa que esos sujetos y grupos marginados desde la coloniza-

ción hasta hoy “interculturalizan críticamente” desde el pensamiento propio, desde la diferencia epistémica, filosófica y ética que habla de esas formas “otras” de ser y de habitar el mundo, un lugar político que modela el potencial de lo propio. Este posicionamiento no solo busca hacer efectivas las políticas de inclusión y las garantías reconocidas en diversos instrumentos de derechos humanos: pretende transformar los términos asimétricos de esa relación y proponer como parte de la conversación los aspectos cosmológicos y existenciales que en esos procesos históricos de exclusión y universalización de las diferencias fueron catalogados como inexistentes, o en el mejor de los casos, como inferiores, exóticos, primitivos, atrasados, salvajes o tradicionales.

Desde ese lugar de enunciación, los Koguis, los Wiwas, los Arhuacos y los Kankuamos visibilizan las formas de exclusión que determinarán su lugar asimétrico en el universo de relaciones que compromete el territorio ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta: la colonización espiritual a través de los procesos de cristianización, la imposición de instituciones y prácticas ajenas a la cultura propia, la ocupación y pérdida de muchos de sus lugares sagrados y la violencia física y simbólica contra sus comunidades y territorios. Pero, al mismo tiempo, ese lugar de enunciación, que surge de la necesidad de las autoridades espirituales y políticas por establecer puentes de comprensión con el mundo de los *hermanos menores*, se convierte en un dispositivo de comunicación que les permite traducir y explicar a los no-indígenas —y en especial a los representantes del Estado colombiano— cuál es el sentido de la relación que los indígenas establecen con ese territorio delimitado ancestralmente por la Línea Negra⁶ y cuáles son los principios que determinan su actuar como indígenas según los códigos de la Ley de Sé o Ley de Origen⁷.

6 La línea imaginaria, espiritual, mítica y simbólica que comunica punto por punto los lugares sagrados que delimitan el territorio ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

7 La ley del conocimiento sobre el origen del todo, del orden cósmico universal, que determina el conocimiento y las leyes que rigen todas las formas de existencia.

Esa comunicación se convierte en un ejercicio sistemático de posicionamiento de sus universos conceptuales. Su forma de entender la relación con el territorio y con la naturaleza, el sentido de la autoridad y de la justicia, la concepción indígena serrana sobre la salud, la actividad del pensamiento y el sentido de conocer y del conocimiento, su *ethos* y, en ese camino, su comprensión sobre el sentido de la responsabilidad del hombre en la relación con el mundo, así como su pensamiento sobre la violencia y los derechos humanos, son aspectos ontológico-existenciales que, al ser enunciados públicamente, buscan cambiar las condiciones del diálogo con los hermanos menores o no-indígenas, es decir, los términos y el contenido de la relación intercultural.

Ese ejercicio político ha permitido en las últimas décadas, entre otros aspectos, reconocimientos jurídicos (como la positivación de la línea espiritual que delimita el territorio ancestral, o Línea Negra) y su reconocimiento como actores políticos que han de ser consultados en los proyectos que comprometen el territorio ancestral y la vida de las comunidades. Este es un ejercicio inacabado y atravesado por tensiones, aún en construcción, que demuestra la importancia vital que para estos grupos tiene el hecho de promover auténticos diálogos interculturales, en los que sus universos conceptuales sean reconocidos como alternativa política, ética y epistémica, como “mundos posibles” (Viveiros de Castro, 2002; Tournier, 1991) capaces de cuestionar las formulaciones universales que silencian los conocimientos, las filosofías y los pensamientos diferentes (y a veces opuestos) a la cosmovisión dominante.

Resulta interesante ver cómo la concepción de derechos humanos pautada desde ese lugar de enunciación por las comunidades y organizaciones indígenas de la Sierra Nevada pone en cuestión nuestra comprensión moderna y occidental de esos principios, considerados como universales, y en su universalidad, comprendidos como intrínsecos a todos los seres humanos y, por lo tanto, aplicables para todos los grupos humanos y culturas. Más que una visión indíge-

na de derechos humanos occidentales, podemos afirmar entonces que existen en la cosmovisión de estos pueblos —como, de hecho, lo expresan en diversos artefactos comunicativos— elementos conceptuales y filosóficos que dialogan con lo que consideramos desde la perspectiva occidental como *derechos humanos*. Luego, no existe una reproducción mecánica de las categorías de los blancos y sí una construcción simbólica de estas a partir de la experiencia indígena, una transformación que ocurre precisamente como consecuencia del contacto y la relación entre culturas diversas.

Las cuestiones abordadas por las comunidades Arhuacas en el texto *Los derechos humanos y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Resguardo Arhuaco, 2006) dan cuenta de esta afirmación. De esta manera, los derechos humanos son incorporados en la cultura y resignificados críticamente desde la perspectiva indígena, y así adquieren una configuración nueva, cosmológica, como parte de los códigos de la Ley de Sé o Ley de Origen:

Reafirmamos que nuestros derechos se encuentran fundamentados en nuestro mandato de origen dejado por la Madre desde el principio; se sustenta en nuestro lenguaje materno; se mueve y se reproduce en nuestras historias, tradiciones, usos y costumbres; se encarna en la integralidad viva del tiempo y el espacio del territorio; su permanente dinámica se mantiene y se conserva a través del encuentro y reunión de familias, de personas, Mamu, líderes, autoridades y miembros con el diálogo y la conversación; está en nuestras formas tradicionales de pensar y en nuestros propios modelos de análisis y observación; en la protección y conservación de ríos, de montañas como fuentes de lluvia y agua; en la descripción original de lagunas, aves y plantas como personajes vitales en el tiempo; está en el cumplimiento de actos y eventos rituales en diversos sitios de distinta competencia, función y misión por la armonía y el equilibrio del entorno; en todo ellos vive desde siempre latente el derecho humano arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (Resguardo Arhuaco, 2006, p. 4).

Para ellos no existe una comprensión fragmentada de los diversos aspectos que configuran el todo sistémico del orden universal; en consecuencia, los derechos humanos no pueden ser aislados de la trama de relaciones de interdependencia y mutua afectación entre todas las formas de existencia. No puede haber, por lo tanto, una asimilación acrítica de la gramática de los derechos humanos, una visión indígena de los derechos occidentales que se reduce exclusivamente a operar esas categorías e instrumentalizarlas en el ámbito de la relación con las instituciones del Estado colombiano. Existe, entonces, una extensión de esas categorías al ser resignificadas desde un universo de significación propio, mediante un diálogo y desde una perspectiva crítica respecto a nuestra concepción occidental de derechos (Lora, 2004).

Así, los derechos, desde el punto de vista serrano, fueron incorporados a su visión integral del mundo; son, al mismo tiempo, un instrumento necesario en la interlocución con la sociedad mayoritaria y una extensión del sentido de integralidad que atraviesa esas relaciones con el todo del orden universal (Resguardo Arhuaco, 2006). De esta manera, el territorio se transforma en el “derecho primigenio”, sin el cual no es posible disfrutar de lo que la naturaleza les ofrece; el territorio es la fuente fundamental de los derechos “sembrados” en los diferentes puntos de la geografía sagrada, escenario de esa integralidad que hace posible la reproducción de la vida. En palabras de Pedro Loperena, indígena Wiwa⁸:

Hemos visto que en nuestro hogar, que es la Sierra Nevada, hay muchos sitios sagrados que

desprenden desde el pico de la Sierra Nevada hasta la orilla del mar, y allí cada lugar tiene una función específica a donde se le cancelan tributos tradicionales a sitios como a la madre de la comida, la madre del agua, la madre del aire, y vemos que allí cada sitio de esos es un derecho, y ese sitio es el que nos da fortaleza para seguir existiendo, aunque pensar que hoy en día desde la cultura de occidente únicamente ven que derechos humanos es de la persona, para nosotros no lo vemos así; si nosotros no tenemos un territorio, no tenemos derechos, nuestros derechos están enmarcados en nuestro territorio por cada punto o por cada sitio sagrado que está dentro de nuestro territorio.

Por lo tanto, como lo afirma este líder Wiwa, sus derechos están establecidos en la Ley de Origen y escritos en el territorio que la representa. La “garantía primordial” para que esos derechos sean protegidos sería precisamente el ejercicio de sus prácticas culturales y la reproducción de sus prácticas espirituales y de los conocimientos escritos en ese territorio; prácticas que contribuirían a que la integralidad de esas relaciones entre todas las formas de existencia hagan posible la reproducción de la vida, quintaesencia de cualquier derecho desde la perspectiva indígena (Confederación Indígena Tayrona, 2011).

En diversos artefactos comunicativos analizados, y particularmente en la propuesta conjunta elaborada en el marco del Programa de Garantías de los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas de Colombia (Confederación Indígena Tayrona, 2011)⁹, los indígenas serranos insisten enfáticamente en la importancia capital

8 En entrevista realizada en octubre del 2006, en Villarueda (Cesar), en el proceso de producción del documental *Escritos en el territorio: la visión de derechos humanos de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Vicepresidencia da República da Colombia, dirección y producción: Patricia Lora, 2007).

9 Dicho documento se inscribe en las acciones realizadas por gobierno colombiano en el marco del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional, según el cual se reconoce que los pueblos indígenas colombianos han sido víctimas de graves violaciones a sus derechos fundamentales, individuales y colectivos, y que están en peligro de ser exterminados cultural y físicamente por el conflicto armado. Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada fueron convocados en ese contexto para levantar un diagnóstico sobre las vulneraciones que colocan en riesgo sus derechos fundamentales, sobre las afectaciones sufridas por cuenta del conflicto armado interno, así como para proponer -desde la especificidad de sus afectaciones- las líneas de acción a ser incorporadas en la construcción de un documento de política pública sobre las garantías a los derechos humanos de los pueblos indígenas colombianos.

de la “integridad espiritual” de sus principios originarios como fuente de cualquier garantía de sus derechos fundamentales:

El Programa de Garantías que presentamos se enfoca en proteger la integridad espiritual de la Ley de Origen, el territorio que lo representa y nuestro derecho al manejo autónomo de nuestro gobierno, desarrollo propio e identidad cultural, a través de la conservación y protección de la Sierra Nevada como sustento y garantía de la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas que en ella habitamos. Para la realización de estos lineamientos para el Programa de Garantías de los Derechos de los pueblos indígenas, partimos de los mandatos de nuestra Ley de Origen, Ley Madre o Sé, de los principios y fundamentos culturales del territorio ancestral establecida en los sitios sagrados, de nuestro gobierno interno contenido en los ezwama, de nuestra organización social de Nikuma y nuestro propio desarrollo cultural presente en Kwazhiuman, como la base o plataforma para salvaguardar la identidad cultural y nuestro territorio ancestral de la Sierra Nevada (Confederación Indígena Tayrona, 2011, p. 8).

Tales “garantías ancestrales” establecen un puente con el reconocimiento de derechos humanos que el Estado les otorga, en la medida en que resulta fundamental para estos pueblos el respeto y la protección de las prácticas

culturales que los constituyen como diferencia étnica y cultural. Pero, al mismo tiempo, ellos interculturalizan críticamente ese presupuesto, al hacer explícito que sus derechos no emanan exclusivamente de la “nominación jurídica” que los configura como sujetos de derechos, es decir, como tributarios de derechos y deberes, sino también desde las “garantías ancestrales” y del papel que ellos desempeñan como guardianes de los códigos “escritos” en el territorio, a través de la celebración y el cumplimiento de sus prácticas culturales. Así lo explican los propios indígenas Arhuacos en el documento *Los derechos humanos y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*.

Este ejercicio de interculturalidad crítica indígena tiene algo que decirnos sobre la relación entre diálogo intercultural y derechos humanos: al permitir que los términos y el contenido de la relación entre culturas sean problematizados y potencialmente transformados, abriremos entonces la posibilidad para que los derechos humanos puedan ser reformulados críticamente, incorporando en su teoría y praxis puntos de vista diversos capaces de incluir la diferencia sin reducirla. Probablemente así surjan formas nuevas de convivencia, diálogos más plurales y polifónicos capaces de constituir un mundo donde quepan muchos mundos.

Referencias

- Ariza, L. J. (2009). *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Confederación Indígena Tayrona (2011). *Propuestas para el Programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia*. Valledupar: Autor.
- Damázio, E. (2009). Descolonialidade e interculturalidade epistemológica dos saberes político-jurídicos: uma análise a partir do pensamento descolonial. *Direitos Culturais*, 4(6), 105-118.
- De Sousa Santos, B. (1999). *A Construção multicultural da igualdade e a diferença*. Coimbra: Oficina do CES.
- De Sousa Santos, B. (2006). *A gramática do tempo*. São Paulo: Cortez Editora.

- Escobar, A. (2003). Mundo y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Geertz, C. (1999). Os usos da diversidade. *Horizontes Antropológicos*, 10, 13-34.
- Hall, S. (2003). Questão multicultural. En L. Sovik (Ed.). *Da diáspora, identidades e mediações*. Belo Horizonte, Brasil: Editora da UFMG.
- Lora, P. (2014). *Estabelecer pontes ou delimitar fronteiras? Desvendando o potencial de uma humanidade "outra" a partir do pensamento dos povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, Colômbia* (tesis inédita de doctorado). Campinas, Brasil: Universidad Estatal de Campinas.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locais/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Sevilla: Akal.
- Mignolo, W. (2009). Who speaks for the "human" in human rights? *Hispanic Issues*, 5, 7-24.
- Osamu, N. (2006). Anthropos and Humanitas: Two western concepts of "human beings". En N. Sakai y J. Solomon (Eds.). *Translation, biopolitics, colonial difference*. Hong Kong: Universidad de Hong Kong.
- Rancière, J. (2005). *A Partilha do Sensível – Estética e Política*. São Paulo: EXO Experimental.
- Resguardo Arahuaico (2006). *Los derechos humanos y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: Formatos Imagen & Publicidad.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Steiner, R. (2008). Crítica à modernidade jurídica: análise da categoria de sujeito de direito e os Movimentos Sociais. *Revista Sociologia Jurídica*, 6, 1-29.
- Tournier, M. (1991). *Sexta-Feira ou os Limbos do Pacífico*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O Nativo relativo. *MANA*, 8(1), 113-148.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional.