

Elementos iusfilosóficos de los derechos humanos en la cosmovisión identitaria del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*

Philosophical elements of human rights in the identity worldview of the Wiwa indigenous people of the Sierra Nevada of Santa Marta, Colombia

Carlos Milton Fonseca Lidueña
 Universidad del Magdalena
 ORCID ID 0000-0001-8878-3270
camifoli@hotmail.com

Cita recomendada:

Fonseca, C. (2025). Elementos *iusfilosóficos* de los derechos humanos en la cosmovisión identitaria del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, 28, pp. 230-252.
 DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2025.9493>

Recibido / received: 15/05/2023
 Aceptado / accepted: 17/01/2025

Resumen

El fundamento filosófico de los derechos humanos ha sido estudiado generalmente desde las consideraciones del iusnaturalismo y el positivismo racionalistas y normativista sin tener en cuenta la diversidad cultural y las diferentes concepciones de los derechos humanos que tienen

* Doctor cum laude en Responsabilidad Jurídica Estudio Multidisciplinar de la Universidad de León, magíster en Ciencias Penales y Criminología de la Universidad Externado de Colombia, abogado especialista en Derecho Probatorio, Derecho Penal y Ciencias Forenses de la Universidad Católica de Colombia. Actual magistrado en la Sala Penal del Tribunal Superior del Distrito Judicial Santa Marta, docente catedrático del área de Derecho Derechos Humanos y Catedra de Paz y Derecho Penal Especial de la Universidad del Magdalena; coordinador de la maestría en Promoción y Protección de los Derechos Humanos de la Universidad del Magdalena y de la Especialización en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la misma universidad. Director del Semillero de Investigación Henry Dunant, juez e instructor para concursos de Técnicas de Juicio Oral y del Interamerican Human Rights Moot Court Competition.

las comunidades étnicas dentro de una sociedad. Por ello, en el presente artículo se analizarán elementos iusfilosóficos de los derechos humanos desde la perspectiva de la identidad cultural del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, a través del estudio de sus prácticas sociales como herramientas necesarias para que se respeten, garanticen y adecuen sus derechos de carácter fundamental, mediante traducciones interculturales realizadas con razonamientos dialógicos y diatópicos con el fin resolver en la práctica problemas complejos derivados de la multiculturalidad atinentes a valores discordantes y perspectivas encontradas de culturas concernidas.

Palabras clave

Fundamentación, derechos humanos, identidad cultural, interculturalidad.

Abstract

The philosophical foundation of human rights has generally been studied from the considerations of rationalist and normativist natural law and positivism without taking into account cultural diversity and the different conceptions of human rights that ethnic community have within a society. Therefore, in this article, legal-philosophical elements of human rights will be analyzed from the perspective of the cultural identity of the Wiwa indigenous people of the Sierra Nevada de Santa Marta, through the study of their social practices as necessary tools for them to be respected. guarantee and adapt their fundamental rights, through intercultural translations carried out with dialogical and diatopic reasoning in order to practically resolve complex problems derived from multiculturalism related to discordant values and conflicting perspectives of cultures concerned.

Keywords

Foundation, human rights, cultural identity, interculturality.

SUMARIO. 1. Introducción. 2. La concepción iusnaturalista de cara a la identidad cultural, la multiculturalidad y la interculturalidad. 3. Del fundamento iuspositivista, el pluralismo jurídico e interculturalidad. 4. Conclusión.

1. Introducción

El presente artículo es producto del trabajo de investigación realizado para obtener el título de doctor en conjunto con la vicerrectoría de investigación de la Universidad del Magdalena denominado «Mecanismos de justicia transicional adecuados culturalmente como herramientas para garantizar los derechos de carácter fundamental del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta en el contexto de la justicia étnica», [A1] el cual se ocupó de analizar los obstáculos que se presentan en la implementación de los mecanismos judiciales y extrajudiciales de la Justicia Transicional que surgen de las particularidades de los pueblos indígenas derivada del enfoque diferencial. Para ello se planteó como objetivo principal analizar los elementos iusfilosóficos de los derechos humanos en la cosmovisión identitaria del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. En dicha investigación, se buscó establecer parámetros de justicia transicional en un dialogo intercultural en relación con las obligaciones generales estatales derivadas de la suscripción de tratados internacionales en materia de derechos humanos, en particular, la obligación de adecuación que impone a los Estados el deber de adoptar en su derecho interno las medidas legislativas, administrativas y de cualquier otro carácter que sean necesarias para garantizar los derechos de las comunidades indígenas, pero teniendo en consideración las características propias de cada pueblo en particular, esto es, sus valores, usos, costumbres, tradiciones y formas de organización propias, que los diferencian de la población en general y que sirven para garantizar su derecho a la identidad cultural.

Uno de los objetivos específicos considero el análisis de las fundamentaciones filosóficas de los derechos humanos en la modernidad, para identificar a través de una contratación los elementos característicos de un modelo preliminar de respeto de los derechos humanos en la comunidad ancestral.

En ese sentido, el trabajo de investigación antes mencionado partió de los elementos iusfilosóficos que sustentan la obligación por parte de los Estados de adecuar culturalmente los mecanismos de justicia transicional en un contexto étnico, aspecto que pretende ser ampliado y mejorado a través del presente escrito, mediante el estudio de la fundamentación de los derechos humanos en las prácticas sociales de un pueblo en particular, la comunidad indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, de tal forma que la teoría del derecho y la filosofía del derecho se materialicen en lo social pero desde la perspectiva de su identidad cultural.

Como punto de partida, debe destacarse que la fundamentación filosófica de los derechos humanos se dirige a la manera como se establecen los mecanismos de garantía, protección e interpretación de estos; frente a esto se distinguen dos posturas diferenciales, por un lado, se debate entre la negación de una fundamentación filosófica de los derechos humanos, por considerar la materia de este asunto anacrónica y ahistórica, bajo el entendido que la importancia de estos derechos radica en su carácter práctico. Y de otro lado, se acepta una fundamentación filosófica porque permite elementos argumentales que dotan de autoridad su reconocimiento y protección. Esta dicotomía fue ampliamente tratada por Norberto Bobbio, desde la conferencia sobre el fundamento de los derechos del hombre de 1964, bajo el supuesto de la influencia normativa en el estudio y comprensión de la historia humana. Al respecto, Bobbio (2016), afirma:

La historia se nos presenta entonces como un conjunto de ordenamientos normativos que se suceden, se sobreponen, se contraponen y se integran. Estudiar las civilizaciones desde el punto de vista normativo significa, en últimas, preguntarse cuáles acciones es esa determinada sociedad, fueron prohibidas, cuáles son obligatorias, cuáles permitidas, significa en otras palabras, descubrir la dirección o las direcciones fundamentales hacia las cuales se dirigió la vida de cada individuo (Bobbio, 2016, p. 4).

La fundamentación de los derechos humanos se basa en principios y teorías que buscan justificar su existencia, validez y universalidad. Un fundamento es la base, razón, o principio sobre el cual se sostiene o se justifica algo. Es aquello que da soporte o legitimidad a una idea, teoría, creencia, acción o construcción. Estos significados nos llevarían en un ejercicio de encuadre a preguntarnos: ¿cuál es el cimiento de los derechos humanos y en que se apoyan?; ¿cuál es la razón principal en que se afianzan o se aseguran?, y, ¿cuál sería su raíz, el principio en que estriban y su mayor fuerza inmaterial?

La necesidad de caracterizar una fundamentación iusfilosófica de los derechos humanos, parte primeramente de la necesidad de identificar las raíces filosóficas de la dogmática en los paradigmas iusnaturalista, iuspositivista, y el iusrealista. Robles, (2015) trata las raíces filosóficas del derecho desde la perspectiva de la dogmática y la define como una designación que: «[A2][A3] se usa prácticamente como sinónima de la expresión ciencia del derecho... En tres expresiones (dogmática jurídica, Ciencia del derecho, jurisprudencia)» (p. 24).

Una fundamentación iusfilosofica de los derechos humanos permite reconocer indistintamente las posturas teóricas expuestas en la dogmática jurídica, las cuales plantean la necesidad de reconocer, proteger los derechos humanos y su hermenéutica. Una fundamentación iusfilosofica amplía el marco comprensivo de la

pregunta «¿por qué hay que respetar los derechos humanos?» y, en nuestro caso específico de estudio, ¿por qué hay que respetar los derechos humanos de carácter individual y colectivos de los pueblos indígenas? Al tratarse del análisis de los derechos humanos, la respuesta a este interrogante puede rastrearse en las construcciones teóricas del paradigma iusnaturalista, iuspositivista y iusrealista. No obstante, queda abierto el interrogante al situarse la problemática en las prácticas de una comunidad indígena ancestral de Colombia.

No obstante, tratándose de pueblos indígenas, el marco *iusfilosófico* de la dogmática de los derechos humanos debe ser abordado e interpretado desde paradigmas teóricos no dominantes, como los son los estudios culturales. Esto es, desde la interculturalidad de las perspectivas enfrentadas y los valores discordantes de la multiculturalidad¹, toda vez que estas teorías contrastan con la insoslayable existencia de Estados en los que coexisten sociedades multiculturales² (Gutiérrez, 2003).^[A4]

Al respecto, se distingue como referencia el trabajo de Kymlicha (1996), en relación con la ciudadanía multicultural y la distinción del término «cultura» —desde la perspectiva del liberalismo político—, para tratar el problema de las comunidades étnicas (pueblos indígenas en Canadá). Esto, bajo el supuesto que los derechos de las minorías no solo son consistentes con la libertad individual, sino que, en realidad, pueden fomentarla (Kymlicha, 1996, p. 111)

Pero la perspectiva de análisis del liberalismo político no es el único escenario para abordar la fundamentación filosófica. Desde la segunda mitad del siglo XX, los movimientos sociales y las luchas por el reconocimiento y la identidad desde América Latina delinearon una ruta distinta, a través del paradigma de los estudios culturales bajo la proclama de un paradigma de liberación. Esta filosofía contempló despojarse de todas influencias colonialistas de corte patriarcal y capitalista, para fijar su atención en las nuevas apuestas desde la identidad del ser emancipado de los paradigmas dominantes de la modernidad, como ha señalado en diversas oportunidades el académico portugués Boaventura de Sousa (2009).

Así las cosas, al hacer referencia al fundamento iusfilosófico de los derechos humanos, en el caso específico de la comunidad indígena ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta, es necesario considerarlo desde la perspectiva filosófica de su identidad cultural y de sus valores característicos propios, como su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres. En ellos se plantea el reconocimiento más amplio de sus derechos, así como su supervivencia física y cultural.

Es importante aclarar que este artículo no pretende realizar un recorrido exhaustivo por la evolución del concepto de dignidad humana en la tradición filosófica occidental, ni proponer una nueva fundamentación de los derechos humanos. Por el contrario, su propósito es señalar cómo se conceptualizan y se materializan los derechos humanos desde la perspectiva cultural del pueblo indígena Wiwa, desde sus prácticas sociales y espirituales.

Así entonces, el artículo se estructura en dos secciones principales. En la primera, se analizará cómo el paradigma iusnaturalista, tradicionalmente centrado en

¹ Se entiende por «multiculturalidad», según Stuart Hill, todas aquellas acciones sociales y políticas públicas llevadas a cabo dentro de sociedades multiculturales con el fin de afrontar los desafíos derivados de la diversidad y la multiplicidad.

² Para Stuart Hill, el término sociedades multiculturales hace referencia a la coexistencia dentro de una misma sociedad de comunidades étnicas y culturales diferentes entre sí que apelan por el reconocimiento de su identidad y que conviven en un mismo tiempo y espacio.

la universalidad de la dignidad humana, se confronta con las realidades culturales específicas del pueblo Wiwa. Se argumenta que, para esta comunidad, la dignidad humana no se concibe como un valor inmutable y ahistórico, sino como parte integral de su identidad cultural, vinculada al equilibrio entre el ser humano, la naturaleza y la comunidad.

En la segunda sección, se examina cómo el paradigma iuspositivista aborda el reconocimiento de los derechos humanos en contextos multiculturales. En este apartado, se resalta la necesidad de adoptar un enfoque pluralista que reconozca la coexistencia de diferentes sistemas normativos, incluyendo el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, y se analiza cómo la jurisprudencia colombiana ha avanzado en la protección de la autonomía y la identidad cultural del pueblo Wiwa dentro de un marco de interculturalidad.

De este modo, el análisis se centra en destacar las características específicas que constituyen la identidad cultural del pueblo Wiwa, como base de su dignidad y como un elemento clave para garantizar su derecho a la supervivencia física y cultural en un contexto multicultural y plurinacional.

2. La concepción iusnaturalista de cara a la identidad cultural, la multiculturalidad y la interculturalidad

En este estudio, el término «multicultural» hace referencia a la coexistencia de diversas culturas dentro de un mismo espacio geográfico. Por su parte, la interculturalidad implica el intercambio y la convivencia respetuosa entre personas de distintas culturas, fomentando la comprensión mutua, el diálogo y la cooperación para construir relaciones armoniosas.

Ahora bien, el iusnaturalismo discute sobre el lugar del ser y los valores como objeto del derecho, en el marco de la subjetividad y la moral, estableciendo una conexidad entre derecho y moral. En esta corriente, se cuestiona el papel de la justicia como valor supremo del derecho, a partir de la apuesta por derecho natural racionalista. Así, el análisis del derecho moderno se sustentará en la razón, a propósito, Carrillo, (2008) afirma:

El derecho natural racional es el estudio y análisis de la naturaleza humana, pero no la naturaleza real o histórica, sino una naturaleza elaborada por la razón, una naturaleza ahistórica e individual, a partir de unas reglas universales de conducta humana (Carrillo, 2008, p. 45)

Con respecto a los derechos humanos, el paradigma iusnaturalista afirma que se deben respetar los derechos humanos, por tratarse de garantías innatas a la naturaleza humana, que les pertenecen a todos los seres humanos por el simple hecho de serlo (Magaña, 2016).

Para esta tendencia la condición de ser humano otorga una serie principios y valores inherentes, consustanciales, preexistentes al Estado, dados por Dios³ o deducidos por la razón⁴. Dichos principios son de naturaleza universal, inmutable, intemporal, absolutos, irrenunciables e imprescriptibles, cuya vigencia superior e inderogable prevalece ante cualquier contenido de las normas jurídicas que hayan asumido a través del tiempo. Estas prerrogativas se encuentran nutridas de una

³ Esta corriente se denomina iusnaturalismo teológico, cuyos representantes más importantes son los filósofos tomistas.

⁴ Denominado como iusnaturalismo «antropológico» o «racionalista» y representado por los filósofos iluministas.

condición *sine qua non*, la dignidad humana, considerada como el valor más importante, como imperativo categórico ahistórico que obliga al reconocimiento de otros valores atemporales y universales tales como el derecho a la vida, la libertad, la igualdad, justicia, equidad, entre otros (Papacchini, 1997).

Para el iusnaturalismo, los principios de derecho natural son superiores a las leyes escritas creadas por el hombre, y, por tanto, la validez de estas últimas depende de lo señalado por dichos principios y de su concordancia (Bonorino y Peña, 2008).

El autor decisivo en la historia de la fundamentación de los derechos humanos para esta concepción iusnaturalista racionalista moderna fue Kant, como lo ha señalado Ángelo Papacchini (1993):

Cualquier reflexión actual acerca de la dignidad y los derechos humanos tiene que enfrentarse necesariamente con el sistema ético-político de Kant, considerado por muchos autores contemporáneos como la expresión más coherente y elaborada del humanismo racionalista que sustenta la moderna teoría de los derechos, y como punto de partida sólido y confiable para justificar la dignidad y el valor intrínseco de la persona humana (Papacchini, 1993, p.14).

En este mismo sentido y haciendo una aclaración a la filosofía del derecho natural racionalista se expresa también del siguiente modo Wolfgang Kersting, tal como se cita en Massini (2005):

Kant comparte la convicción, común a todas las versiones de la teoría del derecho natural, de que existe un principio de derecho objetivo, válido intemporalmente, y universalmente vinculante, que es accesible al conocimiento humano, que diseña un límite irrevocable, entre lo que es derecho[A5], y lo que no lo es, que obliga a todos, y que contiene el criterio con cuya asistencia puede ser juzgada la corrección de la acción humana (Massini, 2006, p. 106)

Sostiene al respecto Jesús Lima Torrado (2012), que no solo se debe tener en cuenta a Kant como referencia histórica segura del fundamento de los derechos humanos, sino que debe valorarse también que este representa:

La mejor expresión—en su tiempo— del personalismo racionalista y consiguientemente, la base filosófica más segura —en el momento actual— de la fundamentación de los derechos fundamentales. De hecho, nos dice Papacchini, los intentos más serios para justificar en la actualidad los derechos humanos se sustentan en los principios kantianos de la autonomía moral y la dignidad de la persona como fin en sí (Lima Torrado, 2012, pp. 233-234).

Para la concepción iusnaturalista racionalista la perspectiva de los derechos humanos significa hacer referencia a los derechos del hombre, a las libertades públicas, a las libertades fundamentales. Lo trascendente es que el vínculo conceptual común de todos los enfoques ha sido la idea de que todos estos son derechos de la «dignidad humana», la cual opera en todas las esferas (social, económica, política, etc.) de la persona humana, en el mismo sentido en que lo ha considerado la Organización de las Naciones Unidas (ONU), esto es, como ideal común de la humanidad.

Esta concepción se cimentó en la modernidad, que tiene su raíz en la dignidad humana como valor universal, ahistórico, inmutable y absoluto. Esta está a su vez vinculada al individualismo, solidaridad y contractualismo y centrada, asimismo, en el modelo económico capitalista que maximiza al individuo y sus derechos. Posee igualmente una serie de presupuestos conocidos e identificables, a saber:

i) hay una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; ii) la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, el resto de la realidad; iii) el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida de la sociedad o el Estado; iv) la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos (De Sousa, 1998, p. 353)

Así las cosas, como puede entenderse, la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos descansa en una concepción ajustada en la modernidad que ha sido hegemónica, bajo los presupuestos filosóficos de la dignidad humana caracterizados en el imperativo kantiano. Este estatuto iusnaturalista fue replicado en la manera de concebir el derecho y la justicia en el sistema colonial en América Latina, y se afianzó en las manifestaciones políticas, económicas, sociales y en el sistema jurídico, manteniéndose a un tiempo después que algunos países alcanzaran su independencia. Se exceptúan de esta influencia las comunidades y pueblos originarios e indígenas ancestrales de América que, con su conocimiento propio, han mantenido una cosmovisión diferente a los modelos hegemónicos de la tradición iusnaturalista, los cuales se distinguen por la conformación de sus territorios, autogobierno, diversidad económica, política, jurídica y con visiones cosmogónicas diferentes.

De conformidad con lo anterior, se puede llegar a afirmar que la concepción de la dignidad humana de los grupos indígenas opera en todas sus esferas: social, económica, política y cosmogónica, vinculada a su identidad cultural [A6][A7][A8], entendida esta última, como aquella en la que un grupo social comparte una misma cosmovisión, tradiciones, valores y creencias que se recrea individual y colectivamente y que surge como diferenciación frente a la sociedad general (Reyes, 2016).

Estas comunidades indígenas ancestrales no observan la dignidad humana, un valor de carácter universal, inmutable y ahistórico porque, entre otras razones, tal y como lo sostiene Boaventura de Sousa (1998)

i) todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humano; ii) todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana, incompletitud, que deriva del hecho de que hay una pluralidad de culturas, y; iii) todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con un mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras (De Sousa, 1998, p. 356)

En ese sentido, en la multiculturalidad existente en el mundo hay diferentes concepciones de la dignidad humana y, por lo tanto, fuerza es concluir que los derechos humanos no son inmutables, absolutos ni universales. En esta medida, la pretensión de la unidad de los derechos depende, en Estados multiculturales, de un proceso de diálogo intercultural en el que la culturas concernidas partan de la conciencia de la incompletitud de su cultura, la cual solo puede verse desde la otra u otras culturas concernidas, en un permanente ajuste y reequilibrio de valores discordantes y perspectivas enfrentadas (Uprimny y Parra, 2017).

Así las cosas, el cimiento, la razón principal –en rigor– la raíz, el principio en que estriba y tiene su mayor fuerza inmaterial es el que responde a la siguiente pregunta: ¿por qué hay que respetar los derechos humanos de los pueblos indígenas? Este trasciende más allá de la dignidad humana, pues el valor supremo, el principio transversal en el que, se podría decir, se encuentra subsumida la dignidad humana se vincula, por supuesto, a su identidad cultural. Y este, para el caso de la

comunidad indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, es el «vivir bien», el «buen vivir», o sea, el «vivir bien» con todos y todo. Vivir bien consigo mismo, con el entorno social y con la naturaleza, esto es: un buen vivir, en una relación armoniosa entre las personas, pueblos y sociedades con los componentes de la naturaleza, en un equilibrio entre los seres humanos con la madre tierra considerando las dimensiones materiales y espirituales.

El valor supremo del «vivir bien» utilizado en Bolivia y el «buen vivir» utilizado en el Ecuador, que describen el *suma qamaña* –aymara– o *sumak Kawsay* –quecua– y se extiende a todos los pueblos originarios de Abya Yala –continente americano–, es relevante en el cambio de las constituciones políticas de aquellos dos países, que lo incorporaron al configurarse como Estados plurinacionales, reconociendo así las nacionalidades de los pueblos originarios (Vega, 2019).

El Estado colombiano, a través del Decreto-ley 4633 de 2011, por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas, establece en el preámbulo que es su obligación:

dignificar a los pueblos indígenas a través del reconocimiento de las afectaciones e injusticias históricas y territoriales y, garantizar sus derechos ancestrales, humanos y constitucionales, mediante medidas y acciones que les garanticen sus derechos colectivos e individuales, principalmente sus derechos territoriales, la identidad cultural, la autonomía, la autodeterminación, el buen vivir [A9] y su estrategia de vida para la permanencia cultural y pervivencia como pueblos (Decreto 4633, 2011)

En una lógica material, el otro valor supremo es la madre tierra. En efecto, la dignidad humana del pueblo indígena Wiwa de acuerdo con su identidad cultural se vincula con la tierra, la madre, el hábitat, la casa, la maestra, esto es, la fuente de donde se explica la vida de los diversos seres de la naturaleza, espíritus y energías; aquella que permite un orden y hace posible la vida en todas sus formas, de acuerdo con su cosmogonía, cosmovisión y tradición cultural. En el territorio se recrea la cultura, la organización social, política, sistemas productivos y económicos propios, dando sentido de pertenencia a este pueblo ancestral.

Al respecto, resulta necesario señalar que, para las comunidades indígenas, el territorio va más allá de una simple concepción material, del vínculo comercial o jurídico que puede tenerse con la tierra. Y es que para ellos, el territorio mantiene su identidad cultural, dado que este se encuentra vinculado a su cosmovisión: representa su hábitat, su ámbito tradicional para la producción de su cultura, sus actividades sagradas y el despliegue de sus relaciones económicas, políticas y sociales, tanto como de su continuidad histórica (Agrego, 2006). No se trata de «espacio» en un sentido simplista, sino de un espacio vivo:

la concepción de territorio para los indígenas de la Sierra va más allá de un simple concepto o una porción de tierras, el territorio es vida, es pensamiento, es conocimiento, es el lugar donde pervive y se desenvuelve la cultura, nuestro ámbito tradicional con todas las actividades espirituales, sociales, económicas y políticas. En el territorio están las normas, la Ley de Origen que es la que permite la armonía entre el bien y el mal, la tierra y el cielo, la luz y la oscuridad, lo espiritual y lo terrenal (MinInterior, [A10][A11]2015, p.36).

El anterior concepto no puede comprenderse sin considerarse el concepto de «territorialidad», por ser correlativos. La noción de territorialidad ha de ser entendida como:

una narrativa, un enunciado colectivo, ya que se trata del ejercicio colectivo de pensar, conceptualizar, aprehender y finalmente, practicar el espacio. Es decir, la territorialidad es la narración, cognición del territorio, es la significación del espacio que precede y acompaña la producción y práctica colectiva permanente del territorio (Neri, 2019).

Así entonces, teniendo en cuenta a grandes rasgos el sentido de los anteriores conceptos, puede afirmarse que el territorio y territorialidad tienen que ver, no sólo con el espacio, significación y praxis del mismo, sino con la producción misma de la cultura, el constante hacer de lo económico, lo político, lo social (incluso la religiosidad) de cada formación social. Además, puede estar claramente delimitado, o bien puede ser extendido. No obstante, también puede ser móvil, pues la manera en que se configura está determinada por la territorialidad de cada formación social, por la narrativa territorial de cada cultura.

La dignidad humana, el buen vivir o vivir bien de los pueblos indígenas y en particular de la comunidad Wiwa, también se vincula con otras formas de organización colectiva diferentes a la concepción hegemónica del Estado-Nación. Al respecto, el sustento de la Corte Constitucional Colombiana es adecuado al señalar que la dignidad humana de los pueblos indígenas no depende de la relación Estado-Nación con el concepto de «ciudadanía», pues su diversidad cultural no se define con el concepto abstracto de «ciudadano» entendido este último refiriéndose a aquella personaperteneiente a una sociedad territorial definida y un Estado gobernante, sino que hacer referencia a los miembros que poseen una identidad basada en valores étnicos y culturales concretos (Corte Constitucional, 1996).

El concepto Estado-Nación implica un relación ciudadano perteneciente a un Estado gobernante que, además de imponer una única forma de Estado y de gobierno, impone una única forma de producción, un único modelo de Estado (sea liberal, neoliberal, comunista, social, socialista); que, a su turno, responde a un único modelo económico (ya sea capitalista, socialista o comunista) con principios que se adecúan a una visión monocultural. Esta definición no se vincula a la dignidad humana, con el buen vivir, el vivir bien de los pueblos indígenas.

En su cosmovisión se reconocen otras formas de organización política diferentes al concepto Estado-Nación. La organización social y política de los pueblos indígenas de América no se deriva de las teorías clásica del iusnaturalismo racionalista contractualistas, aquellas queexplican el origen de la sociedad y del poder político a través del paso del estado de naturaleza a la sociedad civil y política. Estas dieron lugar a la concepción hegemónica de Occidente, en la que se afirma, como es conocidoque cuando los indígenas fueron colonizados estaban en un estado de naturaleza de carácterasocial, porque no tenían una organización social que les permitiera realizar los pactos derivados del Estado- Nación y del concepto-ficción del contrato social.

En América, antes y después de la colonización, había sociedades indígenas –muchas de ellas aún se mantienen– con formas de organización social estructural, las cuales poseían instituciones políticas, culturales, económicas y sociales propias, todas las cuales eran capaces de control, desarrollo, mantenimiento y subsistencia a través del tiempo.

También se puede asegurar que tampoco su conocimiento propio, su cosmogonía–ni mucho menos su derecho propio, ni su derecho de origen– se vinculan a la concepción monocultural de la modernidad del Estado-Nación. Con todo,ha sido en esta forma de organización política, de hecho, donde se han gestado

las luchas sociales, culturales y la resistencia contrahegemónica a concepciones eurocéntricas y anglosajonas.

La dignidad humana de los pueblos indígenas se relaciona con la forma de organización política de sus autoridades tradicionales, donde cada pueblo nombra de formas distintas las jurisdicciones donde se fundamenta su gobernabilidad. Esta, a su turno, se basa en sus lugares sagrados bien definidos, en los que se hace el estudio y la organización de las comunidades y de los linajes originarios. Así, para el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta: «El Gobierno propio es nuestra jurisdicción que nace de la ley de origen que permite nuestra propia gobernabilidad permitiendo que hermano menor respete nuestras decisiones y formas de regularnos» (R. Gil, comunicación personal, 8 de agosto de 2018).^[A12]^[A13]

Para el caso de esta comunidad indígena en específico, de acuerdo a su forma tradicional de gobierno, su máxima autoridad es el Consejo de Autoridades Tradicionales. Estetiene como función principal velar por que la Ley de origen se cumpla y que el Mamo ejerza sus funciones, teniendo la facultad de sancionarlo en caso de fallas. Por su parte, el Mamo es la persona de sexo masculino considerada como la guía espiritual. Es decir, esta figura es la autoridad tradicional que interpreta, a través de los elementos de consulta, la *Shembuta* o la ley de origen y, que su vez, se encuentra dotado de una especial enseñanza y conocimiento en cuanto a lo material y espiritual. También está la Saga, persona de sexo femenino, quien funge como guía espiritual secundaria en su rol de esposa del Mamo. La Saga participa en la educación de las mujeres y en la transición de estas de niñas a mujeres y quien, además, tiene una particular conexión espiritual que le permite colaborar y ayudar al Mamo en sus labores de guía de la comunidad. Otras autoridades que hacen parte de la forma de gobierno de la comunidad indígena Wiwa son el Dzuinkuma-Yuikuma o comisario, el cual se encarga de mantener el orden de los pueblos y dirige los trabajos comunitarios; los cabos o Kachimamas, quienes son ayudantes del comisario y del Mamo o los ayudantes, secundarios y los Gunamas, que puede ser cualquier miembro activo de la comunidad. Por lo demás, dentro de la organización social Wiwa:

existen rangos específicos desde los cuales se maneja un orden en referencia a este. La manera en cómo ellos organizaron sus roles sociales, proviene de un estudio profundo sobre el comportamiento de las aves. Desde el origen, las aves fueron las encargadas de recibir los cantos y las enseñanzas para cuidar la naturaleza y recordarles a los hombres la ley de la madre (Murillo, 2016, p.24).

Así las cosas, la dignidad humana de la comunidad indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, se vincula con su buen vivir y con el respeto a esta forma de organización colectiva.

En cuanto al factor económico, puede decirse que es contrario al modelo económico liberal. Los pueblos indígenas no fundamentan su dignidad humana en el sentido común capitalista neoliberal del eurocentrismo anglosajón, este último, como es sabido es un modelo consistente en pensar la realidad en términos mercantiles individuales de competitividad, asimismo, fomenta un modelo en que todos han de ser todos emprendedores de sí mismos, en el que, de igual modo, se extrema la mercantilización y el alimentarse, tener una propiedad, estudiar, el deporte y hasta el sexo, actividades que están todas guiadas por la ley de la oferta y la demanda (Monedero, 2023).^[A14] Los pueblos indígenas no idealizan el capitalismo como la única forma y prioridad de desarrollo en el mundo para el progreso. Un progreso que, por su parte, usa y agota los recursos naturales creando crisis ecológica, sin valorar la naturaleza, la cualse lleva a una explotación excesiva para la creación de mercancías. Todo con la falsa promesa de un desarrollo sostenible para una sociedad

más justa y libre, pero, en realidad, en pro de una forma de desarrollo de crecimiento y adquisición de riqueza sin límites.

Tampoco, huelga resaltar, el fundamento de su buen vivir o el vivir bien se vincula con el modelo de un estado socialista, con el que, bien es cierto, pueden compartir que ambos buscan la satisfacción de las necesidades, tanto naturales, como espirituales del hombre. No obstante, el estado socialista sólo se centra en la ley económica fundamental para la satisfacción de las necesidades únicamente del hombre, pero los pueblos indígenas van más allá: buscan, además, la satisfacción de la naturaleza con la vida, con el buen vivir, con el vivir bien consigo mismo, con el entorno social y con satisfacer sus necesidades tanto materiales como espirituales:

Nosotros no estamos de acuerdo con eso, tenemos coincidencias con el socialismo, pero la lucha de los pueblos indígenas va más allá del socialismo (...) para nosotros lo más importante es la vida. Esa es la diferencia, nuestra lucha va más allá. Es más, para nosotros el hombre está en último lugar. Primero están las aves, las mariposas, las hormigas, los cerros, los ríos, las estrellas, todos ellos, y nosotros somos apenas una pequeña parte de todo. Buscamos una vida armónica entre el hombre y la naturaleza (Svampa, Stefanoni y Fornillo, 2010, p.227).

Para el pueblo indígena Wiwa, la concepción de producción, consumo e intercambio y, en general, su bienestar o desarrollo propio está anclada a la relación que tienen con la madre Tierra, esto es, con su territorio. Por ello, su forma de producción es muy diferente:

su trabajo material en cuanto a la siembra y cría de animales no tiene fines monetarios, estas actividades se practican para el autoconsumo, y el excedente se guarda para las épocas de escasez, porque venderlo significaría rechazar los frutos que en abundancia les ha brindado su territorio ancestral (MinInterior, 2015, p. 77[A15]).

El pueblo indígena Wiwa tiene entonces una comprensión distinta de desarrollo, otras formas de desarrollo con mecanismos de redistribución y de armonización de la producción. Todo ello, además, sin necesariamente ingresar a la acumulación y al enriquecimiento sin límites. Por lo tanto, su dignidad humana se vincula con el vivir en una relación armoniosa entre las personas, pueblos y sociedades con los componentes de la naturaleza, en un equilibrio entre los seres humanos con la madre tierra considerando las dimensiones materiales y espirituales.

De otra parte, la dignidad humana –o mejor dicho, su buen vivir, el vivir bien– del pueblo indígena Wiwa, se vincula con el significado y sentido que tienen sus diferentes prácticas sociales y espirituales. Prácticas como el pago, la confesión, como el desarrollo femenino y masculino a través del significado de la mochila y del poporo y de su relación con el pensar bien; su vinculación, de igual forma, con objetos de regulación para mantener la cohesión social conforme a su forma de organización espiritual, política y económica.

En cuanto al ritual del pago, se trata este de un acto simbólico que se basa en ofrendas espirituales en acción de gracias, «de dar y recibir entre el ser humano y la naturaleza» (Murillo, 2016, p. 37), manteniendo el equilibrio y el orden que les fue dejado por sus ancestros. Los conflictos que se suscitan dentro de sus comunidades rompen con este equilibrio, de manera que, frente a un conflicto, las autoridades buscan medidas para restablecer el equilibrio a través de una compensación o resarcimiento del daño, que también cumple la función de ser un escarmiento para los demás miembros de la comunidad.

En el encuentro dialógico intercultural realizado en la comunidad Wiwa El Encanto, una vez explicadas al grupo focal de la comunidad por el grupo interdisciplinario de la Universidad del Magdalena [A16] (a través del enlace en su propia lengua) las medidas de reparación adoptadas por Colombia a través la Ley 1448 de 2011⁵, la comunidad indicó una cuestión de importancia. Así, manifestó lo que para ellos abarca la reparación integral que es una acción de pago, esto es: una serie de limpiezas que hacen los líderes espirituales sobre el territorio y las personas. Asimismo, insistieron en que el dinero no es lo más importante cuando se trata de restablecer el equilibrio ambiental en el territorio. Según el criterio de la comunidad, estos pagos son los que garantizarán que no vuelvan a ocurrir los hechos victimizantes (R. Gil, comunicación personal, 8 de agosto de 2018) [A17]

Por su parte, la confesión es un acto que procede luego de la infracción de la ley por parte de un miembro de la comunidad o, bien, antes de la realización de un evento importante (Murillo, 2016). Esta consiste en hablar con la verdad ante el mamo (privada o públicamente, dependiendo de la acción). La finalidad de la práctica es la limpieza espiritual, que se da producto de pasar de un ciclo de vida a otro. Por ello, por ejemplo, cuando en su procedimiento penal el mamo advierte que en sus descargos el procesado miente, puede ordenar que este se arrodille en una piedra para que diga la verdad. En la traducción intercultural, esta práctica no constituye tortura, porque su finalidad no es el castigo físico para que diga la verdad, para obtener información o para castigar el hecho cometido. La finalidad aquí es decir la verdad para emprender un nuevo ciclo de vida, que es la única manera de sostenerse y perdurar en el tiempo.

Lo mismo se puede pregonar con las prácticas del desarrollo femenino y masculino. En la sociedad mayoritaria colombiana se protege la libertad sexual, la dignidad humana y la formación de los niños, niñas y adolescentes hasta los 14 años de edad. Por este motivo se considera viciado el consentimiento para prácticas sexuales de un menor de 14 años y, por lo tanto, constituye el delito de acceso y acto sexual abusivo aquel acto en el que el autor se aprovecha de la minoría de edad para un fin lúbrico.

Para el pueblo Wiwa el desarrollo femenino y masculino no se relaciona con la edad. La formación sexual femenina tiene como punto de partida la menarquía, momento sagrado a partir del cual la mujer comienza a ser preparada para ocupar un lugar en la comunidad, siempre de acuerdo con su linaje. En cuanto al desarrollo sexual masculino, su formación sexual se relaciona con su cambio de voz, momento en el que se le entrega el poporo o Damburro y también empieza este a ser preparado para ocupar un lugar en la comunidad. Por lo tanto, podrían eventualmente tener relaciones sexuales antes de los 14 años.

Así las cosas y como puede verse, la fundamentación de los derechos humanos del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta no puede encontrarse en la teoría eurocéntrica iusnaturalista, tradición que fundamenta la naturaleza de los derechos humanos en la dignidad humana como el valor más importante. Este concepto, en sociedades multiculturales, varía de una sociedad a otra por las tradiciones, valores y culturas (Herrero, 2014). Por lo anterior, también es posible afirmar –como se señaló al principio de este artículo– que esta teoría es una creación del modelo de sociedad occidental, considerada como la sociedad dominante.

⁵ Ley por la cual se dictan medidas de asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado, como se ha indicado con anterioridad.

3. Del fundamento iuspositivista, el pluralismo jurídico e interculturalidad

El iuspositivismo discute sobre la situación de la validez de una norma conferencia a su existencia. Ridall, siguiendo a Austin, describe la esencia del iuspositivismo bajo la idea que una Ley es válida si esta existe, con independencia de contenido moral (2000).

En su consideración filosófica, el positivismo se presenta como racionalista bajo la influencia sistemática de la ciencia y obedece, además, a estructuras lógicas, tal como primeramente lo anotó Hans Kelsen en la teoría pura del derecho. Al respecto, Henkel (2014) hace referencia al positivismo racionalista desde:

Los elementos productores del derecho en ellos conceptos, de los cuales son derivables, en deducción lógica, las proposiciones jurídicas, y de estas a su vez, las decisiones concretas de casos. De esta manera, el derecho aparece como una estructura de productos conceptuales que se obtiene constructivamente según el método de la lógica racional y que encuentran su expresión en el orden jurídico de normas como *ratio scripta* (Henkel, 2014, p. 485).

Con respecto a los derechos humanos, el paradigma iuspositivista surgió a partir del siglo XIX con la concepción antropocéntrica, que ubica al hombre y a toda su actividad como ejes centrales de reflexión. Este enfoque está fundado en el método inductivo (o de la observación) y se desplegó a través del desarrollo de las ciencias naturales y sociales, las cuales, por su parte analizaron el conglomerado social bajo una misma lógica de análisis, propio de las ciencias exactas y comprendiendo a la sociedad como un cuerpo vivo. Comprendieron, por su parte, al derecho bajo la perspectiva del derecho positivo. Según este enfoque, solo es derecho lo que el legislador establezca como tal, de tal forma que el respeto a los derechos humanos se halla tanto en la supremacía del formalismo y de la norma jurídica como en la exactitud de los procedimientos y en la capacidad de sanción de la misma, es decir: en el reconocimiento jurídico de los derechos, lo que, en última instancia, permite superar el debate de la fundamentación (Courti, 2002, p. 12).^[A18]

En ese sentido, para el iuspositivismo el reconocimiento y, por tanto, la existencia de los derechos humanos, se encuentra sujeta a su consagración normativa. Por este motivo pueden cambiar en el tiempo, sufrir modificaciones, porque su existencia se encuentra determinada de acuerdo con la realidad histórica en la que aparecen. Así entonces, se considerarán derechos cuando estén incorporados en un ordenamiento jurídico, adquiriendo las características de obligatoriedad y coercibilidad. Así, para esta corriente filosófica sólo cabe hablar de derechos humanos con el surgimiento del Estado de derecho, ligado a la emergencia histórica del Estado-Nación.

En el positivismo jurídico del siglo XIX –legado de la revolución francesa–, se requiere para la consolidación del Estado-Nación que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho en el que el Estado es la única fuente. Un centralismo jurídico en el que el derecho estatal es donde se subsumen los demás órdenes normativos, tales como los de la iglesia, las familias, y en nuestro caso de estudio, el de los pueblos indígenas (Griffiths^[A19], 1986, citado en De Sousa, 2009).

La concepción iuspositivista fue implantada en América y ha coexistido con el iusnaturalismo desde el periodo colonial. Ambas han adecuado una construcción normativa de lo que ha de ser el Estado-Nación. Ha consolidado una concepción hegemónica de carácter neoliberal y patriarcal –como modelo neocolonialista

endémico y sistémico del capitalismo— que no ha permitido la emancipación de comunidades étnicas: pueblos existentes dentro del propio Estado que tienen otra identidad cultural, cuyas instituciones y derecho propio no han sido parte de la forma estatal (Aguirre, 2019).

La existencia de Estados multiculturales ha implicado el reconocimiento de pueblos que tienen actividades sociales, económicas, políticas o religiosas que son diametralmente opuestas a las concepciones de las sociedades mayoritarias, que, a su turno, implican otras formas de regulación jurídica, o sea, otras formas de administrar justicia conforme a su identidad cultural.

En relación con los pueblos indígenas, el cimiento de los derechos humanos, la razón principal en que se afianzan o se aseguran, no se halla en la supremacía del formalismo y de la norma jurídica y en la exactitud de los procedimientos y sanción de la misma. Es decir, no se basan en el reconocimiento jurídico de los derechos humanos que postula que la única fuente de derecho es la del Estado-Nación. Para muchos pueblos indígenas en Latinoamérica, la fuente del derecho tiene su origen en las diferentes formas de organización colectiva derivadas de la multiculturalidad. Estas se vinculan con sus identidades culturales existentes en dichos Estados, en donde han pre-existido (aún antes de la colonia) con sus propios usos, tradiciones, costumbres, prácticas sociales y espirituales, con diferentes concepciones de la dignidad humana; diferentes formas de administrar justicia que —en muchos de los casos— implican diferentes formas de regulación, con perspectivas diferentes y valores, a veces, discordantes con los de la sociedad mayoritaria.

La existencia de sociedades multiculturales diversas, con sus propias identidades culturales, implica la existencia de un pluralismo jurídico en el orden interno de un Estado, el cual no es el único presente con validez y ejercicio efectivo. Se trata, antes bien, de Estados en los que existen varios ordenamientos existentes al interior de la sociedad (Rodríguez, 2019), en los que puede haber diferentes tipos de sociedades, por lo que también puede haber diferentes formas de regulación, de procedimientos y de jurisdicciones (como, por ejemplo, la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena).

El pluralismo jurídico implica a su turno en los Estados multiculturales que los ordenamientos jurídicos, que regulan las diversas formas de culturas (con perspectivas no pocas veces enfrentadas), regulen los derechos humanos con concepciones discordantes, de acuerdo a las prácticas sociales y espirituales que difieran a las de la sociedad mayoritaria. Así sucede en las constituciones del Ecuador y Bolivia, que, en los artículos 1 y 170 y los artículos 1 y 178 respectivamente, introdujeron expresamente la figura del pluralismo jurídico. Se estableció de esta manera en forma explícita el ejercicio de funciones jurisdiccionales de pueblos indígenas, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio dentro de su ámbito territorial, haciendo que el Estado garantice que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas de la sociedad en general.

Por su parte, la Constitución colombiana, en su artículo 1º, establece como principio que Colombia es un Estado Social de Derecho organizado en forma de República unitaria, descentralizada con autonomía en sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana. A su turno, el artículo 329 preceptúa, en cuanto a la organización territorial de la Nación, que los territorios indígenas son entidades territoriales, al igual que los departamentos, los distritos y los municipios. En materia de justicia, el artículo 246 reconoce que «las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones

jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República» (Constitución Política, [A20][A21]1991).

En Colombia –si bien está pendiente la expedición de una Ley de coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y la Jurisdicción Especial Indígena– es muy probable que las normas cerradas y generales restringiesen la traducción intercultural. Por lo tanto, más adecuados resultan la determinación de estándares, como los fijados por las más de 100 sentencias de Corte Constitucional y, en menor número, por la Corte Interamericana de los Derechos Humanos. Dichos estándares le dan alcance y contenido a la declaración de los derechos de los pueblos indígenas, es decir, al Convenio 169 de 1989 adoptado por el Estado Colombiano mediante la Ley 21 de 1991. Adicionalmente, el desarrollo de cada uno de los artículos arriba mencionados –1, 329, 246 de la Constitución–, han dado origen a las iniciativas legislativas que, hoy por hoy, se están implementando y construyendo. Algunas de las principales entre dichas iniciativas son el Decreto 1953 de 2014⁶, el Decreto 2333 de 2014⁷, el Decreto 1811 de 2017⁸, la Ley 1381 de 2010⁹, la política pública de comunicación indígena, la construcción y concertación del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural –SISPI–, el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), los Planes Nacionales de Desarrollo, entre otros.

Ahora, el fundamento de los derechos humanos, en particular del pueblo indígena Wiwa, se halla en el derecho consuetudinario. Esto es, se encuentra en la ley Shembuta que está en el territorio, en la tierra, la madre, donde se encuentran las normas y códigos que ordenan el cuidado de los lugares sagrados y la cultura. Está en cada piedra, en cada animal, en cada montaña, en cada árbol, en cada quebrada, en cada río; en la naturaleza. Y es que cada lugar, cada cosa y animal tiene un sentido y significado propio, el cual se vincula en armonía a sus prácticas sociales, materiales y espirituales. El conjunto total da lugar a la regulación y, por lo tanto, en el derecho propio, a la ley de origen.

Al respecto, la organización indígena Gonawindua Tayrona, (2012) señala que se debe considerar que «la Sierra Nevada de Santa Marta tiene sus principios y fundamentos en Shé o Ley de Origen. Esto significa que todo lo que existe materialmente ha existido desde siempre en espíritu, al darse la materialización del mundo, todo quedó ordenado y con funciones claras» (MinInterior [A22], 2015, p. 22). Igualmente, esta organización establece que:

El orden del territorio y las formas de vida están escritos en los códigos de la naturaleza: en lagunas, en las piedras, en los cerros, en el canto de los pájaros y en el sonido de la brisa. Nuestros Mamanyina conocen y manejan espiritual y materialmente estos códigos los cuales contienen los lineamientos para educación o formación propia, para la organización y el mantenimiento del bienestar social, para el equilibrio del ambiente, la protección de la naturaleza y para la existencia física y espiritual (Ministerio del interior, 2015, p. 22).

⁶ Por el cual se crea un régimen especial para poner en funcionamiento los Territorios Indígenas de acuerdo con sus sistemas propios de administración hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política.

⁷ Por el cual se establecen los mecanismos para la protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ancestrales de los pueblos indígenas.

⁸ Por medio del cual se crean mecanismos especiales para el cumplimiento, desarrollo y seguimiento de los compromisos adquiridos del Gobierno Nacional con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)

⁹ Por la cual se desarrollan los artículos 7°, 8°, 10 y 70 de la Constitución Política, y los artículos 4°, 5° y 28 de la Ley 21 de 1991.

El pluralismo jurídico en estados multiculturales debe traer consigo estándares de interculturalidad. Estos han de ser consecuencia, en algunos casos complejos, de un proceso de articulación entre la justicia ordinaria con la justicia indígena, o sea, a través de la traducción intercultural. Dicha traducción ha de realizar una hermenéutica, también intercultural, derivada de encuentros y razonamientos dialógicos, polisémicos, diafónicos y diatópicos, habida cuenta de perspectivas enfrentadas y valores discordantes, en relación con las diferentes concepciones de la dignidad humana que se pueden encontrar en diversos casos entre la sociedad mayoritaria, de un lado y la concepción, de otro lado, de los más de cien pueblos indígenas existentes en los territorios colombianos.

Afirmamos líneas arriba (en el apartado del fundamento filosófico iusnaturalista) que en el Código Penal colombiano se incrimina el acto sexual y el acceso carnal con menor de 14 años, por considerarse abusivo su realización por parte del autor. Un autor que, como se ha dicho, se aprovecha de esa circunstancia temporal de la minoría de edad que tiene el o la menor para tener relaciones sexuales con estos. Unos menores de quienes, según se presume legalmente, tienen el consentimiento viciado, por no tener la edad suficiente para su formación sexual, protegiéndose con ello tanto su libertad sexual como su dignidad humana. Contrario a la justicia ordinaria de la sociedad mayoritaria colombiana, en muchos de los pueblos indígenas que habitan dentro del territorio, –como lo son los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, específicamente el pueblo indígena Wiwa– la sexualidad femenina o masculina podría empezar aun antes de los 14 años de edad, teniendo como punto de referencia la menarquía para el caso femenino, y, por su parte, el cambio de voz para el masculino. Ambos se consideran momentos en que se entiende el paso de la niñez a la adultez, pero, todo ello, unido a un proceso de preparación de aprendizaje con sabedores (como el mamo y la saga) acerca de la internalización de saberes de vida y del rol que habrán de desempeñar, de acuerdo al linaje al que pertenezca como futuras o futuros¹⁰ [A23] miembros de la comunidad con la entrega del poporo o damburro para los hombres; y de la mochila y del zuzo para las mujeres, con el fin de ejercitar la actividad del pensar bien mambiando (masticando) la hoja de coca en el caso de los hombres y tejiendo para las mujeres, quienes, al realizar esta labor, tejen simultáneamente el pensamiento:

El poporo y el tejido para los Wiwas, son una extensión del ser humano, de su pensamiento y de su reflejo interior y desde el momento en el que se reciben deben usar durante toda la vida, como una práctica de identidad cultural que recuerda como leer y escribir el conocimiento de la naturaleza, como estar en equilibrio con este y así poder conservar la tradición (MinInterior, 2015, p. 33)

Otro ejemplo es el cultivo de las plantaciones de coca sin permiso de la autoridad competente, considerado una actividad delictiva según el artículo 375 del Código Penal, por ser utilizada para la producción de cocaína. No obstante, todas las familias del pueblo indígena Wiwa cultivan en sus fincas la hoja de coca (también

¹⁰ En cuanto a las jóvenes una vez tienen su primera menstruación, la práctica social de este pueblo indígena indica que deben internarse por varios días en el lugar sagrado de reflexión denominado Ushui. Donde tejen su mochila y el pensamiento. Así mismo, se le enseña el significado de ser madre, esposa y mujer (Ministerio del interior, 2015). A los jóvenes se les habla sobre el trabajo con la tierra, su relación con las mujeres, la sexualidad, los hijos y la familia. Deben hacer trabajos de confieso y pago al iniciar un nuevo ciclo de vida y llevar una dieta sin sal. En este periodo el poporo representa espiritualmente al territorio, a los cerros y a las lagunas, anunciando que llega un hijo más. Ahora el joven tiene un nuevo rol social en donde podrán estar en las reuniones, dialogar y hablar con los mayores (Ministerio del interior, 2015, p.33)

llamada hoja de hayo) la cual es sembrada por los hombres y recogida por las mujeres.

La finalidad del cultivo no es la producción de cocaína, sino entre otros fines, la de ser utilizada con la ambira, la cal y la saliva para mambear o mascar. Con esta acción se realiza la práctica del pensar bien, con la utilización del poporo. Así, cuando un hombre joven siembra por primera vez la hoja de hayo, la cosecha debe ser para el mamo, él debe ir y llevarle las hojas de coca y las semillas. El Mamo las bautiza y les hace un trabajo especial para que los cultivos siempre estén limpios y protegidos de plagas. Desde sus pautas de creencia, los Wiwa hablan de que si el hombre no le lleva la primera cosecha al Mamo y se come las hojas, es como si se estuviera comiendo a su propia hija, siendo este un acto que se concibe como violación.

La otra muestra de una situación de traducción intercultural se relaciona con la praxis jurídica del pueblo indígena Wiwa, específicamente en el procedimiento de cómo se establece la verdad en los procesos de castigo y sanción propias. Al respecto, en entrevista el enlace David Gil, miembro de la comunidad Wiwa del Encanto, manifestó:

El YUIKUMA una vez conoce de la ocurrencia de un delito, habla con el mamo y con el consejo de autoridad, le informa a los KASHIMAMA para que procedan a la captura del presunto infractor, se le retiene sin decirle la razón, se le envía a la autoridad, y la autoridad recibe a la víctima para ser escuchada, luego se procede a escuchar al presunto infractor, el mamo le informa de la gravedad de la falta (...) y se da un careo, pero se va a saber la verdad con la confesión, el mamo hace una consulta espiritual y él sabe cuándo alguien miente, no se utilizan testigos; sino la consulta espiritual (...) luego de eso, si uno miente lo arrodillan sobre una piedra, eso para nosotros no es tortura, eso se hace hasta que diga la verdad, la autoridad determina la sanción según la ley natural (R. Gil, comunicación personal, 8 de agosto de 2018). [A24]

Los razonamientos dialógicos y diatópicos en el pluralismo jurídico son una interpretación de los derechos humanos existente en culturas que tienen valores discordantes y perspectivas encontradas, por ejemplo, en cuanto el valor de la dignidad humana. Esta hermenéutica, tratándose de varios sistemas jurídicos tiene como presupuestos en cuanto a lo dialógico: i) reconocer en ambas culturas la validez y existencia en de diferentes formas de regulación de acuerdo a sus identidades culturales; y ii) que la unidad de los derechos humanos no es un punto de partida, sino un proceso de permanente ajuste, reajustes, equilibrio y reequilibrio de los valores discordantes y las perspectivas enfrentadas (Uprimny y Parra, 2017). En cuanto a lo diatópico: i) el término hermenéutica debe entenderse en el sentido de captar significado, de traducción intercultural en cuanto al sentido y significado que tienen las prácticas sociales por quienes las practican en un diálogo transcultural; ii) pero básicamente la relectura de esas prácticas sociales, deben verse desde los fundamentos de una cultura a los de otra, y viceversa, de un proceso recíproco de traducción de saberes, valores, creencias, concepciones poniendo un pie en una cultura y la otra; iii) la relatividad, la incompletitud y las diversidades culturales son supuestos complementarios que sustentan la hermenéutica diatópica en el sentido de que el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas»,entendiendo ante todo por este carácter relativo «diversidad e incompletitud» (De Sousa, 1998).

En otras palabras, en un diálogo intercultural en el marco de una ética comunicativa, cada cultura debe ser consciente de la incompletitud de su cultura mirada desde la óptica de la otra cultura para practicar la tolerancia y el respeto a la diversidad cultural.

La Corte Constitucional, en varias acciones públicas de amparo o tutela en favor de los derechos de los pueblos indígenas en casos de razonamientos dialógicos y diatópicos, ha maximizado el derecho a la identidad cultural o de la autonomía de una comunidad indígena, también sobre derechos constitucionales fundamentales. Para ello, sentó como subregla o estándar fundamental en la sentencia C-139 de 1996 que no todas las normas sobre derechos humanos y derechos fundamentales son «parámetros de restricción» de la jurisdicción indígena y que solamente limitan su ámbito de aplicación material aquellas que reflejan consensos interculturales amplios. Al respecto, dijo el Alto tribunal: «para que una limitación a dicha diversidad esté justificada constitucionalmente, es necesario que se funde en un principio constitucional de un valor superior al de la diversidad étnica y cultural. De lo contrario, se restaría toda eficacia al pluralismo que inspira el texto de la Carta» (Corte Constitucional, 1996).

En esa misma línea, en la sentencia T-349 de 1996, el Tribunal Constitucional en una lógica material estableció como estándar los límites de la jurisdicción indígena, señalando que solo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre. Por este motivo, p según la Corte, lo intolerable sería solamente la legalidad de las penas, el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura. Y es que solo frente a tales valores «puede predicarse la existencia de un verdadero consenso intercultural», por cuanto son inderogables e intangibles, aún en estados de excepción y en situaciones de conflictos armados. También la limitación se extiende a las autoridades indígenas en en el ejercicio desus funciones en su ámbito territorial, de conformidad a sus usos y costumbres, «siempre y cuando estos no contraríen a la Constitución y la Ley, en especial el debido proceso y el derecho de defensa». Para el ejercicio de la autoridad indígena se debe tener como criterios que, el respeto por la autonomía del pueblo indígena «debe ser mayor cuando el asunto involucra [A25]solo a miembros de una comunidad, que cuando involucra dos culturas diferentes, caso en el cual deben armonizarse principios esenciales de cada una de las culturas en tensión» (Corte Constitucional, 2009). Para ello habrá de tenerse en cuenta lo indicado para solucionar conflictos entre las dos jurisdicciones según el caso concreto.

En los casos reseñados *ut supra* encontramos que la protección del bien jurídico de la dignidad y la formación sexual de los menores de 14 años, constituye para la justicia ordinaria de la sociedad mayoritaria el delito de abuso sexual; mientras que para comunidades indígenas, como la Wiwa, se protege la dignidad humana en punto de formación sexual en la menarquía que constituye la adultez para las mujeres y el cambio de voz para los hombres. Se entiende que en este caso habrá de prevalecer la autonomía del pueblo indígena, que involucra a los miembros de la comunidad, de acuerdo a sus usos costumbre y tradiciones.

En lo atinente a la hoja de hayo (hoja de coca cultivada en todas las fincas del pueblo indígena Wiwa) hecho que, como se ha comentado, sería delictivo para la justicia ordinaria, también tiene un tratamiento particular. La Corte Constitucional, en relación con la norma del Código Penal que incrimina la conducta, hace valer en este caso la despenalización de la posesión de la hoja de coca por parte de comunidades indígenas, incluso más allá de los límites territoriales donde se asientan las comunidades, reconociendo el pluralismo jurídico en relación con la identidad cultural señalando:

El uso, consumo y cultivo de la hoja de coca en las comunidades indígenas hace parte de sus costumbres ancestrales, es decir, es una práctica protegida por los derechos a la identidad cultural y a la autonomía de los pueblos indígenas y, por tanto, amparada

por el principio de respeto y protección de la diversidad étnica y cultural (Corte Constitucional, 2011).

La hoja de coca es un elemento fundamental desde el punto de vista cultural, religioso, medicinal, alimenticio (entre otros) para varias comunidades indígenas del país. Por esta razón, varios instrumentos normativos y la jurisprudencia constitucional han reconocido que los usos ancestrales de esta planta se encuentran amparados por nuestra Carta, en particular, por el derecho a la identidad cultural y autonomía de dichas comunidades (Corte Constitucional, [A26]2011).

En lo tocante al caso del procedimiento persecución penal en cuanto a captura, proceso, y condena de integrantes de la comunidad indígena Wiwa a quien se denuncia ha cometido un delito, cabe también mencionar lo siguiente. Como se podrá apreciar por lo comentado, la praxis jurídica del procedimiento del pueblo concernido es totalmente discordante con los valores y estándares nacionales e internacionales occidentales de los principios jurídicos del debido proceso, el derecho de defensa, la prohibición de la tortura y de la legalidad de las penas y, por tanto, –se itera– de la concepción occidental de la dignidad humana. Sería un procedimiento asimismo contrario a los principios procesales de la celeridad, el principio de oralidad, la concentración, la inmediatez y la finalidad de la práctica el mencionado castigo de la arrodillada en la piedra, el cual tiene conexidad con la práctica del pago y la confesión, que buscan, por su parte, que con la verdad el autor del delito cometido termine con un ciclo de vida para empezar otro.

El territorio está directamente relacionado con la Ley de Origen, puesto que no está escrita en palabras o textos, sino que permanece desde el origen directamente plasmada o codificada en el Territorio Ancestral.

El cumplimiento de esas leyes y funciones naturales garantiza la vida, y esta se hace posible cuando todos los elementos que componen el cosmos cumplen su función: así, cuando llueve, se refresca la tierra, la cual hace germinar las semillas, esas semillas producen plantas, plantas que nos dan los alimentos y, por su parte, ese alimento permite que las personas podamos hacer los pagos. Pagos, que, como se ha dicho, son las ofrendas espirituales que hacemos los indígenas de la Sierra Nevada a la madre tierra por todos los beneficios que nos ofrece. Con ello se mantiene el equilibrio y el orden que nos fue dejado por los padres y madres.

Así, la concepción de territorio para los indígenas de la Sierra va más allá de un simple concepto o una porción de tierras. El territorio es vida, es pensamiento, es conocimiento, es el lugar donde pervive y se desenvuelve la cultura, nuestro ámbito tradicional con todas las actividades espirituales, sociales, económicas y políticas. En el territorio están las normas, la Ley de Origen que es la que permite la armonía entre el bien y el mal, la tierra y el cielo, la luz y la oscuridad, lo espiritual y lo terrenal. El manejo del territorio se basa en un claro sistema de ordenamiento territorial con jurisdicciones y normas de manejo del medio ambiente, el gobierno interno, las comunidades y la producción. Este manejo se realiza a través de los sitios y espacios sagrados en su espacio natural en conexión y equilibrio con los principios espirituales de la Ley de Origen en los sitios sagrados.

Lo anterior nos permite concluir que, cuando se trata de comunidades indígenas, la fundamentación de sus derechos humanos debe basarse en sus propias leyes y prácticas consuetudinarias, lo cual conlleva el respeto y garantía efectiva de sus expresiones culturales, tradicionales y, por supuesto, de su identidad cultural. El derecho consuetudinario de los indígenas define la relación de la comunidad con

importantes aspectos de sus vidas, como su cultura, la tierra, su espiritualidad, la naturaleza, etc.

Contrario a la fundamentación iuspositivista que plantea un monoculturismo – el derecho escrito–, el respeto por los derechos de los pueblos indígenas plantea el pluriculturalismo, basado en el derecho consuetudinario, que permite la coexistencia de dos o más sistemas normativos al interior de un mismo Estado o sociedad. Esto permite a los pueblos étnicos existentes –que poseen variadas formas de organización social, distintas culturas, lenguas y usos– resolver sus conflictos de conformidad con sus costumbres y tradiciones propias. Esto es, todo ello conlleva a que «las normas estatales y las no formales convivan en armonía las formas de intersubjetividad y control social propias de humanos históricamente diferenciados del conglomerado estatal, como lo son por antonomasia las poblaciones indígenas» (Colmenares, 2006, p. 20).

4. Conclusión

La fundamentación iusfilosófica de los derechos humanos sigue siendo aún hoy en día un problema relevante, ya que ha sido abordada exclusivamente desde paradigmas del iusnaturalismo racionalista y del iuspositivismo de carácter racionalistas y normativista. Ambos sostienen que la dignidad humana es el valor más importante, o que lo es la norma jurídica, para darle el reconocimiento y validez a aquellos derechos fundamentales considerados como consustanciales a la persona humana.

Las fundamentaciones iusfilosóficas iusnaturalista e iuspositivista de los derechos humanos invisibilizan así otras concepciones de la dignidad humana derivadas de la multiculturalidad. Esto puede impedir el pleno ejercicio de los derechos humanos de pueblos indígenas. Estos, por un largo periodo de tiempo, han sido víctimas de exclusión y discriminación. Se han invalidado sus valores, usos, costumbres y tradiciones propias, esas que los diferencian de la población en general y que son un presupuesto necesario para garantizar su derecho a la identidad cultural.

La fundamentación iusfilosófica de los derechos humanos para las sociedades mayoritarias de América y Europa, en general, descansa en concepciones que han permanecido hegemónicas. Estas tratan sobre un modelo único de cultura, desconociendo la cosmovisión ancestral de las comunidades indígenas, la cual se encuentra anclada a su territorio, sus propias formas de autogobierno y a su diversidad cultural.

Tanto el reconocimiento como la concepción, la base, la raíz de los derechos humanos, en Estados multiculturales, debe ser el resultado de un diálogo intercultural. Un diálogo en el que dos o más culturas, parten de la incompletitud de su cultura, la cual solo puede verse desde la otra u otras culturas. Este es un ejercicio en el que se realiza un ajuste y equilibrio de los valores que se descubren discordantes y las perspectivas encontradas. Como resultado del mismo, se da validez a las distintas concepciones de dignidad humana que, para el caso de los pueblos indígenas, se relaciona con el buen vivir, el vivir bien, con su territorio, su forma de organización colectiva, su propias formas de desarrollo y sus prácticas sociales y culturales.

Asimismo, se debe reconocer en ese diálogo intercultural que, dentro del territorio del Estado, existe un derecho alternativo, unas reglas de comportamiento, un ordenamiento jurídico. Este, aunque no emana del Estado, tiene validez total, pues también procura el orden y la regulación de un grupo de individuos que conforman la

sociedad, si bien sus formas de regulación jurídica y de administración de justicia se hacen conforme a su identidad cultural.

En ese sentido, estas fundamentaciones deben ser revisadas y puestas en contexto cuando se trata de comunidades diferenciadas, con el fin de darle validez a sus prácticas y tradicionales culturales.

Bibliografía

- Agredo, G. (2006). *El territorio y su significado para los pueblos indígenas*. Revista Luna Azul. 23 (1 de 5), 28-31.
<https://revistasoj.s.ualdas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1059>
- Bobbio, N. (2016). *Teoría general del Derecho*. Temis.
- Angarita, P. (2003). Derechos humanos: principales debates actuales. En J. Balbín y O. Arango (Ed.), *Globalización de los derechos... Repensando la condición humana: debates en derechos humanos* (41-54). Clacso.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ipc/20190805042107/globalizacion_derechos.pdf
- Barco Vargas, V. (1998). *Política del Gobierno Nacional para la protección y desarrollo de los indígenas y la conservación ecológica de la cuenca amazónica*. Presidencia de la República de Colombia.
- Bernal, C. y García Villegas, M. (Trad.). (1998). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Boaventura de Sousa Santos. Ediciones Uniandes.
https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/DE%20LA%20MANO%20DE%20ALICIA_Boaventura%20de%20Sousa.pdf
- Carrillo, Y. (2008). *Temas y problemas de filosofía del derecho*. Editorial Doctrina y Ley.
- Centro de Estudios Constitucionales (2012). *Pluralismos: 11 tesis*. Universidad Católica Boliviana San Pablo.
- Colmenares, R. (2006). El Derecho Consuetudinario Indígena en Centro y Sur América: El caso Venezuela. *Frónesis*, 13(3), 56-99.
http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S13156268200600030004&lng=es&tlng=es
- Corte Constitucional (2009). Sala Tercera de Revisión de Tutelas. Sentencia T-903-09. Expediente T-2.352.993, M. P. Luis Ernesto Vargas Silva; 4 de diciembre de 2009. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/T-903-09.htm>
- Corte Constitucional (1996). Sala Cuarta de Revisión de Tutelas. Sentencia T-496-96. Expediente T-100537, M. P. Carlos Gaviria Díaz; 26 de septiembre de 1996. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-496-96.htm>
- Corte Constitucional (1996). Sentencia C-139-96. Expediente No. D-1080, M. P. Carlos Gaviria Díaz; 9 de abril de 1996.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/C-139-96.htm>
- Corte Constitucional. Sentencia C-882-11. Expedientes No. D-8387 y D-8395, M. P. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub; 23 de noviembre de 2011.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/C-882-11.htm>
- Decreto Ley No. 4633 de 2011. Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los Pueblos y Comunidades indígenas. 9 de diciembre de 2011.
https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentos_biblioteca/DECRETO%204633%20INDIGENAS_1.pdf
- Egaña, B. (2014). *¿Los derechos humanos son universales o una creación puramente occidental*. [Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas]. Dspase.
<https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/910/TFG00088>

- [6.pdf?sequence=1#:~:text=Es%20decir%20los%20derechos%20humanos,otras%2C%20de%20ver%20el%20mundo.](#)
- Magaña, R. (2016). *Entre iusnaturalismo y positivismo: John Finnis*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. E-Prints Complutense. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/39597/1/T37601.pdf>
- Gutiérrez, G. (2003). Una mirada desde el contexto latinoamericano. En J. Balbín y O. Arango (Ed.), *Globalización de los derechos... Repensando la condición humana: debates en derechos humanos* (pp. 15-39). Clacso. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ipc/20190805042107/globalizacion_derechos.pdf
- Griffiths, J. (1986). ¿Qué es el pluralismo jurídico?. *Revista de Pluralismo Jurídico y Derecho*. 18(24), 1-55. <http://dx.doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>
- Henkel (2014). *Introducción a la filosofía del derecho*. Editorial B de F.
- Hall, S. (2017). La cuestión multicultural. En R. Uprimny, I. Uprimny y O. Parra (Eds.), *Derechos humanos y derecho internacional humanitario* (p. 54). Consejo Superior de la Judicatura. <https://escuelajudicial.ramajudicial.gov.co/sites/default/files/biblioteca/m7-11.pdf>^[A27]
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós.
- Martin, E. (2009). *Notas sobre el derecho en el iusnaturalismo*. Ediciones Universidad Católica de Argentina.
- Massini, C. (2005). *Filosofía del derecho*. Tomo II. Lexis Nexis Abeledo-Perrot.
- Meneses, M., Arriscado Nunes, J., Lema Añón, C., Aguiló Bonet, A. y Lino Gomes, N. (Ed.). (2018). *Colección Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño. Boaventura de Sousa Santos. Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Clacso. Fundación Rosa Luxemburgo.
- Ministerio del Interior y Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona. (2015). Diagnóstico y líneas de acción para las comunidades Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta (Departamentos Cesar, Magdalena y Guajira) en el marco del cumplimiento del Auto 004 de 2009. https://www.mininterior.gov.co/wp-content/uploads/2022/08/pueblo_wiwa_-_diagnostico_comunitario_0.pdf
- Murillo Medina, E. R. (2016). *El cuidado de la vida a través del ritual del pago con canto y danza, de los indígenas Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. [Monografía, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. <https://repository.udistrital.edu.co/bitstream/handle/11349/15688/MurilloMedinaEpiaraRiquey2018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ridall, G. (2000). *Teoría del derecho*. Editorial Gedisa.
- Robles, G. (2015). *Teoría comunicacional del derecho*. Tomo I. Thomson Reuters
- Rodríguez, Y. (2016). *Un estudio de enfoques y conceptos de cultura y su relación con la noción de identidad*. 7(4), 195-206.
- Papachini, A. (2012). *Filosofía y derechos humanos*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Svampa, M., Stefanoni Rubio, P. y Fornillo Bruno, M. (2010). *Debatir Bolivia: Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Taurus. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/190735>
- Uprimny, R., Uprimny, I., & Parra, O. (Eds.). (2017). *Derechos humanos y derecho internacional humanitario*. Consejo Superior de la Judicatura. <https://escuelajudicial.ramajudicial.gov.co/sites/default/files/biblioteca/m7-11.pdf>^[A28]
- Torrado, J. (2013). El fundamento de los derechos humanos. *Argumenta Journal Law*. 16(16), 223-246. <http://dx.doi.org/10.35356/argumenta.v16i16.221>

Vega Luquez, R. A. (2019). *El capítulo étnico del Acuerdo de Paz de La Habana: la historia del tercer actor de la negociación*. [Tesis Maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/45121>