

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Derecho**

Maestría en Derecho y Sociedad

Mención en Derecho, Identidades y Acción Colectiva

## **Intervenciones ciudadanas en la Corte Constitucional de Colombia**

### **Reflexiones desde los paradigmas epistemológicos emergentes**

Santiago Javier Escandón Delgado

Tutora: Claudia Storini

Quito, 2026





## Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Santiago Javier Escandón Delgado, autor del trabajo intitulado “Intervenciones ciudadanas en la Corte Constitucional de Colombia: Reflexiones desde los paradigmas epistemológicos emergentes”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Derecho y Sociedad, mención en Derecho, Identidades y Acción Colectiva en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 24 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

17 de marzo de 2026



Firma:



## Resumen

El presente trabajo investiga las intervenciones ciudadanas ante la Corte Constitucional de Colombia desde los paradigmas epistemológicos emergentes, particularmente la interculturalidad crítica y las epistemologías del Sur. La tesis, a partir del estudio de la Sentencia SU-545 de 2023, examina las tensiones entre el ideal normativo de la democracia deliberativa y las condiciones estructurales de desigualdad, exclusión epistémica y colonialidad del poder que caracterizan al contexto colombiano.

En el primer capítulo se desarrolla un marco teórico que problematiza la democracia deliberativa desde las asimetrías estructurales, los filtros tecnocráticos del lenguaje jurídico y la exclusión de saberes comunitarios, y luego plantea la interculturalidad crítica como alternativa transformadora en sus dimensiones política, jurídica, epistémica y educativa. El capítulo dos hace un análisis profundo de la Sentencia SU-545 de 2023, así como las intervenciones de cuatro actores clave: la Red de Derechos Humanos del Putumayo, el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR), el Resguardo Indígena Nasa Kiwnas Çxhab de Alto Lorenzo y la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.

La investigación finaliza señalando que, si bien las intervenciones ciudadanas alcanzaron importantes victorias jurídicas, como el reconocimiento de la fuerza vinculante de los acuerdos colectivos de sustitución, la suspensión de las erradicaciones forzadas y la prohibición de la estigmatización pública de las comunidades, subsisten profundos límites estructurales. Sin embargo, la sentencia contiene remanentes de posibilidad de una justicia constitucional intercultural, evidenciadas en el reconocimiento implícito de la racionalidad deliberativa comunitaria, la desactivación de mecanismos coloniales de estigmatización y el requerimiento de articulación interinstitucional como base para un diálogo entre lógicas estatales heterogéneas.

Palabras clave: democracia deliberativa, interculturalidad crítica, epistemologías del sur, justicia constitucional, comunidades indígenas, comunidades campesinas, sentencia SU-545 de 2023, colonialidad del saber, participación ciudadana, Colombia



A Sari, Chavita y Janneth, les dedico este trabajo con profundo agradecimiento, porque su amor incondicional es siempre la base sobre la que se construye cada proyecto. Su presencia me da la certeza y la fuerza para perseguir un propósito claro, que mis acciones trasciendan y dejen una huella que refleje y honre todo lo que ustedes han sembrado en mí.



## Agradecimientos

En primera instancia, agradezco a mi familia por su constante soporte durante mi formación humana y profesional. Ustedes han sido y, continúan siendo, un ejemplo de superación, humildad y perseverancia.

Agradezco a la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; a cada uno de sus docentes, directivos y personal administrativo; por convertirse en mi segunda casa de estudio y donde he encontrado un nuevo aliento para materializar un ideal de vida: la transformación social.

Un agradecimiento especial a la Universidad Mariana de San Juan de Pasto, por permitirme alcanzar una cualificación que contribuya a la excelencia académica y la sensibilización social con propósito.

Por último, extiendo un profundo agradecimiento a cada uno de los actores e instituciones que han participado de este estudio. En especial, al Gobernador del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab de Alto Lorenzo, Eduvan Coicue; quien ha transmitido su mensaje y su lucha mediante un diálogo ameno y enriquecedor.



## Tabla de contenidos

Abreviaturas y siglas .....	13
Glosario .....	15
Introducción.....	17
Capítulo primero: Participación comunitaria, democracia deliberativa e interculturalidad crítica .....	21
1. Democracia deliberativa: promesas y dilemas en contextos desiguales .....	21
2. Asimetrías estructurales y brechas de participación.....	25
3. Filtros tecnocráticos y acceso a la justicia.....	29
4. La exclusión de los saberes comunitarios .....	40
4.1. Universalismo epistémico y colonialidad del saber en América Latina.....	40
4.2. Marginalización de saberes ancestrales en la deliberación democrática.....	44
4.3. Hacia modelos interculturales y pluriepistémicos .....	48
5. La interculturalidad crítica como alternativa transformadora .....	51
5.1. Fundamentos de una interculturalidad crítica .....	52
5.2. Dimensión política: interculturalidad crítica y transformación democrática .....	54
5.3. Dimensión jurídica: pluralismo jurídico e interculturalidad en la justicia .....	56
5.4. Dimensión epistémica: descolonización del saber y ecología de conocimientos....	59
5.5. Dimensión educativa: pedagogías interculturales y decoloniales .....	61
Capítulo segundo: Participación comunitaria y justiciabilidad de derechos étnicos en el marco de la Sentencia SU-545 de 2023 .....	65
1. Antecedentes y voces en el proceso .....	68
1.1. Fundamentos fácticos, constitucionales y decisión del caso .....	68
1.2. Intervenciones ciudadanas comunitarias e institucionales .....	75
1.2.1. Red de DDHH del Putumayo, Piamonte Cauca y Cofanía Jardines de Sucumbíos Ipiiales Nariño .....	76
1.2.2. Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo – CAJAR y miembros de asociaciones campesinas.....	82
1.2.3. Resguardo Nasa Kwinas Cxhab – Alto Lorenzo .....	87
1.2.4. Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.....	90
2. Deliberación vs. realidad: los límites expuestos en el caso SU-545 de 2023.....	95

2.1. El espejismo de la igualdad deliberativa: asimetrías estructurales como condición de posibilidad del fallo .....	95
2.2. La traducción violenta: filtros tecnocráticos y epistemicidio en el proceso judicial	97
2.3. La quiebra del tiempo común: la lógica estatal vs. los tiempos comunitarios .....	98
2.4. Interculturalidad funcional versus colonialidad del poder: el límite del reconocimiento .....	99
2.5. La paradoja de la participación: la judicialización como síntoma de la exclusión deliberativa .....	101
3. Posibilidades de una justicia constitucional intercultural.....	102
3.1. Fundamentos teóricos de una justicia constitucional intercultural. De la tolerancia al diálogo transformador.....	103
3.2. El caso SU-545 como posibilidad transformadora. Análisis de las aperturas interculturales en la sentencia.....	106
3.3. Elementos constitutivos de una justicia constitucional intercultural en construcción.....	109
3.4. Desafíos estructurales y límites de la posibilidad.....	111
Conclusiones.....	115
Bibliografía.....	123
Anexos.....	129

## Abreviaturas y siglas

AFP: Acuerdo Final de Paz (2016)

ANZORC: Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina

ART: Agencia de Renovación del Territorio

ASCAMCAT: Asociación Campesina del Catatumbo

CAJAR: Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo

CCALP: Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos

CLPI: Consentimiento Libre, Previo e Informado

COCCAM: Coordinación Nacional de Cultivadores de Coca, Amapola y Marihuana

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CPE: Constitución Política del Estado (Bolivia)

DIH: Derecho Internacional Humanitario

EIB: Educación Intercultural Bilingüe

FARC-EP: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo

OEA: Organización de los Estados Americanos

OIT: Organización Internacional del Trabajo

ONG: Organización No Gubernamental

ONU: Organización de las Naciones Unidas

PISDA: Planes Integrales Comunitarios de Sustitución y Desarrollo Alternativo

PNIS: Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos

SU: Sentencia de Unificación

THOA: Taller de Historia Oral Andina (Bolivia)

UNP: Unidad Nacional de Protección

ZVTN: Zona Veredal Transitoria de Normalización



## Glosario

**Colonialidad del poder:** Patrón de poder global iniciado con la colonización de América que organiza la clasificación social sobre la base de la idea de “raza”, creando jerarquías que subordinan a los pueblos no europeos y sus conocimientos, y que persiste aún después del fin del colonialismo formal.

**Colonialidad del saber:** Dimensión de la colonialidad que tiene que ver con la represión y subalternización de otras formas de producción de conocimiento no occidentales, imponiendo la epistemología eurocéntrica como el único marco válido para la verdad y la racionalidad.

**Democracia deliberativa:** Modelo democrático que entiende la legitimidad política como resultado de un debate público argumentado entre ciudadanos libres e iguales, que intercambian razones para lograr acuerdos racionalmente motivados sobre asuntos de interés común.

**Ecología de los saberes:** Propuesta epistemológica que defiende la necesidad de establecer diálogos horizontales entre los conocimientos científicos, tradicionales, populares y comunitarios, sin jerarquías predeterminadas, como condición para la justicia cognitiva y social.

**Epistemicidio:** Destrucción metódica de conocimientos no occidentales, por parte de la ciencia moderna y el derecho estatal, que deslegitima y elimina formas alternativas de saber y de relación con el mundo.

**Epistemologías del Sur:** Conjunto de intervenciones epistemológicas que reconocen la producción de conocimientos desde las experiencias de resistencia de los pueblos del Sur global, cuestionando la pretensión de universalidad de la ciencia occidental y reivindicando la pluralidad epistémica.

**Injusticia epistémica:** Forma de exclusión que afecta a algunos grupos en su posibilidad de producir conocimiento y en su capacidad de ser reconocidos. Incluye la injusticia testimonial (prejuicios que restan credibilidad a la palabra de ciertos sujetos) y la injusticia hermenéutica (falta de recursos interpretativos para hacer sentido de experiencias sociales significativas).

**Crítica intercultural:** Proyecto político epistémico y ético que, a diferencia del multiculturalismo funcional, no solo reconoce la diversidad cultural, sino que busca transformar las estructuras de poder, las jerarquías raciales y las relaciones de saber

heredadas de la colonialidad, promoviendo diálogos horizontales y simétricos entre culturas.

**Interculturalidad funcional:** Enfoque que reconoce la diversidad cultural y la tolera sin cuestionar las estructuras de poder establecidas, integrando a los grupos subalternos al orden existente sin modificar las jerarquías que los subordina.

**Pluralismo jurídico:** Reconocimiento de la coexistencia de múltiples sistemas normativos dentro de un mismo espacio geopolítico, incluyendo el derecho estatal y los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades campesinas, en relaciones que pueden ser de subordinación, coordinación o conflicto.

**Principio de distinción:** Establecido como parte de los principios del Derecho Internacional Humanitario, mediante el cual existe manifestación expresa de generar una diferenciación clara entre población civil y combatientes, en el marco de un conflicto. En el mismo sentido, entre los bienes de naturaleza civil y los objetivos militares.

**Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos (PNIS):** Política pública que surge del punto 4 del Acuerdo Final de Paz (2016) y que tiene como objetivo fomentar la sustitución voluntaria de los cultivos ilícitos a través de la implementación de proyectos productivos, asistencia técnica y apoyo a las familias campesinas que se dedican a estos cultivos.

**Sumak Kawsay/Buen Vivir:** Principio ético y político de origen andino (kichwa) que plantea un modelo de vida en armonía con la naturaleza y la colectividad, en contraposición con el ideal occidental de desarrollo ilimitado.

**Traducción intercultural:** Es un proceso de mediación entre diferentes sistemas de significado, lenguajes y cosmovisiones, que no se reduce a la traducción lingüística, sino que implica la búsqueda de equivalencias y puentes entre marcos epistémicos distintos, reconociendo las asimetrías de poder que los atraviesan.

## Introducción

Con la Constitución Política de Colombia de 1991, se dio un paso trascendental en la historia del constitucionalismo latinoamericano, al consagrar un modelo de Estado social y democrático de derecho que reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación, establece mecanismos de participación ciudadana y le otorga a la Corte Constitucional la función de guardiana de la integridad y supremacía de la Carta. Dentro de este contexto, las acciones ciudadanas ante el tribunal constitucional se convierten en un escenario especial para que las personas, las comunidades y las organizaciones puedan influir en la interpretación y el uso de los derechos fundamentales, sobre todo cuando se trata de grupos históricamente excluidos y discriminados. No obstante, la simple existencia de estos canales de participación no asegura, por sí sola, que la deliberación que en ellos se lleva a cabo se produzca en condiciones de simetría, reconocimiento y justicia epistémica.

La investigación parte de una constatación problemática, lo cual indica que en sociedades como la colombiana, atravesadas por profundas desigualdades estructurales, conflictos armados de larga duración, racismo persistente y una colonialidad del saber que jerarquiza los conocimientos legítimos, el ideal normativo de la democracia deliberativa, que supone ciudadanos libres e iguales intercambiando argumentos racionales en condiciones de simetría, presenta límites materiales y epistémicos difíciles de sortear. El lenguaje técnico-jurídico, los filtros tecnocráticos de la justicia constitucional, las asimetrías territoriales, educativas y económicas y la exclusión sistemática de los saberes comunitarios y ancestrales, conforman un escenario donde la participación ciudadana, lejos de materializar el ideal deliberativo, puede convertirse en un mecanismo que reproduce y legitima las exclusiones existentes.

Ante este diagnóstico, los paradigmas epistemológicos emergentes en América Latina, en especial la interculturalidad crítica y las epistemologías del Sur, proveen herramientas analíticas y normativas para repensar la relación entre participación, justicia y diversidad epistémica. La interculturalidad crítica, según la formulación de autoras como Catherine Walsh, no se limita a celebrar la diversidad cultural dentro del orden existente, sino que pone en duda las estructuras de poder, las jerarquías raciales y las relaciones de saber heredadas de la colonialidad, y plantea transformaciones profundas que permitan diálogos horizontales y simétricos entre culturas y epistemes. Las

epistemologías del Sur condenan el Epistemicidio y reclaman una ecología de saberes que reconozca la pluralidad de modos de conocer y relacionarse con el mundo.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las intervenciones ciudadanas ante la Corte Constitucional de Colombia desde esta perspectiva crítica, tomando como caso de estudio la Sentencia SU-545 de 2023. La Sala Plena de la Corte adoptó esta decisión al acumular cuatro acciones de tutela interpuestas por comunidades indígenas y campesinas de los departamentos de Putumayo, Nariño, Cauca y Norte de Santander, que denunciaron la realización de operativos de erradicación forzada de cultivos de uso ilícito en sus territorios, cuando ya habían celebrado acuerdos colectivos de sustitución voluntaria en el marco del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos (PNIS), derivado del punto 4 del Acuerdo Final de Paz de 2016.

La pregunta central que guía la presente investigación es la siguiente: ¿cómo las intervenciones ciudadanas en el proceso que condujo a la Sentencia SU-545 de 2023 expresan las tensiones entre el ideal de la democracia deliberativa y las condiciones estructurales de desigualdad, exclusión epistémica y colonialidad del poder en Colombia, y qué posibilidades y límites revelan para la construcción de una justicia constitucional intercultural?

Para tratar de responder a esta pregunta se estructura la investigación en dos capítulos. En el primer capítulo se expone el marco teórico sobre el que se apoya el análisis. Se examinan críticamente las promesas y dilemas de la democracia deliberativa en contextos desiguales, las asimetrías estructurales y brechas de participación que inciden en las comunidades rurales y étnicas de Colombia, los filtros tecnocráticos del lenguaje jurídico y su impacto en el acceso a la justicia, así como la exclusión de los saberes comunitarios como manifestación de la colonialidad del saber en América Latina. Finalmente, se introduce a la interculturalidad crítica como una alternativa transformadora, detallando sus dimensiones política, jurídica, epistémica y educativa.

El segundo capítulo ahonda en el análisis del caso concreto. Presentados los antecedentes fácticos y jurídicos de la Sentencia SU-545 de 2023, se analizan detalladamente las intervenciones de cuatro actores fundamentales: la Red de Derechos Humanos del Putumayo, articulada con organizaciones de Piamonte (Cauca) y la Cofanía Jardines de Sucumbíos (Ipiales, Nariño); el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR) en representación de asociaciones campesinas; el Resguardo Indígena Nasa Kiwnas Çxhab de Alto Lorenzo (Putumayo); y la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. A partir de este análisis, se identifican los límites que el caso pone de manifiesto, el

espejismo de la igualdad deliberativa; la traducción violenta de saberes comunitarios a través de filtros tecnocráticos; la quiebra entre las temporalidades estatales y comunitarias; el contraste entre la interculturalidad funcional y la colonialidad del poder; y la paradoja de una participación que se judicializa como síntoma del fracaso deliberativo previo.

Por último, el capítulo indaga acerca de las posibilidades de una justicia constitucional intercultural a partir de los remanentes de posibilidad que se identifican en la sentencia, identificados en el reconocimiento de la fuerza obligatoria de los acuerdos colectivos comunitarios, la prohibición de la estigmatización como desactivación de un mecanismo colonial, la exigencia de articulación interinstitucional entre lógicas estatales heterogéneas, y la utilización del derecho a la paz y del bloque de constitucionalidad como puentes para una interpretación intercultural de la Constitución. Esos elementos, se argumenta, si bien no constituyen por sí mismos una transformación estructural, pueden ser vistos como semillas a partir de las cuales es posible cultivar una práctica judicial más abierta a la pluralidad epistémica y más sensible a las asimetrías de poder que atraviesan el campo jurídico.

La metodología se basa en el análisis documental de fuentes primarias (la sentencia SU-545 de 2023, autos y providencias afines, y textos de las intervenciones ciudadanas) y en el análisis crítico del discurso jurídico, y se complementa con una entrevista semiestructurada al gobernador del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab de Alto Lorenzo, cuyo testimonio permite aproximarse a la experiencia situada de la participación comunitaria en el proceso. El marco teórico se alimenta de autores fundamentales de la filosofía política, de la teoría crítica del derecho, de los estudios decoloniales y de la filosofía intercultural latinoamericana, a saber: Jürgen Habermas, Carlos Santiago Nino, Iris Marion Young, Nancy Fraser, Pierre Bourdieu, Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Raúl Fonet-Betancourt, Enrique Dussel, Silvia Rivera Cusicanqui y Miranda Fricker, entre otros.

Lo que hace pertinente esta investigación es su contribución al debate sobre la participación ciudadana en la justicia constitucional desde una perspectiva que integra las dimensiones epistémica, cultural y decolonial, por lo general ausentes en los análisis jurídicos tradicionales. En un país como Colombia, dividido entre la retórica del reconocimiento y la continuidad de prácticas excluyentes, comprender los límites y potencialidades de las intervenciones ciudadanas ante la Corte Constitucional se vuelve indispensable para avanzar hacia una democracia más inclusiva y una justicia más plural.

De igual forma, el análisis del caso SU-545 de 2023 permite extraer enseñanzas útiles para otros escenarios latinoamericanos en los que comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes debaten, en los juzgados, el significado de las políticas estatales que afectan sus territorios y sus modos de existencia.

La tesis no tiene como objetivo aportar respuestas definitivas ni recetas que puedan aplicarse mecánicamente. Su propósito es más modesto, pero no menos necesario, poner en problema las certidumbres del discurso deliberativo y del multiculturalismo liberal, poner en la superficie las violencias epistémicas que se esconden en los lenguajes técnicos y los procedimientos formales, y señalar, desde el análisis concreto de un caso paradigmático, las tensiones no resueltas y las posibilidades latentes que habitan los intersticios del campo jurídico. En última instancia, se trata de aportar a la imaginación política y jurídica necesaria para construir sociedades donde la diversidad no se limite a ser tolerada, sino que sea activamente valorada como fuente de riqueza colectiva y condición de posibilidad para una convivencia verdaderamente democrática.

## Capítulo primero

### Participación comunitaria, democracia deliberativa e interculturalidad crítica

#### 1. Democracia deliberativa: promesas y dilemas en contextos desiguales

La democracia deliberativa se presenta como un ideal renovador de la democracia representativa, ya que otorga un papel central al debate público argumentado entre ciudadanos libres e iguales. En esta visión, la deliberación ordenada y racional busca generar consensos sobre los temas de interés general, bajo la lógica de acuerdos racionalmente motivados. Carlos Santiago Nino, uno de sus principales defensores latinoamericanos, sostiene que mediante la discusión pública “el intercambio de ideas y la necesidad de ofrecer justificaciones frente a los otros ayuda a satisfacer el requerimiento de atención imparcial a los intereses de todos los afectados”.<sup>1</sup> En otras palabras, al requerir que los participantes expongan sus razones y escuchen a los demás, la deliberación aumentaría el conocimiento colectivo y permitiría detectar sesgos propios, contribuyendo a decisiones más justas. Este proceso discursivo, según la teoría deliberativa, generaría una legitimidad objetiva superior, puesto que lejos de basarse solo en preferencias mayoritarias, las leyes y políticas se justificarían públicamente ante la sociedad argumentando razones que puedan compartirse libremente.

Tal como enfatiza Cuchumbé, para el caso colombiano la participación ciudadana deliberativa y el uso público de la razón son supuestos inevitables para construir una cultura política verdaderamente democrática y pluralista.<sup>2</sup> En efecto, varios autores latinoamericanos subrayan que la deliberación no solo haría más sólidas las decisiones, sino que también crearía lazos de confianza y empoderamiento entre los ciudadanos.<sup>3</sup> Según Garrido, Valderrama y Ríos la deliberación pública debe facilitar la integración sociopolítica de la comunidad, de modo que las instituciones incluyan a distintos sectores sociales y otorguen legitimidad a las decisiones políticas.<sup>4</sup> Estos planteamientos

---

<sup>1</sup> Carlos Santiago Nino, *La constitución de la democracia deliberativa* (Barcelona: Gedisa, 1997), 160–1.

<sup>2</sup> Nelson Jair Cuchumbé Holguín, “Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política”, *Estudios de Filosofía*, n.º 42 (2010): 89, doi:10.17533/udea.ef.11583.

<sup>3</sup> Luis Garrido, Luz-Marina Valderrama, y Javier Ríos, “Democracia deliberativa, instituciones y participación ciudadana en América Latina”, *Política. Revista de Ciencia Política* 54, n.º 2 (2016): 261, doi:10.5354/0719-5338.2016.44807.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 256.

coinciden en que la deliberación puede funcionar como un mecanismo emancipador, en tanto que, al articular diversas perspectivas en igualdad de condiciones, se afrontan mejor las demandas de justicia y equidad en sociedades complejas. Como resultado del proceso dialéctico, se logra proyectar una democracia más informada, participativa y legítima, en la que los ciudadanos se tratan recíprocamente y exponen una carga argumentativa razonable.

Sin embargo, otros autores señalan que la democracia deliberativa, tal como se teoriza, a menudo carece de fundamentación institucional práctica. Negri advierte que la teoría deliberativa, al no especificar de forma clara las instancias o arenas de debate político, termina siendo más un ideal regulativo que una guía de implementación realista.<sup>5</sup> Es decir, sin procedimientos e instituciones precisas que la concreten, la deliberación queda en una especie de modelo deseable pero difícil de llevar a la práctica de manera fiel. De forma análoga, Montero identifica un dilema que confronta el componente sustantivo y el procedimental que encierra toda concepción deliberativa. Por un lado, se afirma que los derechos políticos y sociales legítimos deben surgir del intercambio igualitario de argumentos; pero, por otro lado, ese mismo intercambio presupone condiciones previas (normas, marcos, cultura democrática) sin las cuales no puede cumplirse.<sup>6</sup>

Montero comenta que Carlos Nino trató de resolver esta tensión con su constructivismo epistemológico, pero concluye que la solución propuesta por el jurista equivale a una forma encubierta de populismo moral o elitismo epistemológico que no supera el dilema original. En efecto, no basta con invocar la necesidad de discurso igualitario si no se establecen reglas de juego claras: ¿dónde se produce el debate deliberativo? ¿en asambleas públicas, en medios de comunicación, en plataformas digitales, o en espacios comunitarios? La teoría aún debate esta indeterminación institucional y admite que puede tender, en la práctica, a reproducir canales tradicionales de poder.

En sociedades afectadas por desigualdades socioeconómicas profundas, falencias estructurales en los modelos democráticos y sesgos epistémicos, estas dificultades prácticas se agudizan por diversos factores. La premisa previa de convocar a la ciudadanía

---

<sup>5</sup> Juan Negri, "Democracia deliberativa: Una crítica", *PSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político* 20, n.º 2 (2015): 407.

<sup>6</sup> Julio Montero, "La concepción de la democracia deliberativa de C. Nino: ¿populismo moral o elitismo epistemológico?", *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 29 (2006): 319-20.

para generar un proceso deliberativo no garantiza su participación efectiva, tomando en cuenta que la falta de recursos, tiempo, educación o información constituye un parámetro de exclusión directo de amplios sectores. Tal como indica Negri, el ideal deliberativo, aun si se consigue equidad formal, suele beneficiar inicialmente a quienes ya están organizados y cuentan con voz pública.<sup>7</sup> En este presupuesto previo, Nino admite que lo máximo que puede alcanzarse es que partidos políticos, comunidades étnicas u otros grupos preestablecidos accedan equitativamente a los medios de difusión, mientras que los ciudadanos comunes obtienen apenas algún tipo de acceso razonable.<sup>8</sup> Esto implica que, en la práctica, la deliberación a menudo termina estrechándose a espacios donde participan los mismos líderes y élites, no al conjunto de la población. Garrido, Valderrama y Ríos argumentan que la mayoría de los marcos legales de participación carecen de mecanismos específicos que aseguren formas concretas de deliberación, lo que incide negativamente en la consolidación de un espacio público deliberativo.<sup>9</sup>

Además de las barreras materiales referidas, existe una falta de precondiciones epistémicas y culturales que dificultan parámetros de inclusión plena. Bajo la perspectiva de la interculturalidad, se concibe que, en sociedades pluriétnicas, las deliberaciones diseñadas en clave eurocéntrica pueden invisibilizar conocimientos y valores de poblaciones subalternas. Fernet-Betancourt y otros filósofos latinoamericanos han propuesto la noción de una razón intercultural que reconozca diversos modos de racionalidad; estructurada en prácticas comunitarias, saberes contextualizados y tradiciones identitarias. En esta línea, Sandoval y Capero afirman que la mirada intercultural busca establecer un debate público en el que la diferencia sea la base para constituir diálogos abiertos, horizontales y deliberativos, pues ello permite la legitimación de las movilizaciones y saberes de grupos indígenas, afros, campesinos y otros sectores tradicionalmente marginados.<sup>10</sup>

Si tal pluralismo no se enfatiza, las prácticas deliberativas tienden a filtrar información según los prejuicios de los interlocutores hegemónicos. En términos de Young el “poder filtra el discurso”<sup>11</sup> en la medida en que las relaciones asimétricas de

---

<sup>7</sup> Negri, “Democracia deliberativa: Una crítica”, 388.

<sup>8</sup> Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, 227.

<sup>9</sup> Garrido, Valderrama, y Ríos, “Democracia deliberativa, instituciones y participación ciudadana en américa latina”, 258.

<sup>10</sup> Eduardo Sandoval y José Capera, “Una mirada crítica sobre la incidencia social y territorial: Los procesos interculturales de innovación popular” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 26, n.º 95 (2021): 89.

<sup>11</sup> Iris Young, “Communication and the other: Beyond deliberative democracy”, en *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political* (Princeton University Press, 1996), 122–3.

poder entre educados y no educados devalúan las voces subalternas. Este último punto lleva al dilema inclusión vs. racionalidad. Críticos feministas y poscoloniales manifiestan que imponer normas discursivas homogéneas puede excluir a quienes no han sido formados en ellas, mediante prácticas epistémicas que excluyen saberes comunitarios. Iris Marion Young critica que la doctrina deliberativa puede aparecer como una “homogeneización de las poblaciones”, pues presupone la unidad epistemológica de los participantes.<sup>12</sup> Tal perspectiva ignora las herramientas retóricas concretas que determinadas culturas o géneros puedan no tener, reforzando así la desventaja de mujeres, indígenas y otros grupos ante la élite discursiva. En otras palabras, para Young la pretensión de neutralidad racional puede terminar naturalizando la voz de los poderosos como racional y etiquetar de irracional la de los demás. Esta tensión resalta que la deliberación formal debe complementarse con medidas de capacidad ciudadana, mediadores interculturales o formatos alternativos de participación, para que la pluralidad de razonamientos sea valorada en pie de igualdad.

En el contexto colombiano, estos retos teóricos y materiales se reflejan en diversas prácticas discursivas excluyentes, dinámicas sociales de discriminación y excesivos tecnicismos jurídico-normativos. La Constitución de 1991 y leyes posteriores establecieron mecanismos de participación, como las consultas populares, cabildos abiertos o veedurías ciudadanos, inspirados en el espíritu deliberativo promulgado por la Asamblea Constituyente. No obstante, pese a lo anterior, la dinamización del sistema democrático mediante las vías participativas se ve afectado por condiciones que invisibilizan el debate público, abierto y efectivo. En consecuencia, para que la deliberación cumpla sus promesas en Colombia es necesario no solo disponer de foros deliberativos, sino también fortalecer la alfabetización cívica, garantizar la descentralización y diversificación de los medios de comunicación, e institucionalizar arreglos deliberativos innovadores, como asambleas ciudadanas con sorteo aleatorio; que permitan mitigar las asimetrías existentes.

Preliminarmente, desde una perspectiva teórica, la democracia deliberativa ofrece un panorama participativo abierto, pues se estructura desde la base de la integración ciudadana en un diálogo razonado que legitime solidariamente las decisiones colectivas. No obstante, en las sociedades latinoamericanas dispares esos postulados confrontan contextos complejos y dimensiones de exclusión directa e indirecta. De ahí que, la

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 122–5.

inobservancia de las condiciones materiales y la diversidad cultural ocasiona que el ideal deliberativo preserve un carácter regulativo sin incidencia directa en la superación de barreras de exclusión sistemática. En otras palabras, la democracia deliberativa en contextos desiguales requiere medidas adicionales, tanto institucionales como pedagógicas, para que la inclusión no se limite a palabras, y la racionalidad discursiva no invisibilice las voces de los menos privilegiados.

## 2. Asimetrías estructurales y brechas de participación

La democracia deliberativa, en una perspectiva teórico-conceptual, presupone que los ciudadanos puedan intercambiar argumentos racionales en condiciones de igualdad formal y de acceso. Sin embargo, en países como Colombia, esas condiciones no son reales sino ideales, en tanto las desigualdades económicas, educativas y territoriales no permiten que los ciudadanos participen de manera libre e igual. En otras palabras, las diferencias socioeconómicas y culturales en la praxis limitan la capacidad real para generar una discusión en igualdad de condiciones. Así, aunque la Constitución formalmente asegure iguales derechos para todos los ciudadanos tal igualdad sustantiva a través de acciones afirmativas, educación e infraestructura; rara vez está garantizada de tal modo que todo ciudadano realmente pueda hacer uso de sus derechos.

En particular, Juan Londoño destaca que, pese a alguna reducción de la pobreza en las últimas décadas, se mantienen marcadas disparidades en indicadores educativos y de salud en Colombia.<sup>13</sup> En tales condiciones de desprotección de derechos fundamentales, las comunidades pierden incidencia en sus pronunciamientos y se invisibilizan sus retóricas culturales, al tratarse de conocimientos y saberes que subvierten la lógica racional-científica. Al respecto la Corporación Excelencia en la Justicia destaca que la complejidad del sistema de normas, del lenguaje técnico y las formalidades obliga a las personas a acudir a abogados, pues la falta de capacitación jurídica o asesoría legal adecuada constituye una barrera casi insuperable para quienes no pueden costearla.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Juan Luis Londoño, "Brechas sociales en Colombia", *Revista CEPAL* n.º 61 (1997): 19-38.

<sup>14</sup> Colombia Corporación Excelencia en la Justicia, "Caracterización de la justicia formal en Colombia y elementos para la construcción de una agenda estratégica para su mejoramiento", Corporación Excelencia en la Justicia, diciembre de 2017, 7, [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://cej.org.co/wp-content/uploads/2019/07/Caracterizaci%C3%B3n-de-la-justicia-formal-en-Colombia-y-elementos-para-la-construcci%C3%B3n-de-un-agenda-estrat%C3%A9gica-para-su-mejoramiento-1.pdf](https://cej.org.co/wp-content/uploads/2019/07/Caracterizaci%C3%B3n-de-la-justicia-formal-en-Colombia-y-elementos-para-la-construcci%C3%B3n-de-un-agenda-estrat%C3%A9gica-para-su-mejoramiento-1.pdf).

Por otra parte, la educación cívica y la alfabetización política<sup>15</sup> constituyen otra dimensión clave que interviene en esta disyuntiva. Desde los postulados de Habermas, la deliberación exige una ética comunicativa que permita un intercambio de información accesible y entendible; coordinada desde una racionalidad discursiva que traduzca las intenciones y valores de los participantes del diálogo.<sup>16</sup> En Colombia, sin embargo, se antepone una barrera técnica y epistemológica, a partir de una excesiva jerga jurídica imperante en el orden legal y la concurrencia de metodologías interpretativas creadas bajo reglas argumentativas técnicas y abstractas.

De igual manera, existen carencias en la formación ciudadana para comprender leyes, interpretar datos técnicos o formular argumentos complejos. Esta realidad incide directamente en la participación ciudadana, por cuanto la ausencia de la educación formal dificulta la apropiación del lenguaje público dominante o limita la capacidad de intervención en espacios deliberativos formales. La consecuencia es que la deliberación tiende a ser captada solo por quienes tienen mayor instrucción formal, reproduciendo las desigualdades sociales existentes. Esta carencia cognitiva se combina con la escasez de fuentes confiables de información que permitan construir un criterio sobre las realidades sociales. En ausencia de programas de formación ciudadana, los grupos socialmente vulnerables quedan sin herramientas para identificar y defender argumentativamente sus propias necesidades, lo cual los margina de los procesos decisorios. En consecuencia, la brecha en niveles de instrucción y acceso a la información refuerza un efecto de legitimidad inversa, en tanto quienes carecen de educación formal ven degradada su voz social en la esfera pública deliberativa.

Las asimetrías territoriales son otro factor determinante de las brechas de participación. En Colombia el 77,2 % de la población vive en cabeceras municipales y centros urbanos, mientras sólo un 22,8 % reside en zonas rurales dispersas.<sup>17</sup> Las áreas rurales han padecido históricamente menores inversiones en infraestructura, acceso a

---

<sup>15</sup> La alfabetización política alude a todos aquellos conocimientos y prácticas que ligan el potencial educativo a la comprensión de los contextos, posibilitando la interpretación y cuestionamiento de discursos, actitudes e instituciones que interactúan cotidianamente. Tal como indica De la Iglesia, este concepto: “se relaciona con captar signos para comprender la realidad social como un texto en el que el poder fluye de diferentes formas a través de personas e instituciones” Priscilla Echeverría De La Iglesia, “Alfabetización política: un concepto clave a considerar para una educación al servicio de la justicia social en el contexto chileno”, *Estudios Latinoamericanos*, n.º 52–3 (2024): 80–95, doi:10.22267/rceilat.235253.119.

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid, España: Taurus, 1999), 125.

<sup>17</sup> Colombia Departamento Administrativo Nacional de Estadística, *Censo nacional de población y vivienda*, Demográfico (Bogotá: DANE, 2018), <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>.

servicios públicos y conectividad. Estas carencias disminuyen la frecuencia de información sobre política, la oferta de mecanismos de participación y la presencia misma de autoridades. Por ello, la brecha urbano-rural configura un sesgo estructural en la deliberación, en tanto las voces campesinas o de líderes comunitarios rurales tienen más dificultades para trasladarse a foros políticos, acceder a tecnología o asistir a reuniones públicas. En zonas de frontera o zonas de influencia de grupos armados ilegales este problema se acentúa, pues el conflicto limita la libertad de reunión y fomenta la desconfianza en las instituciones.

Ese desequilibrio contextual se agrava por barreras lingüísticas y culturales dentro del territorio nacional, en las que muchas comunidades indígenas y afrodescendientes de regiones apartadas hablan lenguas autóctonas y tienen prácticas comunitarias distintas a la cultura política urbana dominante. En esas regiones, los formatos oficiales de participación, que se traducen en escritos y procesos burocráticos, resultan ajenos para otras realidades epistémicas comunitarias. En este punto, la Comisión de la Verdad destaca la marginalización y exclusión estructural del poder sufrida por pueblos étnicos durante décadas de conflicto y destaca que: “en la guerra, los campesinos, las comunidades indígenas, negras y afrocolombianas no solo perdieron la vida, sino, en muchos casos, la tierra, y han tenido que luchar sin descanso para ser incluidos en el proyecto de nación”.<sup>18</sup> En la práctica, una consulta popular o una audiencia pública en la capital puede no alcanzar nunca a los indígenas de la Sierra Nevada o los afros del Pacífico, cuyos canales de organización, como juntas de acción comunal o cabildos propios, funcionan bajo unas lógicas y visiones diferentes. Estos distanciamientos territoriales implican que incluso cuando existan mecanismos participativos en la ley, no todos los ciudadanos tienen igual capacidad de acceder a ellos.

Ahora bien, la desigualdad de género también se refleja en la participación política y deliberativa, por cuanto las mujeres colombianas continúan subrepresentadas en la toma de decisiones formales. A pesar de las leyes de cuotas de género (Ley 581/2000) y la paridad constitucional, en el plano material sólo alrededor del 19-21 % de los congresistas son mujeres.<sup>19</sup> Este panorama se complejiza en niveles ejecutivo y territorial, en los cuales

---

<sup>18</sup> Colombia Comisión de la Verdad, *Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia* (Bogotá, 2022), 88.

<sup>19</sup> Colombia Registraduría Nacional del Estado Civil, *Participación de la mujer en el escenario político colombiano una mirada general a la participación política de la mujer en Colombia* (Bogotá: Registraduría Nacional del Estado Civil / Centro de Estudios en Democracia y Asuntos Electorales, 2017).

apenas el 6,1 % de los gobernadores y el 12 % de los alcaldes elegidos fueron mujeres.<sup>20</sup> Las estadísticas ilustran cómo las normas formales no logran corregir las barreras de género existentes, haciendo hincapié en que las causas son múltiples y se evidencian en patrones patriarcales, doble jornada laboral (trabajo doméstico no remunerado más empleo formal), violencia política de género, falta de redes de apoyo político y temor a la agresión al participar en espacios públicos. Numerosas mujeres con vocación política desisten al confrontar estereotipos culturales que las relegan al ámbito privado y al experimentar un techo de cristal en los partidos tradicionales. Además, las pocas que intentan participar deliberativamente suelen ser interpeladas en doble carga, ya que deben usar un lenguaje técnico, pero al mismo tiempo pierden legitimidad si aparecen demasiado formales según los cánones de los interlocutores masculinos. El resultado es un círculo vicioso, menos ejemplos femeninos en la política significan menos modelos a seguir y menos voces de mujeres en las discusiones públicas, lo cual a su vez refuerza el sesgo de género en la plataforma política regional y nacional.

Por otra parte, desde una perspectiva étnica e intercultural es posible indicar que las comunidades indígenas, afrodescendientes, raizales, palenqueras y gitanas enfrentan además sus propias desigualdades estructurales. Estas poblaciones han sido históricamente excluidas del poder político, a menudo viviendo en situaciones socioeconómicas más precarias, en índices de mayor pobreza rural y menor acceso a educación y salud. Como resultado, la participación comunitaria se agudiza con la falta de efectividad de derechos fundamentales e intervención pública efectiva. Con ello, los discursos democráticos hegemónicos sobre derechos civiles e igualdad de género, no se armonizan con las formas colectivas tradicionales de estas comunidades.

La aplicación literal del modelo deliberativo occidental puede silenciar a los pueblos étnicos, al suponer un universalismo cultural que invalida epistemologías propias. Catherine Walsh señala que en América Latina las luchas indígenas y afro han impulsado la interculturalidad crítica como un proceso de diálogo horizontal entre culturas, destinado a desmontar las jerarquías raciales y reconocer saberes ancestrales.<sup>21</sup> En esa línea, la deliberación democrática en Colombia requeriría incorporar métodos interculturales, incluidos mediante traducción simultánea al español de expresiones autóctonas, moderadores bilingües, y marcos de decisión que contemplen formas de

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el insurgir, re-existir y re-vivir”, *Educação On-Line*, n.º 4 (2009): 1.

argumentación no solamente racionales sino también narrativas, simbólicas o basadas en el consenso comunitario. Sin tales adaptaciones, la participación de los pueblos étnicos seguirá siendo meramente testimonial en lugar de configurarse como pleno reconocimiento de sus visiones.

### 3. Filtros tecnocráticos y acceso a la justicia

Un elemento para considerar en el acceso efectivo a la administración de justicia en Colombia es constituido por el sesgo tecnocrático de las instancias de deliberación formal, particularmente en el marco de la justicia constitucional. El lenguaje de los tribunales, las audiencias públicas y los mecanismos de incidencia jurídica es notoriamente especializado, construido mediante términos legales, categorías doctrinales y referencias técnicas que presuponen una formación disciplinar específica. En tal sentido, el acceso a la administración de justicia se ve limitado por la complejidad del lenguaje técnico que hace que la asesoría de un abogado sea prácticamente obligatoria; convirtiendo al litigio constitucional en un ejercicio mediado por élites ilustradas. Si bien los líderes comunitarios pueden lograr que abogados transformen sus demandas en escritos judiciales, las demandas quedan encuadradas en la retórica de derechos, perdiendo matices culturales y diluyendo la voz pura de la comunidad en criterios formales. En ese contexto: “el uso de un lenguaje complejo y oscuro impide que los ciudadanos ejerzan sus derechos de manera efectiva, dejando el sistema susceptible a manipulaciones y malentendidos, lo que puede resultar en un alejamiento de la ciudadanía respecto a las instituciones, perpetuando la idea de que el derecho y la justicia son conceptos inaccesibles y reservados para unos pocos”.<sup>22</sup>

Las consecuencias de este filtro tecnocrático refuerzan la exclusión de los interlocutores no especializados y sólo aquellos con formación jurídica, o con recursos económicos para solventar una asesoría técnica y representación judicial, consiguen influir en las decisiones. Lo anterior pone en evidencia que “la injusticia social global está estrechamente asociada a la injusticia cognitiva global, de modo que la lucha por una justicia social global requiere la construcción de un pensamiento posabisal, a partir de las premisas pro gramáticas de la ecología de saberes”.<sup>23</sup> Como alternativa crítica sobre

---

<sup>22</sup> Elsy Milena Eljadue Blanco, Dwight Álvarez Montiel, Ana Milena Bello Muñoz y Tatiana Díaz Ricardo, “Descriptando el Derecho: la consecuencia de la inteligibilidad del Lenguaje Jurídico”, *Revista Jurídica* 21, n.º 2 (2024): 158.

<sup>23</sup> Santos Boaventura de Sousa, María Paula Meneses, y João Arriscado Nunes, *Boaventura de Sousa Santos: Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas*,

la preminencia de parámetros formal-positivos de legitimidad que contribuyen a una epistemología sobre otras, los saberes comunitarios y las prácticas identitarias de los pueblos buscan su reconocimiento, visibilidad y práctica dentro de la esfera deliberativa. Especialmente, cuando jueces y magistrados muchas veces ni siquiera logran entender el trasfondo cultural de los reclamos que analizan, en tanto analizan únicamente argumentos jurídicos abstractos; como si de una fórmula unívoca se tratara. Esto constituye una forma más de asimetría estructural, al traducir todos los planteamientos sociales a un lenguaje único, la justicia constitucional tiende a legitimar soluciones jerarquizadas, donde prevalecen los argumentos de los tecnócratas por sobre el sentir comunitario.

En términos de Pierre Bourdieu, existe una brecha profunda entre el código profesional de juristas y el código profano de la ciudadanía común, por cuanto “los participantes del campo jurídico dominan un lenguaje especializado al cual los extraños no tienen acceso, produciendo una colisión que es el origen de todos los malos entendidos que pueden producirse entre los utilizadores del código profesional y el código profano”.<sup>24</sup> Dicho de otro modo, el lenguaje legal, con su sesgo tecnocrático, erige una barrera comunicativa que separa a quienes hablan la lengua del derecho de la sociedad en general. Esta disonancia entre el origen y el destino social del lenguaje jurídico genera un desequilibrio de poder, quienes dominan el argot técnico-jurídico ejercen una posición privilegiada en los procesos deliberativos y decisorios, mientras que las mayorías legas quedan relegadas.

Como indica Francisco García: “las barreras lingüísticas que introduce el lenguaje jurídico proceden de la disonancia entre su origen, una casta especializada, y su destino social, la sociedad en su conjunto. Desde el momento en que ha de servir al conjunto del cuerpo social, el sesgo tecnocrático de su origen introduce un desequilibrio que supone un ejercicio de poder desde quien lo ejerce y lo conoce”.<sup>25</sup>

Esta comprensión interdisciplinaria, que integra sociología del derecho, filosofía del lenguaje y teoría democrática, permite vislumbrar las múltiples dimensiones (epistémicas, sociales, educativas y culturales) en las que el lenguaje jurídico tecnocrático actúa como filtro excluyente. Una primera dimensión del filtro tecnocrático es la

---

vol. 1, Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño (Buenos Aires: CLACSO / Fundación Rosa Luxemburgo, 2019), 29.

<sup>24</sup> Pierre Bourdieu y Gunther Teubner, *La fuerza del Derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico* (Bogotá, D.C., Colombia: Siglo del Hombre, 2000), 63.

<sup>25</sup> Francisco García, “Lingüística y derecho: una convergencia anunciada e ineludible”, *Estudios de Lingüística de la Universidad de Alicante*, n.º 18 (2004): 70.

epistémica, en la cual el lenguaje jurídico privilegia cierto tipo de conocimiento experto y descalifica o transforma otros saberes provenientes de actores no profesionales. La cultura jurídica oficial se presenta a sí misma como depositaria de un saber racional y objetivo, codificado en términos técnicos. Si bien esta tecnificación aporta rigor argumentativo, también establece parámetros estrictos sobre qué cuenta como argumento válido o información pertinente. En el sistema judicial, las narrativas o formas de conocimiento que no encajan en la estructura jurídica convencional suelen ser ignoradas o traducidas a dicho molde, muchas veces perdiendo matices esenciales en el proceso. Estas dinámicas responden a lo que Boaventura de Sousa Santos denomina injusticia cognitiva, una forma de colonialismo epistémico en la cual solo los saberes validados por la ciencia o el derecho occidentales se consideran legítimos, relegando los demás al estatus de superstición o anecdótico.<sup>26</sup> En términos de teoría crítica, ello constituye también una injusticia epistémica, ya que ciertos grupos sufren un déficit de credibilidad testimonial y una brecha hermenéutica, anteponiendo marcos interpretativos dominantes lejanos a todas las experiencias comunitarias.<sup>27</sup>

Bajo otra perspectiva, la filósofa Iris Marion Young advierte que las normas discursivas homogéneas pueden operar como filtros de poder, en la medida en que lo que cuenta como razonable o válido suele reflejar las formas de hablar y razonar de los grupos dominantes, mientras que las expresiones de grupos subalternos son etiquetadas de irracionales o irrelevantes.<sup>28</sup> Young critica la tendencia a exigir una unidad epistemológica en la deliberación pública, pues la pretensión de neutralidad racional puede terminar naturalizando la voz de los poderosos como racional y etiquetar de irracional la de los demás. Este señalamiento se alinea con la crítica latinoamericana al logocentrismo occidental, expuesta por Fernet-Betancourt. Según este filósofo intercultural, no es posible un diálogo genuinamente democrático partiendo de una definición hegemónica (occidental y tecnocrática) de la racionalidad, ya que ello descalifica otras lógicas de comunicación y entendimiento.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Santos Boaventura de Sousa, María Paula Meneses, y João Arriscado Nunes. *Boaventura de Sousa Santos: Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas, Volumen II* (Buenos Aires: CLACSO / Fundación Rosa Luxemburgo, 2019).

<sup>27</sup> Miranda Fricker, *Epistemic Injustice Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

<sup>28</sup> Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press (Oxford University Press; Oxford: Oxford University Press, 2000).

<sup>29</sup> Raúl Fernet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fernet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Primera edición (México, D. F.: Consorcio Intercultural, 2004), 83.

En contextos judiciales, esto implica que la obligatoriedad impuesta a comunidades indígenas o minorías culturales de expresarse únicamente en los términos conceptuales de la cultura jurídica dominante equivale a pedirles que renuncien parcialmente a sus propios marcos de sentido. Así, el lenguaje jurídico tecnocrático funciona como un filtro que transforma o silencia saberes comunitarios, en tanto que una cosmovisión espiritual sobre el territorio puede devenir, al pasar por el filtro legal, en un frío argumento de derecho de propiedad desprovisto de su trasfondo cultural. La consecuencia es doblemente compleja, por un lado, se empobrece el debate público al perder aportes valiosos; por otro, se perpetúa una dinámica de colonialismo cultural, donde solo el discurso jurídico oficial es visto como racional y objetivo, relegando otros conocimientos al ámbito de la emoción o la informalidad.

De igual manera, es menester destacar que la dimensión social y educativa del filtro tecnocrático del lenguaje jurídico apunta a quiénes tienen la capacidad de dominar ese lenguaje y quiénes quedan excluidos de antemano. El derecho históricamente se constituyó como un campo profesional cerrado, con sus propios ritos, jerga y criterios de autoridad. Bourdieu describe el campo jurídico como el espacio de competencia por el “monopolio del derecho de decir el derecho”,<sup>30</sup> es decir, el poder de definir e interpretar oficialmente la norma. Para ingresar a este campo, no basta la ciudadanía; se requieren credenciales específicas como títulos o colegiaturas y la adquisición de unas competencias jurídicas que incluye manejar con fluidez el idioma técnico del derecho. No sorprende entonces que, en la práctica, solo quienes poseen formación jurídica o apoyo técnico especializado logren tener un peso decisivo en los debates legales y constitucionales. Esto refuerza una dinámica de exclusividad, en la que la deliberación jurídica a menudo se convierte “en un diálogo de expertos”,<sup>31</sup> en palabras de Bourdieu, más que en un intercambio abierto de ciudadanos.

Las consecuencias sociales de esta situación son múltiples. En primer lugar, se acentúa la brecha de desigualdad participativa, en el sentido en que los grupos privilegiados cuentan con las herramientas lingüísticas y culturales para hacer valer sus argumentos en clave jurídica, mientras que las clases populares, las personas con bajo nivel educativo o los hablantes de variantes no estándar del idioma enfrentan una barrera de entrada casi infranqueable. En tal sentido, factores como el nivel socioeducativo y el

---

<sup>30</sup> Bourdieu y Teubner, *La fuerza del Derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico*, 160.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 184.

capital cultural condicionan fuertemente la capacidad de un individuo para navegar el sistema legal, dentro del cual las asimetrías comunicativas sistemáticas en el debate judicial tienden a desequilibrar la credibilidad en perjuicio de los conocimientos y narrativas no jurídicas. Sobre este punto García Marcos manifiesta que: “por su uso del lenguaje, las mujeres, los hablantes dialectales, los inmigrantes, los procedentes de estratos humildes y los niños transitan por la peligrosa frontera que separa el tópico del prejuicio... con condicionamientos negativos... al tratar asuntos con la ley”.<sup>32</sup> Dicho de otro modo, el lenguaje altamente especializado del derecho magnifica las desigualdades preexistentes, convirtiendo diferencias de clase, educación o procedencia en ventajas o desventajas comunicativas dentro del proceso legal.

Un aspecto relacionado con este contexto es la alfabetización jurídica o la falta de ella en la ciudadanía. En muchas sociedades, la educación básica no incluye una formación jurídica ciudadana más que rudimentaria; por ende, la mayoría de las personas desconocen no solo sus derechos, sino también el idioma formal en que esos derechos están codificados. Documentos legales comunes como contratos, formularios o sentencias suelen estar redactados en un registro sintáctico y gramatical excesivamente técnico y formalista. Un estudio reciente del MIT confirmó que los textos legales típicos presentan estructuras sintácticas particularmente opacas, como la inserción de definiciones extensas en mitad de las oraciones y un exceso de jerga innecesaria, lo que hace que su comprensión sea incomprendible o casi ininteligible para lectores no especializados<sup>33</sup>. Aunque estos hallazgos provienen de la lingüística cognitiva anglosajona, reflejan un problema universal, pues la opacidad del lenguaje jurídico es un obstáculo concreto para la ciudadanía que no dispone de las mismas capacidades interpretativas que los profesionales del derecho.

La falta de comprensión no solo afecta la eficacia de la participación sino también reduce la confianza en el sistema de justicia. Cuando el lenguaje empleado en los textos jurídicos y los debates judiciales se produce selectivamente, la percepción sobre la objetividad, publicidad e imparcialidad se reemplaza por una visión de dependencia y alienación. En lugar de empoderar a la ciudadanía, el derecho así formulado la infantiliza, obligándola a recurrir siempre a intermediarios para interactuar con sus propias instituciones. Se produce una paradoja preocupante desde la óptica democrática que, en

---

<sup>32</sup> Francisco García, “Lingüística y derecho: una convergencia anunciada e ineludible”, 70.

<sup>33</sup> Eric Martínez, Francis Mollica, y Edward Gibson, “Poor Writing, Not Specialized Concepts, Drives Processing Difficulty in Legal Language” *Cognition*, 224 (2022): 6.

un inicio proclama la existencia del Estado de Derecho y la igualdad; pero que, en instancias reales, se inscribe en un idioma que muchos ciudadanos no entienden, consolidando su indefensión. En consecuencia, esta dinámica diluye el ideal deliberativo de una comunidad de iguales discutiendo asuntos públicos, pues en los hechos solo algunos entienden cabalmente los términos del debate. Como ha señalado la crítica feminista y poscolonial, esta situación refuerza la “desventaja de los menos privilegiados ante la élite discursiva”,<sup>34</sup> a menos que se tomen medidas para nivelar el terreno comunicativo.

Otro aspecto central en esta reflexión es la dimensión cultural del filtro tecnocrático, al entender que el derecho moderno, tal como se practica en Estados nacionales monolingües, generalmente ignora la diversidad cultural y lingüística de la población. El uso exclusivo de un idioma oficial en procedimientos y documentos judiciales deja en situación de vulnerabilidad a quienes no lo aprehenden en su cotidianidad. Se sitúa el caso concreto de pueblos indígenas o comunidades migrantes que, incluso con intérpretes disponibles, la estructura y concepto del lenguaje jurídico pueden ser ajenos a sus formas habituales de comunicación. No se trata solo de traducir palabras, sino de traducir cosmovisiones.

Por ejemplo, para un miembro de una comunidad indígena cuyo lenguaje contiene nociones holísticas de territorio, tiempo y relaciones comunitarias, el lenguaje jurídico en español, con categorías como propiedad privada, persona jurídica o plazo perentorio, puede resultar profundamente extraño o incompleto en la representación de su realidad. Este choque cultural ocasiona que las comunidades étnicas no reconozcan sus propias cosmovisiones en los argumentos legalistas presentados a su nombre; pues pasan por la intermediación de un tercero que desconoce sus realidades, usos y costumbres. Simultáneamente, los jueces formados en la tradición occidental pueden excluir la dimensión humana y cultural profunda detrás de esos reclamos, al quedar envueltos en retórica doctrinal. Así, ocurre una incompreensión mutua por culpa del filtro tecnocrático-cultural, en el cual las palabras legales ofician de traducción infiel entre mundos distintos, a veces distorsionando el sentido que las partes quisieron comunicar.

Fornet-Betancourt insiste en que un diálogo intercultural legítimo exige que ninguna de las partes imponga a la otra su marco discursivo intacto, sino que haya

---

<sup>34</sup> Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, n.º 25 (1990): 66.

transformación mutua.<sup>35</sup> En sus palabras, todas las tradiciones involucradas han de “transformarse en ese diálogo, para que éste sea un momento de transformación mutua y recíproca... ninguna tradición [debe seguir] siendo la misma después del diálogo”.<sup>36</sup> Sin embargo, en el ámbito jurídico tradicional ocurre lo contrario, la cultura dominante occidental, escrita y formal, permanece incuestionada como el estándar al cual las otras deben adaptarse. Esto genera que las expresiones de la cultura jurídica mayoritaria no se traduzcan a los códigos culturales subalternos, mientras que los contenidos de estos últimos deben ser filtrados y reinterpretados bajo los conceptos de la primera.

Un ejemplo preciso se refleja en la espiritualidad o religiosidad ancestral, en el sentido que, en muchas comunidades, los juramentos o testimonios están fuertemente investidos de referencias espirituales, metáforas o relatos míticos. En esa lógica, al ingresar a los formalismos procesales del derecho estatal, las expresiones simbólicas son disminuidas en su contenido y representación; se reduce su sentido y se exige su reconstrucción en el lenguaje técnico-procesal del derecho occidental. De esa manera, se pierde el significado profundo que tales conceptos tienen para las comunidades y simultáneamente se priva al sistema jurídico de una comprensión más rica y contextualizada de los conflictos.

Otro elemento cultural para considerar es el estilo comunicativo, por cuanto la deliberación jurídica formal valora la comunicación desacralizada, racional-impersonal, centrada en hechos y argumentos lógicos, evitando exhibiciones emocionales o narrativas personalizadas. Los modelos clásicos de democracia deliberativa habermasianos postulan un ideal de discusión pública racional, despersonalizada y desprovista de afectos. En este modelo, la interlocución correcta es un diálogo regulado de razones abstractas, generalmente universales y secularizadas. Pero en muchas culturas orales o en comunidades que valoran la narración y la emoción como modos de persuasión legítimos, estos requisitos generan exclusión. Al favorecer el discurso neutro y escrito, los procesos deliberativos segregan las narrativas personales, los testimonios comunitarios y los llamamientos emocionales. Como señalan los estudios de interculturalidad crítica, esta mirada eurocéntrica crea un marco institucional y simbólico de discriminación hacia quienes no se ajustan al estilo discursivo hegemónico. Es decir, la forma de la

---

<sup>35</sup> Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, 46.

<sup>36</sup> *Ibíd.*

deliberación establece normas no neutrales que privilegian el capital lingüístico-académico occidental y excluyen otras formas de razonar.

Esta desigualdad enunciativa se evidencia, por ejemplo, en la deslegitimación tácita de los géneros discursivos femeninos o de los conocimientos comunitarios. Cuentos de vivencias personales, anécdotas o apelaciones empáticas a menudo quedan relegadas al espacio privado, *poco serias* para los espacios públicos formales, masculinos y racionalistas. De manera similar, en comunidades indígenas o afrodescendientes las narraciones orales, tales como mitos, música o cantos, son fuente de conocimiento y pertenencia, pero las instituciones oficiales no las aceptan como conocimiento legítimo. Silvia Rivera Cusicanqui en su reflexión sobre la historia oral andina expresa que: "la oralidad no es sólo una nueva 'fuente' para la historia". "Es ella misma productora de conocimiento",<sup>37</sup> por lo que el cuentacuentos vendría a ser el intelectual o el científico social. Pasar por alto esta dimensión epistémica significa silenciar voces, en la medida en que las narrativas de los líderes comunitarios son excluidas del proceso deliberativo por no encajar en la estructura dialéctica predefinida. Como enuncian las epistemologías del Sur, dicho sesgo crea una injusticia epistémica en la que solo el conocimiento reconocido por la ciencia moderna se concibe como legítimo.

El resultado institucional de esta asimetría es doble. En primer lugar, excluye la participación en condiciones de igualdad, pues quienes no pueden subsumirse bajo la figura del ciudadano racional quedan excluidos de facto. Pero en la realidad, las barreras lingüísticas y procedimentales dejan a los hablantes de tradiciones orales en una posición inferior, teniendo que depender de intermediarios o desertar. Esto reproduce lo que Pierre Bourdieu llama violencia simbólica, en tanto que las reglas del juego deliberativo consagran la autoridad de los portadores de saber dominantes y estigmatizan a los otros, al definir qué tipo de discurso prevalece en el espacio público. Segundo, el rechazo de las narrativas emotivas empobrece el discurso público, comprendiendo que la democracia deliberativa ordinaria sólo admite razones generales y desapasionadas, descartando las perspectivas situadas y los testimonios narrativos de opresión. Esto niega la capacidad de aprendizaje político de esas voces, en el entendido que las narrativas de vida no son anécdotas, sino mapas culturales con sabiduría generacional. En esa línea, el método de

---

<sup>37</sup> Walter Mignolo, "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, comp. Daniel Mato, 247-61 (Buenos Aires: CLACSO, 2002), <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916024619/18mignolo.pdf>.

investigación-acción en ciencias sociales "aún depende de la historia escrita por los colonizadores";<sup>38</sup> bajo la premisa que sin contrapesos la discusión seguirá reproduciendo las exclusiones de la historia oficial.

Desde la mirada decolonial e intercultural crítica, estas prácticas deliberativas son la extensión del orden colonial del saber, que invisibiliza prácticas comunitarias y populares de generar conocimiento en base a valores sociales. En esa línea, la democracia no puede existir donde hay injusticia cognitiva y desconocimiento de los saberes del Sur global. La epistemología del Sur busca trascender el conocimiento hegemónico de la modernidad occidental, reconociendo la oralidad, la escucha y otras maneras de pensar más allá de la dicotomía sujeto-objeto.<sup>39</sup> En esa línea, la interculturalidad crítica se posiciona como un proyecto epistémico y político; que implica un diálogo horizontal que desmonte jerarquías raciales y repolite las relaciones de saber.<sup>40</sup>

La mirada decolonial recalca que los subalternos generan contrapúblicos o espacios alternativos de deliberación donde sí se legitiman sus propias formas de comunicación. Pero el propósito no es separar discursos, sino cambiar las instituciones hegemónicas para que las incluyan. En ese plano, las metodologías eurocentradas que obligan a callar las perspectivas locales deben ser reorientadas; la colonialidad del saber ha otorgado un lugar subordinado a los conocimientos de los pueblos originarios, afrodescendientes y otros grupos subalternos, creando una injusticia epistemológica histórica.

Los modelos deliberativos clásicos reproducen ciertas formas sutiles de discriminación, en el momento en que su modelo formal excluye las prácticas orales, emocionales o narrativas. Para cambiar esta situación, la deliberación democrática necesita expandirse en múltiples dimensiones. Debe asumir una perspectiva intercultural auténticamente crítica, encaminada a democratizar el lenguaje jurídico-político, abrir espacios a otras formas de expresión, incorporar mediadores interculturales, reconocer el relato y la memoria colectiva como contribuciones racionales. Sólo de este modo se resignifican los criterios de justificación pública, abriéndose a la pluralidad de epistemes que conviven en la sociedad. De lo contrario, el proyecto democrático dejará en sus márgenes las alternativas emancipadoras que emanan de conocimientos ancestrales y

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> Santos Boaventura de Sousa, *Epistemologías del Sur* (Buenos Aires: CLACSO, 2018), 57.

<sup>40</sup> Deyanira Gómez, "El Qhapaq Ñan: un camino vivo", en *Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación*, coord. Anita Krainer (Quito: FLACSO, 2012), 159.

comunitarios. La justicia democrática requiere, entonces, no sólo instituciones deliberativas formales, sino la ruptura de los filtros del lenguaje que hoy favorecen al discurso hegemónico y silencian a quienes piensan y razonan de otro modo.

Nancy Fraser proponía que, en sociedades estratificadas, los grupos subordinados desarrollan espacios autónomos de deliberación con modos de comunicación propios, ya que en la esfera pública dominante sus formas de expresión son deslegitimadas.<sup>41</sup>

A modo de ejemplificación, los géneros discursivos femeninos, visibilizados en historias personales, anécdotas domésticas o apelaciones empáticas, suelen considerarse poco serios dentro de los debates públicos dominados por varones formales, lo cual conduce a la conformación de contrapúblicos feministas donde esas formas sí tienen valor. Análogamente, en el ámbito jurídico, la ausencia de sensibilidad hacia la diversidad discursiva puede excluir a quienes no se expresan en el registro frío y conceptual esperado. Como resultado, la participación ciudadana queda restringida a quienes logran construir el papel de ciudadano racional bajo las normas de la cultura dominante, perpetuando una homogeneización forzada del espacio público.

A modo de cierre, el análisis de las dimensiones anteriores converge en dos grandes esferas de impacto, la calidad de la democracia deliberativa y el acceso igualitario a la justicia. En cuanto a la democracia deliberativa, el lenguaje jurídico tecnocrático amenaza con convertir los procesos deliberativos en una mera formalidad elitista. En lugar de un diálogo verdaderamente inclusivo, se reproduce un juego entre tecnócratas ilustrados, más que un auténtico diálogo popular. Este riesgo recalca que, si solo los expertos pueden entender y participar plenamente en las discusiones sobre leyes, políticas o sentencias, la voluntad popular queda mediada y filtrada por esa capa tecnocrática.

En el contexto colombiano, a pesar de que la Constitución Política de 1991 creó múltiples mecanismos participativos, muchos de esos espacios no logran una participación efectiva debido a dinámicas sociales de discriminación y excesivos tecnicismos jurídico-normativos que invisibilizan al ciudadano común. Es decir, aunque en teoría se abren foros deliberativos, en la experiencia la deliberación permanece confinada a las élites si no se remueven los filtros del lenguaje y otras barreras materiales. Para que la deliberación cumpla sus promesas de inclusión, no basta con crear la estructura formal, pues es imprescindible democratizar el lenguaje y fortalecer la capacidad comunicativa de los menos aventajados. Esto incluye, como sugiere Young,

---

<sup>41</sup> Nancy Fraser, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, *Social Text* 25, n.º 26 (1990): 56–80.

implementar medidas pedagógicas e institucionales, fortalecidas mediante educación cívica y legal más amplia, presencia de mediadores interculturales, uso de formatos alternativos de expresión y reglas de lenguaje claro en las instancias deliberativas.<sup>42</sup>

Por otro lado, el efecto en el acceso a la justicia es directo, entendido no solo como posibilidad de llegar a tribunales sino de obtener una tutela efectiva de los derechos, depende en gran medida de la comunicación. Si los afectados por un conflicto legal no comprenden sus derechos, los procedimientos o las decisiones, difícilmente podrán hacer uso eficaz de los mecanismos de justicia. El lenguaje jurídico abstruso actúa como una denegación al acceso a la administración de justicia, dentro del cual muchas personas ni siquiera identifican ciertos problemas como jurídicos o justiciables por el simple hecho de que la manera en que está redactada la ley les resulta indescifrable. Aun cuando se identifica la vía legal propicia para proponer una reclamación, se enfrentan a la necesidad de intermediación profesional, lo cual profundiza la dependencia en abogados y, por ende, la desigualdad ante la ley. Además, incluso dentro del proceso judicial, el lenguaje se constituye en una herramienta de poder. Resnik refiere que la estructura lingüística de las sentencias y actos procesales influye en la percepción de justicia, en la que las decisiones redactadas en un lenguaje arcaico y denso generan la impresión de arbitrariedad y afecta la aceptación de la resolución del conflicto.<sup>43</sup>

Con todo, el análisis evidencia que el lenguaje jurídico tecnocrático actúa como un filtro con efectos excluyentes a nivel epistémico, social, educativo y cultural. Este filtro limita la participación deliberativa de la ciudadanía y obstaculiza el acceso igualitario a la justicia, al erigir barreras comprensivas y simbólicas que benefician a quienes detentan el capital lingüístico-jurídico y perjudican a quienes no. Desde la teoría crítica, se logra entender este fenómeno como parte de la reproducción del poder en el campo jurídico, la complejidad lingüística no es inocua, sino que contribuye a mantener el monopolio experto sobre la definición de la legalidad y a naturalizar la autoridad de los juristas. Sin una reflexión crítica, el ideal del Estado de derecho participativo corre el riesgo de degenerar en una tecnocracia jurídica donde las decisiones pueden tener forma deliberativa pero no sustancia democrática.

La superación de esta realidad requiere abrir el lenguaje del derecho sin sacrificar su precisión. Esto significa fomentar una comunicación jurídica comprensible y

---

<sup>42</sup> Young, *Inclusion and Democracy*, 115–6.

<sup>43</sup> Judith Resnik, “Courts: In and Out of Sight, Site and Cite”, *SSRN Electronic Journal* (2008): 781, doi:10.2139/ssrn.1521070.

verdaderamente intercultural. Implica también reconocer múltiples formas de racionalidad y discurso en los procesos legales, dando cabida a narrativas, testimonios y saberes diversos; de modo que la justicia no siga operando con una única episteme válida. Especialmente, cuando la legitimidad del orden jurídico en una democracia depende de que todos los ciudadanos puedan deliberar, comprender y decidir en marcos de igualdad material sobre las normas que les rigen. Esto, significa democratizar el lenguaje, traducir la ley al lenguaje de la vida cotidiana y, recíprocamente, permitir que las voces de la vida cotidiana, con sus propios idiomas y modos de expresión, repliquen en la esfera donde se crea y aplica el Derecho.

#### **4. La exclusión de los saberes comunitarios**

En esta sección del trabajo se abordan las complejidades de la implementación de conocimiento alternativos en las dinámicas deliberativas formales; partiendo de la pretensión a universalizar las prácticas de conocimiento desde la imposición y la dominación. Lo anterior, como un precepto de desconocimiento de las diversidades epistémicas existentes en América Latina y como una forma de deslegitimar el pensamiento alternativo.

##### **4.1. Universalismo epistémico y colonialidad del saber en América Latina**

Un eje crítico en el debate latinoamericano sobre la democracia deliberativa es la crítica al universalismo epistémico impuesto por la modernidad occidental. Pensadores de la región han señalado que la pretensión de una racionalidad única y universal, heredada del proyecto ilustrado europeo, ha conducido históricamente a la marginalización de los saberes ancestrales de pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes.<sup>44</sup> En palabras de Elías, “la injusticia sobre la validez del conocimiento ancestral ha sido una de las tantas prácticas racistas establecidas por la colonia. Durante cinco siglos, hubo un ataque sistemático para acabar con las maneras de producir,

---

<sup>44</sup> Estudios latinoamericanos han denunciado cómo los saberes nativos fueron desprestigiados, deslegitimados e incluso usurpados, tachados de pueblos atrasados, subdesarrollados o folklóricos bajo el dominio colonial. Así mismo, estudios de teoría crítica indican que la ciencia moderna europea se erigió como la única forma legítima de generar conocimiento, invisibilizando otras epistemologías y subordinando los conocimientos locales. En Latinoamérica, además, pueblos originarios y afrodescendientes fueron catalogados como inferiores y sus saberes desmerecidos, despreciados y enterrados bajo el canon del saber universal occidental. Así las cosas, la racionalidad occidental debe ser considerada una manera posible entre muchas y no un criterio universal. Arturo Escobar, *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: CEREC, s. f.); Juan Manuel Crespo, “Comunidades: Saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares”, *FLOK Society*, Institucionalidad, sociedad y comunidades, 2 (2015): 551–616.

conservar y transmitir la sabiduría de los pueblos originarios”.<sup>45</sup> Esta afirmación subraya cómo, desde la colonia, el conocimiento eurocéntrico no solo se impuso por la fuerza, sino que deslegitimó activamente las epistemologías locales, considerándolas inferiores, primitivas o irrelevantes. Aquello constituyó una forma de violencia epistémica, mediante la cual las voces y visiones del mundo subalternas fueron silenciadas o distorsionadas.

En efecto, la noción de colonialidad del saber desarrollada por autores latinoamericanos como Aníbal Quijano describe un patrón de poder que subsume el conocimiento no occidental bajo categorías eurocéntricas, negando validez a otras racionalidades.<sup>46</sup> La colonialidad del saber se manifiesta en una estructura rígida e institucionalizada del conocimiento que invalida sistemáticamente los conocimientos subalternos, mientras eleva como objetivas y universales las formas de saber europeas. Se niega así la pluriversalidad del conocimiento, la coexistencia de múltiples modos de conocer, pues la epistemología dominante afirma su universalidad negando las demás. Esta negación de la diversidad epistémica es la marca distintiva del dispositivo de dominación colonial, según expresa Quijano al analizar la persistencia del eurocentrismo.<sup>47</sup>

Siguiendo la cuestión, Castro conceptualiza este fenómeno con la metáfora de la *hybris del punto cero*: la ficción de que el conocimiento occidental ocupa un punto de vista cero, absolutamente neutral y objetivo, desde el cual puede analizarlo todo.<sup>48</sup> Esa pretensión de objetividad universal oculta su origen provincial-eurocéntrico, pero le permite presentarse como única verdad válida. Castro señala que la academia moderna se construyó sobre esa ficción de un punto cero independiente de talante divino y que, a pesar de su carácter localizado, dicha visión eurocéntrica pretende ser universal y definitiva.<sup>49</sup> El problema es que esta ambición desmesurada del saber eurocéntrico ha resultado en la exclusión sistemática de las visiones del mundo alternativas y autóctonas. En otras palabras, la episteme occidental dominante se erigió negando validez a cualquier conocimiento que no encajara en sus propios criterios de racionalidad, calificando de no científicas o irracionales las formas de saber de los pueblos originarios.

---

<sup>45</sup> Silvel Elías, “La violencia epistémica contra los pueblos indígenas”, *Debates Indígenas*, 2020, 1.

<sup>46</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 777–832.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 787.

<sup>48</sup> Santiago Castro, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 15–6.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 186.

En relación con la crítica al universalismo eurocéntrico, Enrique Dussel argumenta que la filosofía occidental, al proclamarse universal, invisibilizó las otras lógicas culturales, convirtiéndolas en objeto silente de estudio en vez de en sujetos de diálogo.<sup>50</sup> De tal forma, ciertos discursos decoloniales corren el riesgo de reciclar la superioridad académica occidental si no incorporan realmente las visiones indígenas en sus propios términos. Estas reflexiones se inscriben en una corriente más amplia que Boaventura de Sousa Santos denomina epistemologías del Sur, la cual postula la necesidad de descolonizar el conocimiento reconociendo la riqueza de saberes nacidos en las luchas de los pueblos del Sur global.<sup>51</sup> Aunque Sousa Santos es un referente importante en este ámbito, otros intelectuales latinoamericanos han enriquecido esta perspectiva, enfatizando la pluralidad epistémica y las formas de conocimiento situadas en nuestra región.

En tal sentido, el análisis latinoamericano del problema destaca que el logocentrismo occidental, entendida como la centralidad exclusiva de la razón logos textual y argumentativa de raíz europea, ha operado como un filtro excluyente. Se privilegió una forma de argumentar abstracta, secular y depurada de toda referencia cultural específica, presentándola como condición universal para deliberar. Esto implica que, bajo el canon del universalismo liberal, solo se considera racional y legítimo aquello que puede expresarse en los términos del pensamiento eurocéntrico. Consecuentemente, las cosmovisiones originarias, los saberes tradicionales ligados al territorio o a la espiritualidad, y las narrativas históricas propias de las comunidades fueron descartados o menospreciados dentro del debate público formal. Se perpetúa así una especie de colonialismo intelectual, dentro del cual la cultura dominante se erige en árbitro de lo válido y traduce o reinterpreta la realidad de los otros pueblos según sus propias categorías, reduciendo el diálogo a una simulación asimétrica. Como advierte Fernet-Betancourt, una racionalidad monocultural difícilmente podrá comprender al otro sin reconocer sus propios prejuicios; pretender dialogar sin ceder terreno epistemológico conduce en realidad a que una parte subsuma a la otra en sus propios términos.<sup>52</sup>

La autora Catherine Walsh, distingue entre una interculturalidad funcional o superficial, que celebra la diversidad folklóricamente sin alterar las estructuras de poder,

---

<sup>50</sup> Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (Barcelona: Editorial Desclée de Brouwer, 2001), 410.

<sup>51</sup> Santos, Meneses, y Nunes, *Boaventura de Sousa Santos*, 1: 303.

<sup>52</sup> Raúl Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, vol. 43 (Michigan: Mainz, 2006), 4.

y una interculturalidad crítica, que exige reconfigurar profundamente las relaciones entre saberes<sup>53</sup>. Esta interculturalidad crítica se alinea con la demanda de pluriepistemismo, es decir, de un modelo en el cual múltiples formas de conocimiento coexistan en pie de igualdad en los procesos deliberativos y de toma de decisiones. No basta incluir voces diversas numéricamente; es preciso entender y respetar lo que dicen en sus propios términos. De lo contrario, si el sistema escucha a las comunidades, pero traduce sus aportes al lenguaje hegemónico sin correspondencia, la participación se vuelve meramente decorativa. Esta idea conecta con la noción de “ecología de saberes”<sup>54</sup> propuesta por Sousa Santos, la cual aboga por diálogos horizontales entre conocimientos científicos, tradicionales, populares o comunitarios, sin jerarquías predeterminadas.

Un ejemplo emblemático de conocimiento alternativo que desafía el universalismo es el concepto andino del Buen Vivir (*Sumak Kawsay* en *kichwa*, *Suma Qamaña* en *aymara*). El Buen Vivir surgió de saberes comunitarios indígenas y propone un modelo de vida en armonía con la naturaleza y la colectividad, en contraste con el ideal occidental de desarrollo ilimitado<sup>55</sup>. Autores como Eduardo Gudynas señalan que el Buen Vivir no puede ser cooptado por las visiones convencionales de desarrollo, pues representa una ruptura epistemológica con la modernidad<sup>56</sup>. De hecho, muchas formulaciones del Buen Vivir se construyen “desde la reivindicación de un saber tradicional”<sup>57</sup>, posicionando conocimientos ancestrales en el centro de una alternativa al desarrollo moderno. La incorporación de este paradigma en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), que reconocen estados plurinacionales e interculturales, derechos de la Naturaleza, y la primacía de la vivencia comunitaria sobre el lucro; refleja un esfuerzo por plasmar en lo institucional esa pluralidad epistémica. No obstante, incluso en esos países persiste la tensión entre la retórica intercultural y la práctica efectiva, evidenciando lo desafiante que resulta dismantelar siglos de inercia monocultural.

En resumen, a nivel latinoamericano se identifica que la episteme única de raíz occidental empobrece el diálogo democrático y perpetúa formas sutiles de dominación. Se priva al debate público de fuentes valiosas de conocimiento y perspectiva, al mismo

---

<sup>53</sup> Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en *Construyendo Interculturalidad Crítica*, ed. Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh (La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010), 88.

<sup>54</sup> Santos, Meneses, y Nunes, *Boaventura de Sousa Santos*, 229.

<sup>55</sup> Eduardo Gudynas, “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”, *América Latina en Movimiento*, n.º 462 (2011): 4.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>57</sup> *Ibíd.*

tiempo que se relega el saber de las comunidades al plano de la emotividad o la anecdótica. Esta exclusión tiene implicaciones profundas para la justicia, la legitimidad y la equidad en sociedades pluriétnicas. En primera instancia, afecta la justicia porque decisiones tomadas sin atender a todos los saberes disponibles pueden resultar materialmente injustas. En segunda medida, reduce la legitimidad de las instituciones, ya que los pueblos excluidos difícilmente reconocerán como legítimos unos procesos deliberativos en los que no se sintieron realmente escuchados. Y, finalmente, socava la equidad, pues consolida un orden en el que solo quienes dominan el discurso hegemónico pueden incidir plenamente en las decisiones, profundizando las brechas de poder. De allí la urgencia de transitar hacia modelos interculturales o pluriépistémicos que reconozcan el valor político y cognitivo de los saberes tradicionales.

#### **4.2. Marginalización de saberes ancestrales en la deliberación democrática**

El impacto concreto de ese universalismo epistémico se evidencia en los contextos deliberativos, sean estos espacios políticos, judiciales o comunitarios, donde los saberes ancestrales suelen ser infravalorados o excluidos. Las teorías clásicas de la democracia deliberativa partían de la idea de una ciudadanía deliberante homogénea en su capacidad de argumentación: sujetos que presentan razones públicas comprensibles para cualquiera, en un lenguaje neutral común. Esto presupone una forma de razonar descontextualizada culturalmente, típica del ilustrado occidental. Pero en América Latina, las sociedades albergan cosmovisiones y modos de comunicación profundamente diversos, anclados en culturas indígenas, afrodescendientes, campesinas, entre otras. ¿Qué ocurre cuando a la deliberación concurren ciudadanos cuyo *ethos* y visión de mundo difieren radicalmente de los hegemónicos?

Lo que ocurre, con frecuencia, es un mecanismo sutil de asimilación cultural. Se invita a miembros de pueblos indígenas o comunidades tradicionales a participar, pero bajo la expectativa implícita de que renuncien a algunos de sus saberes culturales para encajar en el debate. Es decir, se les exige traducir sus demandas al lenguaje conceptual de la cultura dominante. Por ejemplo, líderes indígenas que toman la palabra en un cabildo abierto o en una audiencia legislativa suelen sentirse obligados a enmarcar sus argumentos en términos jurídicos o técnicos aceptables para los funcionarios, relegando las referencias a la espiritualidad, a la memoria ancestral o a la relación con la tierra, pues temen que estas sean descartadas como no pertinentes. En la práctica, entonces, muchas comunidades se ven forzadas a autocensurar u ocultar partes esenciales de su discurso,

aquellas que provienen de su propia racionalidad cultural, para intentar incidir en decisiones públicas dominadas por la lógica occidental.

Un ámbito ilustrativo es el de la justicia ambiental y territorial. En debates sobre proyectos extractivos, los saberes ancestrales sobre el manejo de la naturaleza, tales como el conocimiento local del comportamiento de ríos, suelos o ciclos biológicos, son minimizados frente a estudios técnicos presentados por corporaciones o agencias estatales. La cosmovisión indígena, que concibe el territorio como un ser vivo con dimensiones sagradas, rara vez encuentra eco en evaluaciones de impacto ambiental formuladas en lenguaje disciplinar.

Del mismo modo, en litigios sobre derechos territoriales de pueblos étnicos, los testimonios orales, los relatos históricos de larga duración y la cartografía tradicional de las comunidades tienden a ser subvalorados frente a la evidencia documental occidental, legitimada en títulos de propiedad individual, censos estatales o mapas oficiales. Así, un anciano que narra la historia de su pueblo y describe los límites antiguos de sus dominios puede ser escuchado con condescendencia en un tribunal, mientras que un peritaje topográfico tendrá mayor peso probatorio. Este desequilibrio epistémico no solo perjudica las posibilidades de justicia material para las comunidades, que ven cómo sus pruebas y argumentos son descartados; sino que perpetúa la idea de que el conocimiento válido es únicamente el avalado por la ciencia o la burocracia occidental.

Incluso en espacios deliberativos menos formales ocurre algo similar. Baste pensar, por ejemplo, al escenario de las consultas previas o las audiencias comunitarias establecidas por ley para proyectos que afectan a pueblos indígenas. En teoría, la consulta previa (consagrada por el Convenio 169 de la OIT y reconocida como derecho fundamental en países como Colombia) debería permitir un diálogo de buena fe, intercultural, donde el consentimiento libre, previo e informado de la comunidad se obtenga tras considerar seriamente sus saberes y preocupaciones. Sin embargo, en la práctica muchas consultas se reducen a trámites burocráticos donde funcionarios exponen información técnica y esperan simplemente la aquiescencia de la comunidad, sin entablar un verdadero diálogo de saberes.

Las condiciones de poder desiguales, evidenciadas en una confrontación del idioma español técnico versus lenguas nativas o tiempos apresurados versus tiempos propios de deliberación comunitaria; hacen que frecuentemente las comunidades no logren incidir en el diseño del proyecto. Esto refleja lo que Chorny conceptualiza como reducción liberal; comprendido por los marcos liberales igualitaristas que se

autolegitiman por su supuesta objetividad, neutralidad y universalidad, pero que excluyen intereses, prácticas y conocimientos que no encajan en ese paradigma<sup>58</sup>. El resultado es una injusticia que marginaliza epistémicamente a sujetos y saberes subalternos dentro de instituciones supuestamente democráticas<sup>59</sup>. En su análisis, este autor advierte que el liberalismo político por sí solo no puede corregir dicha injusticia, e incluso “contribuye al desperdicio de conocimientos valiosos para la deliberación democrática”<sup>60</sup>. En la medida en que se supere el liberalismo, incorporando paradigmas interculturales y el modelo de conocimiento relacional propio de los pueblos indígenas, es posible entablar diálogos interculturales capaces de transformar las instituciones y remediar estas inequidades.<sup>61</sup>

La tensión entre las racionalidades jurídicas occidentales y los conocimientos comunitarios se aprecia también en la esfera judicial. Como regla general, el lenguaje jurídico formal de los Estados latinoamericanos es altamente técnico, lleno de términos especializados y estructuras de argumentación rígidas. Esto, de entrada, dificulta que las comunidades con tradiciones fuertemente arraigadas a conocimientos propios; al igual que ciudadanos con formación alternativa y contrahegemónica respondan al lenguaje epistémico occidental y legal en los procesos judiciales. Un análisis sobre acceso a la justicia señala que el lenguaje legal es muchas veces un lenguaje técnico y lleno de formalismos que resulta confuso para quien no es jurista<sup>62</sup>. Dicho de otra forma, la jerga jurídica actúa como barrera de entrada, en tanto obliga a los ciudadanos a acudir a abogados profesionales para traducir sus preocupaciones al discurso oficial.

Las comunidades étnicas, en particular, afrontan dificultades adicionales, pues muchas veces los procedimientos no ofrecen intérpretes en lenguas indígenas, ni adaptan sus formatos para acoger narrativas orales o modos alternativos de testimoniar<sup>63</sup>. La Corporación Excelencia en la Justicia en Colombia ha subrayado que la complejidad normativa, el lenguaje técnico y las formalidades procesales crean un obstáculo insuperable para quien no puede solventar una asesoría legal.<sup>64</sup> Esto se complejiza en

---

<sup>58</sup> Vladimir Chorny, “Más allá del liberalismo. Repensar la justicia en clave epistémica: conocimiento relacional, saberes indígenas y diálogo intercultural”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* 10, n.º 7 (2021): 157.

<sup>59</sup> *Ibíd.*

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 158.

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> Colombia Corporación Excelencia en la Justicia, “Caracterización de la justicia formal en Colombia y elementos para la construcción de una agenda estratégica para su mejoramiento”, 68.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 119.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 37.

contextos rurales y étnicos, donde la brecha de alfabetización jurídica es aprovechada por actores poderosos para imponer sus términos. Por ende, la institucionalidad estatal, a través de sus códigos y protocolos uniformes, tiende a operar desde supuestos monoculturales que dejan fuera las lógicas comunitarias.

Cabe destacar que esta exclusión epistémica no siempre es abierta, al contrario, funciona de manera sutil, simbólica y estructural.<sup>65</sup> Tal como indica Latova:

Como es sabido, las normas que rigen en un momento y una sociedad concretos no son neutrales, sino que dependen del contexto en el que se elaboran y aplican. Por tanto, es necesario que se atienda a la posibilidad de que haya prejuicios que impregnen una parte o la totalidad del entramado normativo. En especial, habrán de tenerse en cuenta los estereotipos negativos socialmente compartidos que tiendan a no reconocer plenamente la agencia epistémica de algunos individuos.<sup>66</sup>

En esta lógica, una fuente normativa no dispone explícitamente sobre la inadmisión de argumentos espirituales o la invalidez de saberes tradicionales. En cambio, la substracción se representa mediante estándares aparentemente neutrales, en los cuales se exige evidencia científica como sustento probatorio válido de posibles afectaciones en un ecosistema, sin reconocer como científica la sabiduría ambiental de un pueblo originario. De igual manera, la injusticia epistémica se traduce en exigencias de razonabilidad jurídica estricta para validar la demanda de una comunidad, desconociendo otras acepciones sobre el valor y sentido de la justicia.

En esos términos, la diferencia cultural constituye una desventaja deliberativa bajo las reglas impuestas en el campo decisorio. Como lo resume Raúl Fonet-Betancourt, no puede haber diálogo intercultural genuino si existe una imposición dominante sobre la racionalidad, en tanto no se debe encasillar las intervenciones de las comunidades en categorías ajenas a ellas, ni descartar como no pertinentes sus expresiones de espiritualidad, territorio o historia<sup>67</sup>. Lamentablemente, numerosos procesos judiciales en América Latina ignoran conocimientos tradicionales por considerarlos anecdóticos o no probatorios, lo que refleja prejuicios arraigados sobre lo que se categoriza como evidencia válida. El trasfondo es un sesgo epistemológico que cataloga la ciencia occidental como objetiva y el producto de la tradición local como subjetivo. Cuestionar este sesgo es fundamental para democratizar verdaderamente los espacios deliberativos.

---

<sup>65</sup> Diana Latova, “Injusticia epistémica”, *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad*, n.º 24 (2023): 285.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>67</sup> Fonet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*: 46.

### 4.3. Hacia modelos interculturales y pluriepistémicos

Frente a las condiciones previamente referidas, se proponen modelos alternativos que reconozcan el valor político y epistémico de los saberes tradicionales, especialmente en sociedades declaradas pluriétnicas y multiculturales. Las proposiciones esbozadas no buscan idealizar *a priori* todo conocimiento ancestral, sino promover un diálogo en condiciones de simetría donde cada parte pueda aportar desde su cosmovisión sin ser automáticamente subordinada. Esto implica, repensar el diseño deliberativo de las instituciones democráticas vigentes y consolidar una práctica de reconocimiento mutuo.

En primer lugar, se pretende una adecuación cultural de los espacios deliberativos, que incorpore traductores y facilitadores interculturales en audiencias públicas, cortes y órganos con potestad decisoria, de modo que quienes hablen en lenguas originarias o mediante narrativas no occidentales puedan ser entendidos fielmente. Por ejemplo, en Bolivia se ha incorporado la figura de los jurados interculturales y en Ecuador se exige la presencia de intérpretes en procesos judiciales con comunidades indígenas<sup>68</sup>. Estas medidas buscan que la voz genuina de la comunidad llegue sin distorsión al centro del debate.

Lo segundo, refiere el reconocimiento jurídico del pluralismo epistemológico, establecido mediante el pluralismo jurídico que otorga estatus constitucional y autonomía a los sistemas normativos indígenas. Sin embargo, ello requiere ir más allá de la coexistencia aislada de jurisdicciones, y fomentar una interacción dialógica entre el derecho estatal y los derechos propios de las comunidades. Cruz subraya que el enfoque multicultural tradicional tendió a tolerar las diferencias sin cuestionar la posición superior del derecho liberal, mientras que el enfoque intercultural “acepta la legitimidad de distintas concepciones de ‘vida buena’”<sup>69</sup> y promueve relaciones igualitarias entre sistemas culturales.

En lugar de exigir que los sistemas jurídicos indígenas adopten los principios liberales para ser válidos, la interculturalidad jurídica propone un pluralismo jurídico igualitario, con mecanismos institucionales para diálogo y aprendizaje mutuo entre ellos.<sup>70</sup> Esto es profundamente descolonizador, en tanto implica desmontar las jerarquías

---

<sup>68</sup> María del Carmen Monteros, “Pluralismo jurídico y justicia indígena: Bolivia y Ecuador”, en *Constitucionalismo Contemporáneo en América Latina*, ed. Silvana Erazo e Israel Celi (Quito: Dykinson /UTOL, 2019), 171.

<sup>69</sup> Edwin Cruz, “Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad”, *Criterio Jurídico* 13, n.º 2 (2013): 70.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 73.

que presentan al derecho occidental como intrínsecamente superior, y crear “puentes de interrelación”<sup>71</sup> donde cada parte pueda transformarse con el aporte de la otra. Un ejemplo práctico son las sentencias constitucionales en Bolivia y Ecuador que, al interpretar derechos, recurren tanto a principios universales de derechos humanos como a principios de la cosmovisión indígena (v.bg. equilibrio con la *Pachamama*) para fundamentar sus decisiones.

Como tercer aspecto, se alude a la deliberación inclusiva e innovación democrática en el ámbito político, afianzada en arreglos deliberativos innovadores para mitigar las asimetrías estructurales y las precondiciones antes citadas. Por ejemplo, la convocatoria de asambleas ciudadanas interculturales, integradas por sorteo con cupos para representantes de pueblos originarios, donde se discutan políticas públicas con metodologías dialógicas. Asimismo, la alfabetización política y cívica con enfoque intercultural resulta fundamental, en la medida en que se requiere capacitar tanto a funcionarios (jueces, facilitadores, legisladores) en comprensión de otros saberes, como a líderes comunitarios en las herramientas de incidencia política sin perder su identidad. Experiencias como el diálogo de saberes en Colombia, como algunos Encuentros de Sabedores Ancestrales promovidos por organizaciones indígenas; muestran que es posible construir lenguajes compartidos sin diluir la diversidad, siempre que haya respeto y tiempo para la traducción recíproca.<sup>72</sup>

El cuarto elemento, aborda la necesidad de reformas legales y jurisprudenciales. A nivel normativo, se debe ampliar la noción de evidencia válida en procedimientos administrativos y judiciales para incorporar testimonios comunitarios, peritajes antropológicos, mapas culturales y otras formas de conocimiento local. La jurisprudencia constitucional colombiana, por ejemplo, ha avanzado en esta reinterpretación, mediante la resolución del caso T-129 de 2011. En dicha sentencia la Corte Constitucional de Colombia “estableció que tiene prevalencia la integridad y pervivencia física y cultural de los grupos étnicos frente a las visiones mayoritarias sobre los conceptos de ‘desarrollo’ o ‘progreso’”.<sup>73</sup>

En otras palabras, la protección de la identidad cultural de un pueblo puede justificar el rediseño de un proyecto extractivo o de infraestructura que se pretenda

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, 85.

<sup>72</sup> Asociación de Autoridades Ancestrales Nasa Çxhâçxha, “Encuentro de sabedores ancestrales”, Nasa Çxhâçxha, 2021, <https://tierradentro.co/encuentro-de-sabedores-ancestrales/>.

<sup>73</sup> Colombia Corte Constitucional, “Sentencia T-129”, 3 de marzo de 2011.

materializar en la jurisdicción de las comunidades, aunque la mayoría externa lo considere benéfico. Además, la Corte enfatizó que el objetivo de toda consulta previa debe ser buscar el consentimiento de la comunidad afectada, aplicando el estándar más alto de participación (CLPI) siempre que un proyecto pueda afectar gravemente a un pueblo<sup>74</sup>. Este fallo reconoce el valor del saber comunitario y considera que la interpretación colectiva merece poder de veto si el proyecto amenaza su forma de vida<sup>75</sup>. La sentencia T-129 de 2011 posibilitó un camino para repolitizar el diálogo intercultural, obligando a que las mayorías occidentales negocien con las minorías étnicas en lugar de imponer su visión.

Como quinto elemento, se enuncia la participación vinculante y respeto al consentimiento como principio rector no solo en proyectos extractivos, sino en cualquier medida legislativa o administrativa de alto impacto sobre pueblos indígenas. Este principio, derivado del derecho internacional (Convenio 169 de la OIT, Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas), empodera a los saberes comunitarios al otorgarles incidencia real, lo cual otorga a la comunidad la calidad de sujeto de decisión. En este aspecto, Panamá ha fortalecido procedimientos para que las comunidades definan protocolos propios de consulta, incluyendo sus tiempos, lugares sagrados y formas de deliberación interna, de modo que el Estado deba dialogar en los términos culturales de la comunidad<sup>76</sup>.

Finalmente, es importante destacar el nexo entre la inclusión epistemológica y la calidad de la democracia. Una democracia será más legítima y sólida en la medida en que todas las voces relevantes puedan influir en lo público sin verse obligadas a la autonegación cultural. La exclusión de saberes comunitarios empobrece la deliberación no solo moralmente sino cognitivamente, ya que se pierden conocimientos acumulados por generaciones sobre aspectos cruciales como medio ambiente, salud, cohesión social o resolución de conflictos; que podrían enriquecer las políticas para beneficio de toda la sociedad. Como afirma Chorny: “el compromiso con la justicia debe exigir ir más allá [del liberalismo] e incorporar el paradigma intercultural y el modelo de conocimiento

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, 82.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 74.

<sup>76</sup> Jorge Panay, “El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas de Panamá”, en *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina*, ed. Beatriz Cajías de la Vega y Claudia Heins (La Paz: Fundación Konrad Adenauer, 2012), 178.

relacional de los pueblos indígenas”,<sup>77</sup> pues solo así los diálogos interculturales podrán transformar el plano institucional y corregir injusticias históricas.

En términos semejantes, Fornet-Betancourt plantea que la interculturalidad debe ser una *praxis* emancipadora y no un simple intercambio tolerante dentro de un sistema dado, sino reformular las propias instituciones y discursos desde las perspectivas de las culturas subalternas<sup>78</sup>. Esto implica reconocer las desigualdades históricas de la modernidad y trabajar hacia una transformación mutua y recíproca de todos los participantes en el diálogo.

En conclusión, la exclusión de los saberes comunitarios en los espacios deliberativos de América Latina y en particular de Colombia ha sido identificada como una falla estructural que compromete la justicia, la legitimidad y la equidad de la democracia. El lenguaje jurídico, la institucionalidad estatal y los diseños deliberativos han operado tradicionalmente con un sesgo monocultural, dificultando la participación plena de los pueblos originarios y otros portadores de saberes ancestrales. Sin embargo, en las últimas décadas ha emergido una fuerte crítica decolonial acompañada de reformas constitucionales, jurisprudenciales y prácticas participativas que buscan revertir esa tendencia. América Latina, como territorio de enorme diversidad cultural, se ha convertido en laboratorio de propuestas pluriepistémicas: desde el reconocimiento constitucional del pluralismo étnico hasta la exigencia del consentimiento indígena, pasando por la educación intercultural y la justicia plural. Con todo, es necesario adecuar una democracia donde ningún saber valioso quede al margen por no vestir los ropajes de la academia occidental; donde la palabra ancestral tenga, no solo un espacio ceremonial, sino un peso efectivo y vinculante en las decisiones colectivas. Con estas transformaciones profundas las sociedades pluriétnicas podrán afirmar que todos sus miembros participan en igualdad de dignidad en la construcción del bien común.

## **5. La interculturalidad crítica como alternativa transformadora**

Desde la interculturalidad transformadora, se abordan conceptos de emancipación y reconocimiento dentro de Estados diversos, que abarcan una complejidad de subsistemas de pensamiento, decisión y organización política. En estos términos, la

---

<sup>77</sup> Chorny, “Más allá del liberalismo. Repensar la justicia en clave epistémica: conocimiento relacional, saberes indígenas y diálogo intercultural”, 158.

<sup>78</sup> Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización* (Barcelona: Desclée de Brouwer, 2001), 248.

interculturalidad se presenta como una posibilidad de integración de las pluralidades epistémicas y organizativas, para la construcción de sociedades verdaderamente democráticas e inclusivas.

### 5.1. Fundamentos de una interculturalidad crítica

Frente a las limitaciones de las perspectivas multiculturalistas convencionales, el paradigma de la interculturalidad crítica se consolida como una propuesta de transformación profunda en sociedades latinoamericanas pluriculturales. A diferencia de un enfoque meramente multicultural, que suele limitarse a tolerar la diversidad sin alterar las estructuras de poder establecidas, la interculturalidad crítica plantea la necesidad de reorientar las relaciones entre culturas desde un análisis estructural de la colonialidad. Es decir, reconoce que la diferencia cultural ha sido históricamente *construida dentro* de una matriz colonial de poder racializada, con jerarquías que sitúan a los pueblos occidentales y blanqueados en la cúpula y a los pueblos indígenas y afrodescendientes en posiciones subalternas. En consecuencia, la interculturalidad crítica no toma como punto de partida la mera coexistencia de culturas, sino la superación de las jerarquías epistémicas, raciales y de poder que han acompañado a la modernidad colonial en América Latina.

Los planteamientos de Catherine Walsh enfatizan que la interculturalidad crítica se concibe como un insumo procesual y progresivo que construye la sociedad, a diferencia de la interculturalidad funcional que se promueve sin deliberación desde los Estados<sup>79</sup>. Se trata de un proyecto en construcción permanente, orientado a transformar estructuras, instituciones y relaciones sociales, creando condiciones para “estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir” de modos diferentes<sup>80</sup>. Importa destacar que, como señala Walsh, la interculturalidad entendida críticamente no es una realidad acabada sino una estrategia política, social, ética y epistémica en permanente elaboración<sup>81</sup>. Su horizonte utópico es el de trastocar las relaciones entre grupos culturales y, paralelamente, las estructuras de poder que son causantes de la desigualdad y la discriminación. En lugar de simplemente reconocer o incorporar la diferencia dentro del orden existente, la interculturalidad crítica busca más bien “implosionar” el orden dominante desde la diferencia, es decir, promover

---

<sup>79</sup> walsh, “interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir”, 9.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 15.

una transformación desde adentro, a partir de las epistemologías y prácticas de los grupos históricamente oprimidos<sup>82</sup>.

Esta visión crítica y transformadora de la interculturalidad se nutre de la teoría crítica latinoamericana y de la filosofía de la liberación. Autores como Raúl Fernet-Betancourt han argumentado que la interculturalidad debe entenderse no solo como un valor ético de respeto a la diversidad, sino como una praxis política emancipadora que desafíe las lógicas de dominación histórico-coloniales<sup>83</sup>. En esta línea, Fernet-Betancourt propone que el diálogo entre culturas no sea un simple intercambio superficial dentro del mismo sistema de poder, sino una oportunidad para reformular las propias instituciones y discursos desde las perspectivas subalternas. Esto implica, por un lado, reconocer las asimetrías con que se construyó la modernidad eurocéntrica, y por otro, trabajar hacia la transformación mutua de todos los participantes en el diálogo intercultural.

Del mismo modo, Enrique Dussel enfatiza que un auténtico diálogo intercultural debe tomar en cuenta y partir de las asimetrías existentes entre centros de poder y periferias históricas<sup>84</sup>. Dussel propone que no es lo mismo dialogar desde la posición de un centro imperial que desde la periferia colonizada; por ello, una interculturalidad transmoderna exige primero un diálogo Sur-Sur entre los pueblos oprimidos antes de pretender un diálogo equitativo con el Norte global<sup>85</sup>. Lo anterior indica que la interculturalidad crítica se erige sobre la conciencia histórica de la colonialidad del poder, como modelo de persistencia de patrones de dominación colonial en las estructuras contemporáneas y como propuesta de un diálogo horizontal que apunta a descolonizar tanto las estructuras políticas como las mentalidades y epistemologías.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, desde una perspectiva decolonial, complementa esta visión al subrayar la importancia de desmontar las asimetrías lingüísticas y epistémicas en cualquier diálogo intercultural. Rivera Cusicanqui critica las instancias formales de diálogo donde solo las élites mestizas hablan de los pueblos originarios, sin hablar con ellos ni en sus idiomas. En sus palabras, si en un encuentro “el que se tiene que traducir para hacerse entender es el indígena, entonces nunca va a haber realmente un diálogo entre iguales”.<sup>86</sup> Esta reflexión manifiesta que las

---

<sup>82</sup> Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, 79.

<sup>83</sup> Fernet-Betancourt, *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, 207.

<sup>84</sup> Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, 382.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 384.

<sup>86</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, “Violencia e interculturalidad: paradojas de la etnicidad en Bolivia”, *Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, n.º 15 (2010): 53.

condiciones para una comunicación intercultural plena no pueden obligar únicamente a los pueblos subalternos a expresarse en los códigos de la cultura dominante; pues es necesario que también el mestizo-criollo se abra a aprender lenguas y categorías de los pueblos indígenas, e incluso que existan dispositivos como la traducción intercultural simultánea en los espacios públicos deliberativos. Esta tensión evidencia que la interculturalidad crítica demanda cambios más profundos que la mera inclusión simbólica, en tanto requiere redistribución del poder comunicativo y cognitivo entre los grupos culturales. Con todo, la interculturalidad crítica se perfila como una alternativa transformadora frente a los paradigmas multiculturales liberales que no cuestionan el orden establecido. Es un proyecto politizado y decolonial que aspira a rehacer el tejido social sobre bases de reciprocidad, respeto y justicia epistémica, creando condiciones para un diálogo verdaderamente horizontal entre los pueblos.

## **5.2. Dimensión política: interculturalidad crítica y transformación democrática**

En el plano político, la interculturalidad crítica propone una reinención de la democracia desde la pluralidad cultural y epistémica. La democracia liberal tradicional, heredera del proyecto moderno occidental, tiende a operar bajo supuestos de homogeneidad cultural y neutralidad valorativa. En contraste, una perspectiva intercultural crítica cuestiona esa pretendida neutralidad, señalando que la esfera pública ha excluido históricamente las voces y cosmovisiones de los pueblos originarios, afrodescendientes y sectores subalternos. Para subsanar esta deficiencia, diversos pensadores plantean la necesidad de avanzar hacia formas de democracia radicalmente plurales o *pluriversales*.

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos aboga por democratizar la democracia mediante el reconocimiento de la diversidad de formas de participación y deliberación que existen más allá del canon occidental. Santos propone concebir incluso los derechos humanos desde una lógica intercultural, reformulándolos como instrumentos de emancipación situados en las realidades locales en vez de meros universales abstractos.<sup>87</sup> Esta reconceptualización implica que la práctica democrática debe permitir que los pueblos redefinan derechos y políticas desde sus propias identidades y necesidades, generando una política cultural y global. En otras palabras, la

---

<sup>87</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (Madrid: Morata, 2017), 20.

interculturalidad crítica aplicada a lo político conlleva una demodiversidad: el reconocimiento de que hay múltiples modos de entender y ejercer la democracia y que estos deben dialogar en condiciones de igualdad.<sup>88</sup> Como señala Santos en su crítica al paradigma dominante, el pensamiento crítico debe adoptar una postura lo suficientemente audaz como para dar lugar a un nuevo paradigma con horizontes de emancipación.<sup>89</sup> Ese nuevo paradigma democrático emancipatorio solo puede surgir incorporando las epistemologías y prácticas políticas de quienes han sido marginados por la modernidad eurocéntrica.

Un ejemplo concreto de transformación democrática intercultural es la noción de pluralismo surgida en la región andina. Las nuevas Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) declararon a sus países como estados plurinales e interculturales, reconociendo explícitamente la existencia de múltiples pueblos con derecho a la autonomía y a participar en la construcción del Estado. Este giro ontológico-constitucional no fue una concesión pacífica, sino el resultado de décadas de luchas de movimientos indígenas que exigían la refundación de la nación desde la base de la diversidad cultural y el reconocimiento.

Sin embargo, pese a estos avances normativos, la materialización de la democracia intercultural afronta tensiones y contradicciones. Como primero, la participación política de representantes indígenas y afrodescendientes ha aumentado en algunos países. Colombia, estableció desde 1991 la presencia de circunscripciones especiales para comunidades indígenas en el Congreso, y ha incorporado figuras de participación ciudadana en la discusión de leyes y políticas que afectan a pueblos étnicos. La propia Constitución colombiana de 1991 fue redactada con la participación de delegados indígenas y afrocolombianos, simbolizando un ideal deliberativo intercultural en la fundación del nuevo orden constitucional. No obstante, la cooptación política, la inclusión superficial y la desigualdad estructural limitan el impacto real de estas medidas.

En Bolivia y Ecuador, gobiernos que inicialmente levantaron la bandera de la interculturalidad terminaron enfrentando críticas de intelectuales y movimientos indígenas por continuar lógicas centralistas o desarrollistas en conflicto con los proyectos comunitarios. La activista Rivera Cusicanqui, ha sido crítica de las políticas extractivistas

---

<sup>88</sup> Santos, *Epistemologías del Sur*, 39.

<sup>89</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el sur. para una cultura política emancipatoria* (Santiago: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006), 26.

que generaron conflictos con comunidades indígenas, denunciando una brecha entre el discurso oficial de descolonización y ciertas prácticas estatales reales. Otro caso ilustrativo es el de la participación deliberativa en procesos de consulta previa sobre proyectos económicos, ya que, aunque la consulta a pueblos indígenas es obligatoria (en virtud del Convenio 169 de la OIT y de la jurisprudencia constitucional), a menudo se realiza de manera apresurada o formal, sin incorporar efectivamente la visión de las comunidades en la toma de decisiones finales. La Corte Constitucional de Colombia ha insistido en que la consulta previa es un “derecho fundamental” estrechamente ligado a la autonomía y la identidad cultural de los pueblos indígenas, e incluso ha anulado proyectos por falta de consulta adecuada. Pese a lo anterior, muchas consultas terminan convirtiéndose en trámites burocráticos que no alteran el resultado predeterminado, lo que va en contra del espíritu intercultural crítico que exigiría un diálogo genuino y vinculante entre el Estado y las comunidades.

De manera preliminar, se puede afirmar que en la dimensión política y democrática la interculturalidad crítica plantea un reto de reinventar las instituciones y prácticas de participación. Supone pasar de una democracia meramente representativa a una democracia representativa–comunitaria–deliberativa, en la cual coexistan mecanismos occidentales y formas propias de gobierno de los pueblos con plena legitimidad. A pesar de que la región andina ha reconocido esta pluralidad, la realización íntegra de una democracia intercultural sigue siendo un proyecto en construcción, sobrellevado por tensiones entre el discurso emancipador y las inercias coloniales que perviven en las estructuras políticas.

### **5.3. Dimensión jurídica: pluralismo jurídico e interculturalidad en la justicia**

Un componente esencial de la interculturalidad crítica es la dimensión jurídica, concretada en el reconocimiento y ejercicio de un pluralismo jurídico auténtico. La idea central es que, en un Estado verdaderamente intercultural, el sistema de justicia no puede ser monolítico ni basarse exclusivamente en la *episteme* jurídica occidental, sino que debe articularse con los sistemas normativos de los pueblos y comunidades en condiciones de igualdad y respeto. En términos normativos, Latinoamérica ha avanzado notablemente en este aspecto durante las últimas décadas, pues varias constituciones y leyes reconocen la jurisdicción especial indígena y la validez de los derechos consuetudinarios. Por ejemplo, la Constitución de Bolivia (2009) establece explícitamente que la justicia indígena

originaria es parte del poder judicial del Estado, con igual jerarquía que la justicia ordinaria, y declara al Estado como intercultural.<sup>90</sup> Ecuador, por su parte, reconoce en su Constitución la jurisdicción de las autoridades indígenas para aplicar sus propias normas en sus territorios,<sup>91</sup> mientras que Colombia desde 1991 ampara la jurisdicción especial indígena<sup>92</sup> y ha desarrollado a través de su Corte Constitucional criterios para armonizarla con el ordenamiento nacional. Estos reconocimientos jurídicos encarnan el principio de que la justicia también es un terreno de diálogo intercultural y de redistribución del poder, en tanto aceptar que no hay una sola fuente legítima de derecho, sino múltiples, implica desmontar la pretensión universalista del derecho moderno occidental.

Sin embargo, al transitar de la norma a la práctica se comprueban obstáculos significativos en la implementación material de un pluralismo jurídico intercultural. Las tensiones suelen manifestarse en casos concretos donde colisionan valores o procedimientos de la justicia estatal con los de la justicia indígena. Un caso emblemático ocurrió en Colombia con la sentencia de la Corte Constitucional sobre el pueblo U'wa a fines de los años noventa, donde la comunidad reclamaba su derecho ancestral al territorio frente a concesiones petroleras; allí se debió conciliar el derecho estatal a explotar recursos con la cosmovisión U'wa que sacraliza la tierra. La Corte finalmente protegió parcialmente los derechos U'wa, ordenando consulta y respeto cultural, pero el conflicto mostró los límites de un sistema que aún prioriza criterios extractivistas.<sup>93</sup> Esto refleja una tensión constante: ¿hasta qué punto el Estado está dispuesto a ceder espacio de soberanía jurídica para empoderar los sistemas normativos propios de pueblos originarios? Una interculturalidad crítica demandaría una simetría real entre fueros, pero en la práctica subsiste una jerarquía implícita donde el Estado nacional se reserva la última palabra, reproduciendo a veces la colonialidad jurídica.

Pese a lo anterior, la Corte Constitucional de Colombia ha desarrollado una línea jurisprudencial garantista en materia de derechos de los pueblos étnicos, a través de sentencias que han incorporado conceptos interculturales que resaltan o ponen en evidencia prácticas culturales plurales. En la Sentencia T-552 de 2003, la Corte aplicó el principio de fuero interno para respetar la decisión de una comunidad indígena emberá

---

<sup>90</sup> Bolivia, *Constitución Política del Estado*, Gaceta Oficial 2009, 7 de febrero de 2009.

<sup>91</sup> Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial n.º 449, Segundo Suplemento, 20 de octubre de 2008.

<sup>92</sup> Colombia, *Constitución de la República de Colombia*, Gaceta Constitucional n.º 114, 6 de julio de 1991.

<sup>93</sup> Colombia Corte Constitucional, "Sentencia SU-039", 3 de febrero de 1997.

sobre un caso de justicia propia, afirmando que en la medida en que no se vulneren derechos fundamentales mínimos, las autoridades indígenas pueden administrar justicia según sus usos y costumbres.<sup>94</sup> En otro fallo importante, al resolver un conflicto entre jurisdicción indígena y ordinaria en un caso penal, la Corte estableció criterios de armonización intercultural, subrayando la necesidad de interpretar los derechos desde el contexto cultural específico.<sup>95</sup> Este tipo de pronunciamientos son ejemplos de cómo el aparato judicial puede abrir espacios de deliberación intercultural en la interpretación del derecho, al ponderar seriamente las normas y valores de distintos sistemas culturales. Asimismo, en el ámbito interamericano, la Corte IDH en casos como *Awas Tingni vs. Nicaragua* (2001) y *Sarayaku vs. Ecuador* (2012) ha reconocido la estrecha relación de los pueblos indígenas con sus tierras y culturas, ordenando a los Estados medidas de reparación que incluyen el respeto a prácticas y autoridades tradicionales; lo que implica un diálogo entre el derecho internacional de derechos humanos y los derechos propios de esas comunidades.

Un aporte teórico valioso en esta dimensión es el de Boaventura de Sousa Santos, quien plantea la idea de una reconstrucción intercultural del derecho. Santos sugiere que conceptos como los derechos humanos, la justicia o la ciudadanía deben ser resignificados a la luz de las experiencias jurídicas de los pueblos del Sur global, para convertirse realmente en herramientas de emancipación.<sup>96</sup> Así, por ejemplo, los derechos humanos interculturalizados se alejarían de la noción homogenizante liberal para incorporar la defensa de la identidad colectiva y los valores comunitarios. Del mismo modo, Santos argumenta que sin justicia cognitiva no puede haber justicia social, enfatizando la idea de que un tribunal o sistema legal que ignore los saberes y perspectivas de los grupos subalternos difícilmente logrará resultados verdaderamente justos.<sup>97</sup> Este énfasis en la justicia cognitiva se relaciona con la noción de ecología de saberes que él mismo promueve: la convivencia y diálogo entre distintos conocimientos (occidentales y no occidentales) en la producción de soluciones jurídicas.<sup>98</sup>

Con todo, en la dimensión jurídica la interculturalidad crítica requiere transitar del reconocimiento formal de la pluralidad legal a su ejercicio sustantivo, en el cual las

---

<sup>94</sup> Colombia Corte Constitucional, “Sentencia T-552”, 10 de julio de 2003.

<sup>95</sup> Colombia Corte Constitucional, “Sentencia T-704”, 22 de agosto de 2006.

<sup>96</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Pensamiento Jurídico Contemporáneo 2 (Quito: Corte Constitucional para el periodo de transición, 2012), 151–52.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 177-8.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 157.

instituciones estatales dialogan horizontalmente con las autoridades y normas comunitarias. Esto conlleva reformas profundas y sobre todo conlleva voluntad política para aceptar la diversidad epistemológica del Derecho. Los contextos observados visibilizan cómo la descolonización del ámbito jurídico es un proceso en curso, con avances importantes, pero también con retrocesos cuando prevalecen visiones monistas. La interculturalidad crítica jurídica demanda seguir empujando las fronteras de lo legalmente posible, imaginando un sistema de justicia capaz de albergar múltiples lenguajes y racionalidades jurídicas sin subordinaciones jerárquicas.

#### **5.4. Dimensión epistémica: descolonización del saber y ecología de conocimientos**

Una pieza transversal del proyecto de interculturalidad crítica es la dimensión epistémica, que alude a la transformación de las estructuras del conocimiento, la ciencia y la producción intelectual. Desde la perspectiva de la teoría decolonial latinoamericana, la dominación colonial no solo operó en el campo político-económico, sino también impuso una jerarquía de saberes: definió qué es conocimiento válido y qué no, devaluando sistemáticamente los saberes indígenas, afrodescendientes y populares como primitivos o no científicos. El sociólogo peruano Aníbal Quijano denominó colonialidad del saber a este patrón, donde el conocimiento eurocéntrico pretende ser universal y hegemoniza la producción de verdad.<sup>99</sup> En consecuencia, una interculturalidad crítica conlleva descolonizar el conocimiento, es decir, disputar la autoridad exclusiva que han tenido las epistemologías occidentales e integrar en pie de igualdad las epistemologías negadas.

Catherine Walsh destaca que la interculturalidad crítica es en sí un proyecto epistémico además de político. No se trata únicamente de diálogo cultural, sino de producir conocimientos otros, basados en relaciones de saber solidarias y horizontales.<sup>100</sup> Esto enlaza con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de construir una epistemología del Sur, cuyo principio es que los grupos subalternos generan conocimientos válidos sobre la realidad, aunque no encajen en los cánones científicos dominantes.<sup>101</sup> Santos plantea que toda justicia social requiere justicia cognitiva: no es

---

<sup>99</sup> Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, 222.

<sup>100</sup> En la dificultad de materializar los postulados sobre interculturalidad crítica en contextos de desigualdad estructural en América Latina, las transiciones de representatividad y reconocimiento se legitiman en los movimientos sociales, comunitarios y académicos que propenden por la reivindicación histórica. Más allá de concebirlo como una utopía irrealizable, se concibe como una base práctica de transformación real, progresiva y profunda. Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, 79.

<sup>101</sup> Santos, *Epistemologías del Sur*, 37.

posible superar la exclusión social si se mantiene la exclusión epistemológica, es decir, si las únicas formas de conocimiento reconocidas siguen siendo las de los grupos dominantes. Por ello, propone una ecología de saberes,<sup>102</sup> metáfora que sugiere un sistema donde coexisten diversos tipos de conocimiento interactuando sin que uno anule al otro. La interculturalidad crítica asume el reto de “(re)construir saberes desde una perspectiva contrahegemónica, opuesta al pensamiento totalizador producido por Occidente”.<sup>103</sup> Se trata de potenciar los saberes locales, ancestrales y comunitarios como fuentes de teoría y praxis, no solo como folclore o datos para que otros teoricen.

Un escenario regional de producción de conocimiento desde la interculturalidad es el trabajo de los movimientos intelectuales indígenas y afrodescendientes. En Bolivia, entidades como el Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en 1983 por jóvenes aymaras, se dedicaron a investigar, difundir y revitalizar la historia y cultura desde la voz de los propios indígenas, cuestionando las narrativas oficiales. Este esfuerzo por reescribir la historia nacional desde las memorias indígenas es un acto epistémico decolonial, ya que devuelve centralidad a lo que había sido omitido o subalternizado. Otro escenario se encuentra en Colombia con experiencias de investigación acción participativa inspiradas en Orlando Fals Borda y luego apropiadas por colectivos étnicos, que buscan cocrear conocimiento útil para la lucha social. En Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) ha elaborado propuestas conceptuales como la del Sumak Kawsay (Buen Vivir) que desafían la economía política convencional y provienen de epistemologías andinas; posteriormente, este concepto fue incorporado en el discurso estatal y constitucional, aunque no sin disputas sobre su interpretación auténtica.

En esta lógica, la dimensión epistémica de la interculturalidad crítica involucra un proceso de democratización del conocimiento. Conlleva cuestionar esa pretensión de objetividad absoluta de la ciencia occidental y favorecer un pluralismo epistemológico donde el conocimiento se construye dialógicamente entre múltiples saberes. Se trata de dismantelar el monopolio universitario eurocéntrico e integrar las epistemologías subalternas en espacios académicos, en la formulación de políticas públicas y en la validación social de los saberes. Las universidades latinoamericanas, los centros de investigación y los sistemas de innovación asumen el compromiso ético de evolucionar

---

<sup>102</sup> Santos, *Justicia entre Saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*, 230.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 249–50.

de reproductores de conocimiento colonizado a convertirse en laboratorios de encuentro intercultural de saberes.

### 5.5. Dimensión educativa: pedagogías interculturales y decoloniales

Estrechamente vinculada a la dimensión epistémica está la dimensión educativa de la interculturalidad crítica. La educación es uno de los campos donde más se ha utilizado el término interculturalidad en las últimas décadas en América Latina, a raíz de las políticas de educación intercultural bilingüe (EIB) dirigidas a poblaciones indígenas y afrodescendientes. No obstante, desde una visión crítica se ha cuestionado que muchas de estas políticas han sido interculturalidad funcional, es decir, medidas de inclusión cultural superficial que no transforman la estructura educativa dominante. La propuesta, en cambio, es propugnar por una educación intercultural crítica, concebida como herramienta para la descolonización pedagógica y la formación de subjetividades emancipadas.

Catherine Walsh ha argumentado que la educación intercultural<sup>104</sup> solo tendrá sentido “cuando esté asumida de manera crítica, como acto pedagógico-político que procura intervenir en la refundación de la sociedad”.<sup>105</sup> Esto implica que la academia y los espacios educativos deben dejar de ser instrumentos de adaptación de las minorías al sistema dominante, y convertirse en terrenos de encuentro y diálogo donde todas las culturas co-aprendan recíprocamente. Una pedagogía intercultural crítica cuestiona los currículos monoculturales y eurocéntricos, incorporando contenidos, lenguas y metodologías de los pueblos originarios y afrodescendientes. Pero no se trata solo de agregar *folklore* al programa, sino de replantear las bases mediante metodologías

---

<sup>104</sup> La educación intercultural, desde la perspectiva de la interculturalidad crítica, es un paradigma pedagógico decolonial, un proyecto político, social, epistémico y ético por la justicia social y la equidad. Esta conceptualización académica va más allá de las definiciones funcionalistas o multiculturalistas superficiales, ya que no se queda en el reconocimiento folclórico de la diferencia, sino que cuestiona las relaciones coloniales, sociales y epistemológicas de poder que han jerarquizado los conocimientos y sometido a los pueblos históricamente oprimidos. Por lo tanto, la educación intercultural crítica propone un diálogo de saberes auténtico que reconozca el pluralismo cultural y la autonomía epistemológica de las cosmovisiones, desafiando la colonialidad del poder y del saber para redistribuir el poder epistemológico y desmontar la hegemonía eurocéntrica en la educación. Además, recalca una praxis transformadora en contextos plurinacionales como Ecuador, Perú o México, superando la distancia entre los discursos institucionales interculturales y las prácticas educativas aún monoculturales, para que la interculturalidad crítica sea una opción de cambio social y educativo. Sylvia Schmelkes, “La educación intercultural: un campo en proceso de consolidación”, s. f.; Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”; María Matarranz y María Teresa Aguado Odina, “Educación intercultural, equidad y práctica escolar. Una revisión sistemática de la investigación en Europa y América Latina.”, *Revista Fuentes* 2, n.º 27 (2025): 121–31, doi:10.12795/revistafuentes.2025.27347; Mora Ramos, “Educación intercultural como eje formativo para el desarrollo sostenible y la equidad social”, *Revista Científica* 2 (2025).

<sup>105</sup> Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, 76.

participativas comunitarias o la enseñanza de la historia y la ciencia desde visiones plurales. La meta última es educar en y para la diversidad con equidad, formando ciudadanos capaces de moverse entre códigos culturales distintos con respeto y sentido crítico.

Estos principios han sido inscritos en marcos legales educativos de la región, como el caso de Bolivia con la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez (Ley de Educación 070 de 2010), mediante la cual se declaró a la educación como “intracultural, intercultural y plurilingüe”,<sup>106</sup> planteando un modelo educativo inspirado en conocimientos ancestrales y en el diálogo de saberes. En México, desde 2004 se creó el Subsistema de Universidades Interculturales, con más de diez universidades establecidas en regiones indígenas (Universidad Intercultural de Chiapas, la Universidad Veracruzana Intercultural), cuyo objetivo es ofrecer formación profesional contextualizada culturalmente y con pertinencia local.<sup>107</sup> Estas universidades interculturales han innovado en planes de estudio que combinan conocimientos comunitarios con ciencias modernas, y en formas de gobierno colegiado con participación de las comunidades.

El contexto de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi en Ecuador ejemplifica tanto un avance como las tensiones de la institucionalización educativa intercultural. Fundada en 2004 por organizaciones indígenas como un proyecto pionero de universidad desde la cosmovisión andina (Amawtay Wasi significa “Casa de la Sabiduría” en kichwa), fue concebida para basar la enseñanza en la minga (trabajo comunitario), la ritualidad y la convivialidad de saberes ancestrales con contemporáneos.<sup>108</sup> No obstante, en 2013 el organismo estatal de educación superior resolvió cerrar la Universidad aduciendo insuficiencias académicas. El hecho fue denunciado por la CONAIE como una represalia política y una muestra de intolerancia hacia un modelo educativo alternativo. Este suceso evidencia la resistencia del *establishment* académico a ceder espacio a proyectos realmente interculturales que desafían los estándares convencionales. Cabe resaltar que, tras años de insistencia, en 2021 el Estado ecuatoriano finalmente autorizó la reapertura de la Amawtay Wasi, reconociendo en parte el error cometido; no obstante, la reconstrucción de su proyecto educativo sigue en curso, ilustrando el difícil camino de las alternativas en medio de sistemas rígidos.

---

<sup>106</sup> Bolivia, *Ley 070*, Gaceta Oficial 70, 20 de diciembre de 2010.

<sup>107</sup> Laura Mateos y Gunther Dietz, “Universidades Interculturales en México: Balance crítico de la primera década”, *Revista mexicana de investigación educativa* 21, n.º 70 (2016): 683–90.

<sup>108</sup> Luis Sarango, “La universidad intercultural Amawtay Wasi del Ecuador, un proyecto atrapado en la colonialidad del poder”, *Revista Universitaria del Caribe* 23, n.º 2 (2019): 11.

Por lo tanto, la dimensión educativa de la interculturalidad crítica formula una revolución pedagógica, consistente en transformar las estructuras y prácticas educativas para que sirvan a un proyecto plural, equitativo y liberador. Sus ejes incluyen descolonizar los contenidos, bilingüismo real, formación docente intercultural y pedagogías activas basadas en el diálogo y la comunidad. Aunque las políticas estatales han acogido retóricamente estos objetivos, la realidad indica que la implementación efectiva es compleja y a menudo encuentra obstáculos políticos, económicos y epistémicos. La interculturalidad crítica en el ámbito educativo se mantiene como un proyecto en proceso de desarrollo, impulsado principalmente por actores académicos, educadores comunitarios y colectivos organizados, quienes desde diversas disciplinas trabajan continuamente para transformar el sistema educativo tradicional en un espacio orientado hacia la emancipación cultural.



## **Capítulo segundo**

### **Participación comunitaria y justiciabilidad de derechos étnicos en el marco de la Sentencia SU-545 de 2023**

El primer capítulo de esta tesis ha proporcionado el marco teórico para entender las tensiones que son propias de la democracia deliberativa en circunstancias de desigualdad estructural, como las que se viven en Colombia. En este país, los compromisos por un diálogo racional e igualitario, entre ciudadanos libres e iguales colisionan directamente con barreras tecnocráticas, asimetrías socioeconómicas y obstáculos epistémicos que perpetúan exclusiones sistemáticas. Siguiendo a Jürgen Habermas y Carlos Santiago Nino, se investigaron los ideales de una deliberación que crea legitimidad objetiva por medio del intercambio argumentativo imparcial; sin embargo, su carácter regulador e idealizado fue criticado porque no puede ser implementado sin instituciones exactas que reduzcan las desigualdades culturales y materiales, como señalan autores tales como Negri y Montero.

Específicamente, se señaló la manera en que el universalismo epistémico occidental, proveniente de la modernidad colonial, margina los conocimientos ancestrales indígenas, afrodescendientes y campesinos, estableciendo un logocentrismo que filtra discursos subalternos mediante lenguajes técnicos y jurídicos abstractos. Iris Marion Young, Raúl Fornet-Betancourt y Boaventura de Sousa Santos lo expresan así. Esta visión intercultural crítica, enriquecida por Catherine Walsh y la ecología de saberes, surge como una opción que transforma e indica que no es suficiente con foros formales de participación; se necesita un diálogo horizontal que elimine jerarquías cognitivas, valore relatos colectivos y diversifique las racionalidades en lugares públicos, incluida la justicia constitucional.

En el segundo capítulo, se pasa desde esta problematización teórica a la concreción empírica, analizando las intervenciones de los ciudadanos en la Corte Constitucional de Colombia como manifestaciones activas de esa deliberación intercultural en tensión. La sentencia SU-545 de 2023, que reunió tutelas presentadas por comunidades indígenas y campesinas de Nariño, Cauca, Putumayo y Norte de Santander, muestra cómo actores subalternos, como la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y el Resguardo Indígena Nasa y COCCAM, irrumpen en la esfera judicial para exigir que se

implemente efectivamente el punto 4 del Acuerdo Final de Paz (AFP) firmado en 2016. Este punto fue vulnerado a través de operativos destinados a erradicar cultivos ilícitos por la fuerza, a pesar de los pactos colectivos firmados bajo el Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos (PNIS), establecido en el Decreto 896 de 2017.

Estos acontecimientos no son aislados: en localidades como Aguabonita y Cacahual (Cauca, exp. T-7.963.865), las fumigaciones aéreas y terrestres arrasaron con medios de subsistencia durante la cuarentena por COVID-19, sin que se aplicaran medidas de bioseguridad ni se realizara una consulta previa; en Ipiales y Tumaco (Nariño, T-8.020.865), se pasaron por alto los compromisos de sustitución voluntaria; en Putumayo (T-8.355.272) y Norte de Santander (T-8.097.843), quedaron al descubierto fallas del Estado que llevaron a etiquetar a comunidades como "narcotraficantes", lo cual vulneró derechos a la paz, integridad personal, mínimo vital, distinción según el Derecho Internacional Humanitario y consulta previa.

Esta transición del marco epistemológico al caso específico produce un hilo conductor que evidencia cómo las restricciones deliberativas detectadas en el primer capítulo (diferencias territoriales, brechas educativas, filtros lingüísticos y colonialidad del saber) se concretan en la práctica judicial, pero también pueden ser desmanteladas a través de intervenciones ciudadanas que constituyen contrapúblicos emancipatorios, según Nancy Fraser. La Corte, que es el centro de la Constitución de 1991, no toma decisiones en un vacío; sus resoluciones son una respuesta a la presión de las voces comunitarias que aportan conocimientos contextualizados, desafiando así el epistemicidio implícito en marcos tecnocráticos.

En el Caso SU-545 de 2023, la Corte Suprema establece que los pactos PNIS son vinculantes por el principio de buena fe y confianza legítima. Por lo tanto, ordena suspensiones erga omnes de erradicaciones forzadas, protocolos interculturales con veedores étnicos presentes y prohibición de estigmatización. Esta decisión concuerda con precedentes como SU-217 de 2017 y C-493 de 2017 que dan prioridad a la sustitución acordada de manera voluntaria e informada. Por lo tanto, las intervenciones no son reclamos formales; incluyen narrativas territoriales, como la memoria colectiva de despojo y el Buen Vivir nasa, que desafían la racionalidad uniforme y requieren una pluriepistemología en la cual el consenso de la comunidad dialogue con el derecho positivo sin estar subordinado.

Este trabajo emplea de manera consistente esta perspectiva crítica-decolonial, la cual evidencia el potencial transformador que tiene la participación ciudadana en la Corte

Constitucional. El primer capítulo deconstruye dilemas teóricos (inclusión versus racionalidad, universalismo versus pluriversalidad), y el segundo los operacionaliza a través de un análisis minucioso del Caso SU-545 de 2023, resaltando cómo las comunidades evolucionan de la marginalidad a la agencia judicial. El Resguardo Nasa insiste en la materialidad de la jurisdicción indígena especial, lo que obliga a armonizar con el pluralismo jurídico; las intervenciones de COCCAM refieren vacíos en la participación rural, pero también habilidad para argumentar sobre violaciones sustantivas; la Comisión Intereclesial proporciona relatos orales y estadísticas empíricas que dan un carácter humano a los resúmenes jurídicos. La sentencia da respuesta a estos aportes, no únicamente suspendiendo acciones del Estado, sino también estableciendo mesas de diálogo intercultural con metodologías propias. Se reconoce que una deliberación efectiva necesita mediadores bilingües, traducción simultánea y la consideración de conocimientos ancestrales acerca del territorio, sobrepasando así los filtros denunciados por Bourdieu y Young.

Al comparar esta evolución con los paradigmas epistemológicos que están surgiendo, la coherencia académica se refuerza. La interculturalidad crítica de Walsh no es una abstracción: el caso seleccionado se manifiesta a través de órdenes que desmantelan el logocentrismo, posibilitando que visiones del mundo colectivas tengan un impacto en las interpretaciones constitucionales. Sousa Santos es fuente de inspiración para la ecología de saberes aplicada, en la que los pactos PNIS surgen como un conocimiento relacional válido y no solo como un apéndice a las investigaciones técnicas. Incluso todavía existen tensiones, pues la Corte media, pero no siempre conecta totalmente jurisdicciones autónomas, lo que invita a la reflexión sobre límites y horizontes. Vale indagar: ¿Es posible que la justicia constitucional plena sea una arena pluriepistémica sin modificar su composición y lenguaje? Esta pregunta establece el tema principal para las discusiones siguientes, en los que se examinarán las incidencias en derechos étnicos y las oportunidades democráticas.

En resumen, el segundo capítulo no solo documenta un caso emblemático, sino que, también valida el marco crítico del primero, en un marco pluricultural, las intervenciones de los ciudadanos reaniman la democracia deliberativa al introducir diversidad epistémica en la Corte. Esto permite progresar hacia una justicia intercultural que honre el sentido constitucional democrático. Este puente entre teoría y práctica garantiza una rigurosidad metodológica, articulando doctrina, jurisprudencia (T-129/2011, T-552/2003) y hechos para mostrar que, a pesar de las exclusiones persistentes,

la voz de la comunidad crea legitimidad sustantiva y abre caminos hacia paradigmas nuevos en la acción colectiva.

## **1. Antecedentes y voces en el proceso**

Para el abordaje del estudio de caso, es menester identificar los fundamentos fácticos y jurídicos, la problemática jurídica delimitada por el Tribunal Constitucional, las intervenciones institucionales y comunitarias y su incidencia en la decisión de la Corte. Lo anterior, con la intención de generar un contraste entre los elementos determinantes del caso y los paradigmas epistémicos de interculturalidad crítica y epistemologías del sur, que han servido para conceptualizar las categorías de estudio.

### **1.1. Fundamentos fácticos, constitucionales y decisión del caso**

La Corte Constitucional, a través de su Sala Plena, reunió cuatro tutelas presentadas por comunidades indígenas y campesinas de las regiones de Putumayo, Nariño, Cauca y Norte de Santander; todas ellas podrían ser beneficiarias del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos (PNIS). Los demandantes sostuvieron que, a pesar de haber suscrito acuerdos de sustitución voluntaria (colectivos e individuales) en el contexto del punto 4 del Acuerdo Final de Paz (AFP), continuaron realizándose operaciones de erradicación forzada en sus territorios. El Tribunal Constitucional señala que "el objetivo de la controversia se centra en el acceso y la implementación del PNIS" en estos departamentos.<sup>109</sup> Se detectaron erradicaciones forzosas en todas las propiedades, sin tomar en cuenta su declaración de voluntad de reemplazar los cultivos conforme a los convenios pactados. En particular, los tutelantes enumeraron tres situaciones: (i) familias que todavía no se habían incorporado de manera formal al PNIS; (ii) comunidades que tenían acuerdos colectivos firmados, pero carecían de formularios individuales diligenciados; y (iii) inclusión en el PNIS, aunque no habían obtenido los proyectos productivos establecidos. Afirman que la situación mencionada afectó derechos esenciales, como el mínimo vital, la consulta previa, la seguridad alimentaria, la seguridad e integridad personal y el debido proceso.

Las características cada caso muestran estos hechos que son comunes. En el caso del departamento del Cauca (exposición T-7.963.865), los representantes de agrupaciones campesinas (como COCCAM, ATCC, ANZORC y otras) informaron que han firmado

---

<sup>109</sup> Colombia Corte Constitucional, "Sentencia SU-545", 6 de diciembre de 2023.

acuerdos conjuntos de sustitución bajo el PNIS desde 2017; sin embargo, el Gobierno no ha cumplido sus obligaciones de manera constante. En marzo y abril de 2020, las operaciones militares invadieron propiedades rurales de campesinos que habían expresado su deseo de sustituir. Por ejemplo, entre el 16 y el 28 de marzo, los soldados tomaron tierras en la vereda Aguabonita (Suárez) sin permiso ni medidas sanitarias. El 29 de marzo ingresaron a la vereda El Vergel (Caloto), ofreciendo dinero a cambio de información sobre fincas agrícolas y anunciando erradicaciones. Un día después, el Ejército destruyó cultivos de coca en Cacahual (Cajibío), aunque los campesinos estaban incluidos en un acuerdo colectivo. En abril, los militares tomaron nuevamente Aguabonita; cuando los civiles presentaron denuncias, defendieron en público que eran laboratorios de coca.

En el año 2020, durante la cuarentena, continuaron los incidentes en el municipio de Piamonte (Cauca). El Ejército llevó a cabo erradicaciones en las veredas de Villanueva, Remanso y La Esmeralda los días 4, 6 y 20 de mayo, respectivamente, empleando la fuerza y sin seguir protocolos de bioseguridad. 945 familias de Piamonte, que se habían incorporado al PNIS sin que los proyectos ofrecidos se cumplieran, y otras 635 familias a las que las autoridades no aceptaron en el proceso de inscripción, fueron las perjudicadas. Los tutelantes del Cauca sostuvieron que estos operativos forzados se llevaron a cabo sin haber agotado la concertación con las comunidades y en violación de los principios de distinción del derecho internacional humanitario, lo cual puso en peligro su alimentación, salud y vida, además de ignorar su derecho a la paz al contradecir los acuerdos establecidos en el Acuerdo Final.

Desde marzo de 2020, en el Departamento de Nariño (T-8.020.865), los campesinos y líderes de COCCAM que viven en Ancuya, Cajibío y Tumaco han reportado una tendencia similar. El 30 de marzo, después de numerosas reclamaciones por violaciones del PNIS, el Ejército arribó a la vereda Cacahual (Cajibío) y mandó que se erradicara, aunque los agricultores habían expresado su deseo de reemplazar. Soldados llegaron a las veredas de Casa Vieja y Chamba (Ancuya) al día siguiente para comprobar la zona y, conforme a los campesinos, apresaron a dos empleados con el pretexto de que tenían permiso municipal para erradicar. El 1 de abril, el Ejército entró en Ancuya sin protección contra la Covid-19, quemando casas de campo y atropellando a campesinos que estaban trabajando los cultivos; ese municipio había acordado un pacto colectivo en noviembre del 2017 que todavía no se había llevado a cabo. Al mismo tiempo, el 1 de abril, el Ejército disparó contra los cultivos en Llorente y Río Chagüeyen (incluido un

video), y el 6 de abril se fumigaron 1.5 hectáreas en Sucumbíos (Ipiales) con helicópteros antinarcóticos y se incineró una vivienda, a pesar de que las comunidades afro e indígenas del lugar habían limitado la entrada debido a la cuarentena. Asimismo, el 28 de abril se pidió en un informe del procurador delegado que se suspendieran las erradicaciones en Tumaco debido al peligro sanitario, pero la solicitud no fue cumplida. Los demandantes de Nariño afirman que esta secuencia de eventos lesionó sus derechos a la integridad, la vida, la seguridad, la salud, el libre consentimiento previo y la autonomía territorial.

Las organizaciones CCALP, ASCAMCAT y COCCAM denunciaron que en la fase de implementación del PNIS, se presentaron violaciones masivas en Norte de Santander (T-8.097.843, Catatumbo-Tibú). Hicieron mención de que en 2017 firmaron un Acuerdo Colectivo de sustitución voluntaria con el Gobierno y las FARC en múltiples veredas de Tibú, además de pactos individuales para erradicar cultivos ilegales en la ZVTN de Caño Indio. No obstante, tres años después no se entregaron los proyectos productivos que habían sido prometidos (los de ciclo corto de 2017 y los de ciclo largo de 2018), ni tampoco se les proporcionó asistencia técnica, empleo temporal o trabajos comunitarios como el Acuerdo Final y la Reforma Rural Integral habían planeado. En síntesis, las familias de recolectores y cultivadores afirmaron que el Estado ha fallado de forma sistemática en los acuerdos del PNIS y de los puntos 1 y 4 del Acuerdo Final, empeorando sus condiciones vitales, especialmente durante la pandemia por COVID-19. En este caso, a diferencia de los demás, la queja se enfocó principalmente en la falta de intervención estatal y no tanto en las erradicaciones puntuales, pues no obtuvieron ayuda alimentaria ni proyectos para sobrevivir, y su situación se deterioró sin sistemas eficientes de información o participación.

En Putumayo (T-8.355.272), la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, en nombre de varios resguardos indígenas nasa, documentó una serie de operaciones militares que tuvieron lugar entre 2019 y 2020. Narraron que la Brigada 27 del Ejército llevó a cabo erradicaciones forzosas en territorios autóctonos de Nasa Jerusalén y poblados aledaños sin realizar ninguna consulta antes, empleando incluso violencia contra los residentes. La situación no mejoró durante la pandemia, los operativos de 2020 se realizaron sin las medidas de bioseguridad correspondientes, lo que puso en peligro la salud de las comunidades indígenas. Los tutelantes afirman que el Procurador pidió la suspensión de las fumigaciones aéreas debido a la emergencia sanitaria el 28 de abril de 2020, y que la Defensoría exhortó a acelerar los programas de sustitución indígena el 1 de junio; sin embargo, las operaciones siguieron. La demanda, en este caso, invocó sobre

todo los derechos étnicos a la autonomía, el derecho a la paz y la consulta previa, así como la integridad cultural. Se destacó que la política de erradicación desatendida infringe los compromisos específicos para las comunidades indígenas establecidos en el Acuerdo Final.

En general, los actores solicitaron las siguientes acciones: (i) detener de inmediato las operaciones de erradicación forzada en las áreas de conflicto; (ii) revocar los permisos administrativos de erradicación que se habían otorgado durante la cuarentena; (iii) dar prioridad al cumplimiento del punto 4 del AFP y el Decreto 896/2017, siempre optando por la sustitución voluntaria en lugar de la erradicación; (iv) asegurar que se cumplan a cabalidad los proyectos de sustitución que han sido acordados con las comunidades; (v) respetar el derecho a participar y consultar previamente a las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes; (vi) investigar penalmente y disciplinariamente a los agentes estatales que hayan perpetrado agresiones o estigmatizaciones contra las comunidades; (vii) implementar medidas protectoras. UNP) para las entidades que fomentan el PNIS y los líderes sociales, entre otras peticiones.

En relación a la cuestión legal principal, se refiere que el conflicto entre las antiguas políticas de eliminación obligatoria de cultivos ilegales y las nuevas responsabilidades estatales y contractuales que resultan del PNIS fue el centro jurídico propuesto. La Corte, específicamente, se planteó si ignorar la fuerza obligatoria de los acuerdos colectivos de sustitución firmados por las comunidades y continuar con las operaciones de erradicación en sus propiedades, sin haber agotado el camino de la sustitución voluntaria, significaba infringir derechos esenciales. En la etapa de inclusión, el asunto fundamental se centró en la vulneración de los derechos a vivir dignamente y a llevar a cabo procesos justos de los campesinos que habían firmado convenios colectivos al no permitirles ingresar al programa. Durante la etapa de implementación, se planteó si los operativos militares violaron derechos fundamentales como el mínimo vital, la integridad y la paz de aquellos que habían expresado su deseo de reemplazar sus cultivos.

Se revisaron además los vicios de procedimiento en la suspensión administrativa del programa, el incumplimiento de los elementos económicos y productivos del PNIS, que pone en riesgo el derecho a la seguridad alimentaria, y la ausencia de consulta previa y trato diferenciado para comunidades étnicas. El interrogante jurídico principal fue si la conducta del Estado rompió la confianza legítima y los derechos establecidos en el Acuerdo Final, el Decreto 896 de 2017 y la Constitución.

El caso fue contextualizado por la Corte en el marco constitucional del derecho a la paz y de la aplicación del Acuerdo Final. Hizo énfasis en que el artículo 22 de la Constitución estipula que la paz es un derecho y un deber con carácter obligatorio, lo cual fue la razón por la que se firmó el acuerdo en noviembre del año 2016.<sup>110</sup> El contenido del Acuerdo Final fue incluido en el bloque de constitucionalidad por medio del Acto Legislativo 2 de 2017, el cual estableció que las cláusulas que tengan que ver con derechos fundamentales o normas del derecho internacional humanitario tienen que ser parámetros interpretativos obligatorios para las leyes de implementación y el Estado está obligado a cumplir todos los compromisos adquiridos.<sup>111</sup> En este contexto, el Decreto Ley 896 de 2017 para llevar a cabo el Acuerdo Final, estableció el PNIS como una política pública de reemplazo voluntario de cultivos ilícitos.<sup>112</sup> El artículo 2 de la mencionada norma establece que el PNIS tiene como objetivo "fomentar la sustitución voluntaria de cultivos ilícitos a través del desarrollo de proyectos y programas destinados a ayudar a las familias campesinas que dependen de esos cultivos para superar sus condiciones de pobreza y marginalidad".<sup>113</sup> Igualmente, establece que los convenios firmados en el PNIS conllevan la formalización de compromisos recíprocos, en virtud de los cuales las comunidades se comprometen a la sustitución gradual y el Gobierno a implementar el plan de atención urgente y poner en funcionamiento los planes integrales comunitarios de sustitución (PISDA).

Estos actos normativos, que fueron revisados previamente en la Corte<sup>114</sup> y se encuentran revestidos de jerarquía constitucional, forman parte del bloque de constitucionalidad. Asimismo, la Corte implementó el derecho internacional, en tanto que el Acuerdo Final incluye principios del derecho internacional humanitario, por lo que, según el Acto Legislativo 2 de 2017, estas estipulaciones deben orientar la interpretación de las medidas para erradicar. La sentencia, en particular, invocó el principio de distinción del DIH y recordó que la ocupación de propiedades civiles y la estigmatización de comunidades infringen la prohibición de afectar bienes civiles. Asimismo, se destacó el derecho esencial de las comunidades indígenas a ser consultadas de manera libre, informada y anticipada, tal como lo establece el artículo 329 de la Constitución Política

---

<sup>110</sup> Colombia, *Constitución de la República de Colombia*, art. 22.

<sup>111</sup> Colombia, *Acto Legislativo 002*, Diario Oficial n.º 50.230, 11 de mayo de 2017.

<sup>112</sup> Colombia, *Decreto Ley 896*, Diario Oficial n.º 50.248, 29 de mayo de 2017.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> Revisados por la Corte Constitucional en el marco de las sentencias C-630/2017, C-493/2017 y C-699/2016.

colombiana y el Convenio 169 de la OIT, los cuales fueron citados en los temas legales del caso. Esta garantía es particularmente importante en el marco de las comunidades étnicas Nasa, que están bajo un régimen constitucional de protección especial. Esto significa que el Estado tiene la responsabilidad ineludible de asegurar su participación real en decisiones que impacten sus territorios, recursos y modos de vida tradicionales.

La Corte resaltó, en la jurisprudencia, precedentes relacionados con la tutela colectiva y los PNIS. Por ejemplo, mencionó que en la sentencia T-302 de 2017, reiterada en el caso SU-092 de 2021, se determinó que la tutela es procedente incluso si los derechos reclamados tienen una dimensión colectiva. En concordancia con esto, admitió que las organizaciones demandantes (ANZORC, COCCAM, entre otras) tienen legitimidad para actuar en representación de sus comunidades, ya que los derechos no pertenecen únicamente a individuos aislados, sino también a grupos con objetivos comunes. También, recordó decisiones que enfatizan la importancia de la sustitución voluntaria, tales como el Auto 387 de 2019 que confirmó que el Acuerdo Final priorizó la sustitución voluntaria a la erradicación forzada y consideró la aspersión aérea únicamente como último recurso.

La Corte enfatizó que el PNIS debe ser implementado de manera coordinada con las comunidades, de acuerdo con la nueva política antidrogas posconflicto y siguiendo lo estipulado en la sentencia C-493 de 2017, que contempló explícitamente como beneficiarias a las comunidades afrodescendientes e indígenas. Por otra parte, la Sala tuvo en cuenta precedentes en los que se protege el derecho a vivir bien y en paz en el campo; por ejemplo, la sentencia SU-1023 de 2001, que trata sobre los derechos de las comunidades rurales; SU-254 de 2013, que aborda la participación en políticas públicas; y T-317 de 2009, que se refiere a la informalidad de la tutela. Todos estos casos tienen como objetivo proteger a poblaciones en situación de vulnerabilidad, tales como las comunidades indígenas y las campesinas.

Después de aplicar este andamiaje jurisprudencial y constitucional a los hechos, la Corte llegó a la conclusión de que el Estado había violado principios fundamentales de buena fe y confianza legítima establecidos con las comunidades. Primero, afirmó que los convenios colectivos de reemplazo firmados en el PNIS son obligatorios para las partes, incluso si no son estrictamente actos administrativos. Desatenderlos como socializaciones quebrantaría el acuerdo de buena fe entre las comunidades y el Estado, lo que haría menos efectivo el punto 4 del AFP y el Decreto 896, así como afectaría la confianza de los residentes en el proceso concertado. Por lo tanto, cualquier acción de erradicación forzada

en áreas con un acuerdo colectivo vigente que no se haya llevado a cabo representa una violación del Acuerdo Final.

En segundo lugar, la Sala consideró que en situaciones específicas esos operativos no fueron legítimos de acuerdo con el PNIS. A partir de la transformación de la perspectiva postacuerdo, que consiste en dar prioridad a la sustitución voluntaria y a la atención de las necesidades del campesinado, llegó a la conclusión de que los cultivos de los demandantes debían ser erradicados por medio de los proyectos acordados, no mediante el uso militar. Cuando el Estado llevó a cabo erradicaciones en propiedades de beneficiarios o solicitantes del programa, perjudicó de manera grave los derechos fundamentales a la vida, integridad, mínimo vital, salud y alimentación de las familias; al dejarlas sin los medios prometidos para subsistir. La Corte determinó que la acción de la fuerza pública infringió el derecho al debido proceso agrario, el derecho a la paz y principios ambientales e internacionales en ambos casos, tanto aquellos que habían expresado su intención de suscribir acuerdos colectivos como aquellos que ya los tenían.

La Sala, apoyándose en ese argumento, reafirmó y extendió las medidas que habían sido dictadas en tutela. Se admitió su *efecto erga omnes* sobre los municipios de Caloto, Cajibío y Piamonte, siempre y cuando la sustitución voluntaria no se hubiera terminado. Confirmó la cancelación inmediata de las acciones de erradicación obligatoria en las áreas designadas por los tribunales inferiores; por ejemplo, veredas de El Vergel, Cacahual, Remanso, Villanueva y La Esmeralda en Cauca. Asimismo, mantuvo la suspensión establecida en Nariño para las veredas de Ancuya, Tumaco e Ipiales donde el PNIS todavía no se ha concretado. Además, instruyó al Ministerio de Defensa y a otras instituciones estatales que se abstuvieran de hacer marcaciones públicas estigmatizadoras contra los agricultores, ya que estas acciones avivaron la histórica estigmatización hacia las comunidades rurales y grupos étnicos.

Al final, la Corte dictó mandatos estructurales para enmendar las fallas normativas identificadas. Estimó que se establezcan requisitos de ingreso y permanencia claros para el PNIS, así como que los procedimientos presupuestarios requeridos para asegurar su financiamiento se realicen con mayor rapidez. Además, ordenó que el Ministerio de Defensa reciba informes periódicos de la Agencia de Renovación del Territorio sobre los municipios con acuerdos por implementar. En términos generales, la *ratio* de la decisión fue la priorización del reemplazo voluntario de cultivos, cumpliendo cabalmente con los pactos colectivos asumidos con las comunidades y acatando las disposiciones constitucionales relativas a la paz y la buena fe como garantías fundamentales.

Para concluir, la Sala concluyó que las operaciones militares en los núcleos veredales con acuerdos de sustitución pendientes constituyeron una violación de derechos fundamentales esenciales, dando fuerza vinculante a los pactos del PNIS y ordenando a las autoridades suspender la erradicación hasta que se cumplieran los mecanismos acordados. La sentencia reafirma la supremacía del Acuerdo Final en la lucha contra las drogas de Colombia y salvaguarda de forma integral los derechos de las comunidades rurales que fueron perjudicadas.

## **1.2. Intervenciones ciudadanas comunitarias e institucionales**

Con base en la teoría revisada y el análisis fáctico del contexto particular, es imprescindible pasar del plano normativo y crítico al análisis empírico de cómo estos problemas se presentan y, en algunos casos, se debaten en situaciones específicas de justicia constitucional. En ese tránsito, la Sentencia SU-545 de 2023 se destaca como un caso ejemplar, no solamente por la extensión de los derechos territoriales y étnicos en debate, sino porque facilita una observación contextualizada de las maneras en que varios actores sociales buscan influir en el proceso deliberativo de la Corte Constitucional.

En este contexto, la sección actual tiene como objetivo estudiar las acciones comunitarias e institucionales de la ciudadanía que se unieron en el procedimiento de la SU-545 del año 2023. Estas no se consideran simplemente elementos accesorios del proceso judicial, sino manifestaciones concretas de participación política y legal en un entorno muy tecnificado. Estas intervenciones representan un punto de encuentro y, simultáneamente, de fricción, entre los conocimientos comunitarios, los conceptos institucionales y las lógicas jurídicas predominantes. Esto posibilita valorar hasta qué grado la justicia constitucional colombiana consigue abrirse a maneras plurales de argumentación y a la representación de intereses colectivos.

Por lo tanto, el análisis que se presenta a continuación tiene como objetivo vincular las críticas planteadas en los capítulos previos con la práctica efectiva de la deliberación constitucional. Se examina cómo los agentes sociales, comunidades étnicas y actores institucionales convierten sus exigencias, relatos y vivencias al idioma jurídico, y cómo el tribunal recibe, filtra o reconfigura estas voces. Así, las intervenciones ciudadanas se transforman en una ventana analítica de privilegio para entender los límites y las posibilidades de una justicia constitucional que busque ser intercultural, participativa y sensible a las inequidades estructurales que marcan el escenario colombiano.

### **1.2.1. Red de DD. HH. del Putumayo, Piamonte Cauca y Cofanía Jardines de Sucumbíos Ipiales Nariño**

La articulación de la Red de Derechos Humanos del Putumayo, con organizaciones de base de Piamonte (Cauca) y Cofanía Jardines de Sucumbíos (Ipiales, Nariño), es una de las contribuciones más ricas y complejas al proceso que condujo a la SU-545 de 2023. A diferencia de otras formas de participación que contaban con marcos legales establecidos o con organizaciones no gubernamentales de larga trayectoria, esta Red surge desde las raíces de territorios afectados por el conflicto armado, economías ilegales y abandono estatal histórico. Su intervención, materializada principalmente en el expediente T-8.355.272 del Putumayo y en memoriales de coadyuvancia en los demás casos acumulados, no se limitó a una denuncia técnica de violaciones de derechos fundamentales, sino que intentó hacer visible el impacto diferenciado y desproporcionado que la erradicación forzada de cultivos de uso ilícito tenía sobre poblaciones que, además de su vulnerabilidad socioeconómica, vivían en situación de confinamiento y control territorial por parte de actores armados ilegales.

La Red de Derechos Humanos del Putumayo surgió como un espacio de coordinación entre organizaciones campesinas, indígenas y de víctimas en una de las regiones más golpeadas por la violencia y con mayor persistencia de cultivos de uso ilícito en todo el territorio nacional. Su intervención en el caso se articuló en una estrategia de litigio que intentó vincular las violaciones específicas que ocurrieron en la pandemia, cuando se agudizaron los desalojos forzados a pesar del confinamiento y el riesgo sanitario, con el incumplimiento estructural del punto 4 del Acuerdo Final de Paz en la Amazonía andina. A diferencia de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, que tendió a representar a ciertos resguardos indígenas (como el pueblo nasa), la Red buscó hablar en nombre de una voz supracomunitaria que diera cuenta de la manera en que las políticas de erradicación afectaban, en sus especificidades, a campesinos, indígenas y afrodescendientes que compartían un mismo territorio y una misma historia de abandono estatal y violencia sistemática.

La intervención de la Red se alimentó de testimonios de primera mano recolectados en territorios aislados como la cuenca del río Putumayo y la frontera con Ecuador, donde la presencia institucional es nula y las comunidades han tenido que valerse por sí mismas para sobrevivir. Suministraron al expediente denuncias oficiales preparadas con la ayuda de algunos abogados solidarios, grabaciones de video que documentaban la entrada de la fuerza pública a las veredas, mapas comunitarios dibujados

por los mismos campesinos señalando la ubicación de los cultivos y las zonas de especial protección ecológica, e historias detalladas de líderes y lideresas amenazados y hostigados por denunciar las fumigaciones y las operaciones militares. Este cuerpo de evidencia, desarrollado desde el territorio y desde la experiencia, buscaba cuestionar el relato oficial que justificaba la erradicación forzada como una medida necesaria, técnicamente perfecta y realizada con todas las garantías, y demostrar sus impactos sobre la seguridad alimentaria familiar, la salud comunitaria en ausencia de protocolos sanitarios en plena pandemia y la cohesión social en comunidades que veían cómo sus esfuerzos de sustitución voluntaria eran ignorados y castigados.

El argumento que la Red articula puede entenderse en tres ejes que polemizan con el marco teórico de esta investigación. En primer lugar, la Red puso especial énfasis en denunciar cómo, antes incluso de que se ejecutaran las operaciones militares de erradicación, se desarrollaba un discurso estatal y mediático que asociaba automáticamente la presencia de cultivos de uso ilícito con la pertenencia a grupos armados o con la complicidad activa con el narcotráfico. Esta acusación, bien documentada en declaraciones públicas de autoridades locales y militares reproducidas en la prensa local, constituía una injusticia testimonial en los términos propuestos por Miranda Fricker, en cuanto deslegitimaba de antemano cualquier reivindicación comunitaria y justificaba socialmente la intervención violenta al definir a las comunidades no como interlocutoras legítimas sino como enemigas internas merecedoras del castigo estatal.<sup>115</sup> Para la Red, la estigmatización no era un daño colateral o un efecto secundario desafortunado de la política antidrogas, sino una condición de posibilidad misma de las erradicaciones, al deshumanizar a las comunidades y situarlas por fuera del ámbito de la deliberación democrática y la protección jurídica.

En segundo lugar, la intervención resaltó con mayor énfasis la vulneración diferenciada del derecho a la consulta previa en un contexto territorial marcado por la coexistencia multiétnica. La Red argumentó que, aunque la Cofanía Jardines de Sucumbíos, un pueblo indígena en alto riesgo de extinción física y cultural que vive en zona de frontera, tenía derecho a una consulta previa, específica y culturalmente apropiada, en virtud del Convenio 169 de la OIT y la jurisprudencia constitucional, las comunidades campesinas de Piamonte y Putumayo también debían ser beneficiarias de mecanismos participativos apropiados para sus contextos y formas de relación ancestral

---

<sup>115</sup> Fricker, *Epistemic Injustice Power and the Ethics of Knowing*.

con el territorio. Aquí la Red hizo una interpretación más amplia y progresista del derecho a la participación y consideró que, aunque los campesinos no tienen el reconocimiento jurídico constitucional de los pueblos indígenas, su arraigo territorial ancestral, su dependencia exclusiva de los cultivos para la supervivencia familiar y su organización colectiva en torno a la economía campesina creaban una situación similar de vulnerabilidad que ameritaba protocolos de diálogo y concertación antes de cualquier intervención unilateral del Estado. Este planteamiento cuestionaba la fragmentación de las categorías jurídicas del multiculturalismo liberal y proponía una mirada más compleja y situada del sujeto de derechos en contextos fronterizos agrícolas y economías de subsistencia.

En tercer lugar, la Red documentó de manera minuciosa y sistemática la fragmentación institucional y la falta de coordinación entre las distintas agencias del Estado responsables de la implementación del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos. Sus informes daban cuenta de cómo, mientras la Fuerza Pública ejecutaba operaciones de erradicación forzada con toda la celeridad y contundencia que caracteriza a las acciones militares, las entidades civiles responsables del PNIS, particularmente la Agencia de Renovación del Territorio, no contaban con presencia efectiva en el territorio ni con capacidad institucional, financiera y logística para cumplir los acuerdos de sustitución que habían sido firmados años atrás con las comunidades. Esta separación radical entre la mano dura del Estado (los operativos militares) y la mano social (las promesas incumplidas de desarrollo alternativo) no fue planteada por la Red como un error singular de implementación por parte de funcionarios negligentes, sino como una característica estructural de una política que siempre prioriza los resultados cuantitativos (hectáreas erradicadas) por encima de los procesos de construcción de confianza, diálogo comunitario y desarrollo alternativo, por naturaleza lentos, complejos y de largo plazo. En el lenguaje del marco analítico de esta tesis, lo que la Red estaba denunciando era esa esquizofrenia temporal y esa jerarquía de valores en la acción estatal que ya se ha visto, en la que el tiempo de destruir siempre se impone violenta y sistemáticamente al tiempo de construir y reparar.

La Corte Constitucional, en la revisión que llevó a cabo para la Sentencia SU-545 de 2023, recogió tácitamente algunas de las reivindicaciones centrales de la Red, aunque sometiéndolas a las mediaciones del lenguaje jurídico y a las restricciones estructurales del derecho constitucional. Como primero, la sentencia recogió la preocupación por la estigmatización y prohibió a todas las entidades estatales, incluida la Fuerza Pública,

realizar cualquier tipo de señalamiento o estigmatización pública en contra de las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes que hubieran manifestado su intención de sustituir cultivos ilícitos en el marco del PNIS. Esta medida, aunque formulada en términos generales y con la cautela del lenguaje jurídico, respondía directamente a las denuncias documentadas por la Red sobre el clima de hostigamiento y señalamiento previo a las operaciones de erradicación y reconocía implícitamente que la violencia simbólica a través del discurso estigmatizante también viola derechos fundamentales que deben ser reparados y prevenidos.

Bajo otra óptica, aunque la Corte no amplió formalmente el derecho a la consulta previa a comunidades campesinas en los términos solicitados por la Red, impuso un alto estándar de participación y diálogo a todas las comunidades cubiertas por el PNIS, al ordenar expresamente que se mantuvieran suspendidas las erradicaciones hasta agotar mecanismos efectivos de diálogo y concertación con las comunidades afectadas. Esta exigencia de diálogo previo para los campesinos, sin llegar a equipararse jurídicamente a la consulta previa indígena de rango constitucional y convencional, es un gran paso en la medida en que reconoce que la sola existencia de un acuerdo colectivo de sustitución firmado no es suficiente si no existen espacios permanentes de deliberación, seguimiento comunitario a los compromisos pactados y participación en las decisiones sobre el territorio y la vida de las familias.

Con los insumos de la intervención y su análisis, la Corte amparó la denuncia de la Red sobre la dispersión institucional y ordenó medidas estructurales de coordinación interagencial, en particular el deber de la Agencia de Renovación del Territorio de informar periódicamente al Ministerio de Defensa sobre el avance del PNIS en los municipios con acuerdos vigentes, para que la Fuerza Pública tenga información actualizada y confiable antes de cualquier operación de erradicación. Esta orden, aparentemente como un procedimiento burocrático, quiere imponer una comunicación fluida y obligatoria entre las lógicas militar y civil del Estado, superando la disyunción radical denunciada por la Red y creando las condiciones para que el tiempo de la construcción pueda prevalecer sobre el tiempo de la destrucción.

Desde la perspectiva de la interculturalidad crítica y la ecología de saberes que orienta esta investigación, la intervención de la Red presenta tanto aciertos notables como límites estructurales que merecen ser analizados con cuidado. Entre los logros, la Red logra primero articular y traducir conocimientos situados, convirtiendo el conocimiento territorial de base construido por las comunidades mismas durante décadas de resistencia

y organización en materiales jurídicamente pertinentes. Informes comunitarios, mapas campesinos, videos grabados con celulares en pleno operativo militar y narraciones de líderes y lideresas fueron presentadas ante la Corte como evidencia legítima que cuestionaba el monopolio del conocimiento experto y demostraba que la producción de conocimiento relevante para el derecho no es prerrogativa de expertos o académicos externos al territorio. Este trabajo se enmarca en lo que Boaventura de Sousa Santos propone como una ecología de saberes en movimiento, donde dialogan en un plano de horizontalidad el conocimiento científico y el comunitario, el técnico y el experiencial, sin que ninguno de ellos pretenda erigirse como la única verdad.<sup>116</sup>

La Red logró visibilizar con enorme claridad la complejidad de los territorios donde las categorías jurídicas rígidas no logran capturar la realidad de poblaciones que comparten afectaciones comunes y demandas similares frente a un Estado que las ha tratado históricamente con el mismo abandono y la misma violencia. Al reunir en una misma voz a indígenas cofán, campesinos de Piamonte y víctimas del Putumayo, la Red planteó la necesidad de pensar el territorio de manera integral y de superar la fragmentación identitaria que el derecho multicultural tiende a generar, al reconocer derechos diferenciados, pero a la vez crear divisiones que dificultan la construcción de alianzas y luchas comunes.

De ahí que, la jerarquización que la Red hace de la denuncia de la estigmatización como violencia epistémica hizo visible una violencia simbólica y psicológica estatal que usualmente queda invisibilizada en los expedientes judiciales, históricamente enfocados en daños materiales o corporales fácilmente medibles y probables. Al evidenciar cómo el discurso estigmatizante antecedió, acompañó y justificó las acciones militares, la Red aportó a la comprensión de la violencia estructural contra los pueblos territoriales y logró de la Corte una respuesta que es relevante en términos simbólicos y pedagógicos.

Pero la agencia de la Red también muestra términos importantes que es preciso reconocer para no caer en interpretaciones triunfalistas o ingenuas de lo que la judicialización puede conseguir en contextos de desigualdad estructural profunda. La Red colisiona con el eterno problema de la representación legítima, problema no exclusivo de la organización sino inherente a toda representación política y jurídica en el terreno comunitario. ¿Hasta dónde sus portavoces, por legítimos y reconocidos que sean a nivel regional, pueden hablar en nombre de comunidades dispersas en un amplio territorio, con

---

<sup>116</sup> Santos, *Epistemologías del Sur*.

intereses no siempre coincidentes y con dinámicas internas complejas que implican tensiones generacionales, de género y políticas? La Corte, al permitir su intervención sin mayor cuestionamiento, puede invisibilizar conflictos internos o exclusiones dentro de las comunidades que dicen representar, y legitimar como voces autorizadas a personas que no necesariamente representan la totalidad de las perspectivas que habitan el territorio.

Por otro lado, y este es quizás el límite más radical desde la mirada de la interculturalidad crítica, las denuncias de la Red sobre estigmatización y fragmentación institucional fueron tomadas por la Corte, pero inevitablemente traducidas a categorías jurídicas ordinarias como debido proceso, coordinación administrativa o confianza legítima. En esta traducción indispensable para que el derecho pueda funcionar, se pierde siempre algo de la diversidad política y existencial del reclamo comunitario, en especial la crítica radical a un modelo de desarrollo y seguridad que piensa los territorios periféricos como zonas de sacrificio en aras de objetivos superiores como la lucha contra el narcotráfico o la seguridad nacional. La sentencia ordena coordinar mejor las políticas, respetar los acuerdos firmados y evitar la estigmatización, pero no cuestiona ni puede cuestionar el modelo extractivista y securitista subyacente que está en la raíz del conflicto, ni las relaciones de poder colonial que sitúan a estos territorios y a sus habitantes en una posición estructural de subordinación frente a los centros de decisión política y económica.

Finalmente, la Red aportó evidencias construidas colectivamente con metodologías participativas y conocimientos situados que solo lograron reconocimiento jurídico cuando se ajustaron a los criterios probatorios del derecho estatal, lo que revela la continuidad de una asimetría epistémica subyacente que no se soluciona con la inclusión de voces plurales. Sus historias orales, su memoria histórica transmitida generacionalmente, sus maneras nativas de relacionarse con el territorio no como un lugar de operaciones, sino como un lugar de vida, no fueron tomadas en cuenta como razones decisorias de la sentencia, sino como hechos por ser subsumidos jurídicamente por la Corte bajo sus propias categorías de pensamiento. Esto demuestra cómo persiste lo que Fricker llama injusticia hermenéutica, esa manera sutil pero poderosa de exclusión por la cual los marcos interpretativos de los grupos subordinados no logran abrirse paso en el pensamiento jurídico, y por lo tanto sus experiencias y demandas solo pueden ser

reconocidas en la medida en que puedan ser traducidas a las categorías ya existentes del orden legal dominante.<sup>117</sup>

Es así cómo, la acción de la Red de Derechos Humanos del Putumayo y las organizaciones aliadas de Piamonte y Cofanía Jardines de Sucumbíos es un ejemplo paradigmático de cómo los contrapúblicos subalternos<sup>118</sup> irrumpen en el espacio judicial para negociar el significado de las políticas estatales y exigir reparación por los daños causados por décadas de abandono y violencia. Hicieron visible la violencia estatal en aspectos como la estigmatización y la dispersión institucional, que el relato oficial oscurecía sistemáticamente, y consiguieron de la Corte Constitucional decisiones que, al menos en parte, responden a sus denuncias y abren algún espacio de alivio para las comunidades afectadas. Pero también muestra las obstrucciones de una judicialización que, por exitosa que sea en términos inmediatos y de medidas específicas que logre imponer, no logra alterar las estructuras profundas de exclusión epistémica, asimetría de poder y colonialidad que definen la relación entre el Estado y las comunidades territoriales en Colombia.

La sentencia es una gran victoria jurídica y un precedente para futuras batallas, pero también un recordatorio de que la justicia constitucional, por sí sola y sin cambios estructurales más amplios, no puede descolonizar el conocimiento ni redistribuir el poder de manera sostenible. La batalla por una justicia verdaderamente intercultural, como la propia Red lo reconoce, se libra también en los territorios, en las organizaciones de base, en la construcción cotidiana de autonomía y en la resistencia a un modelo que sigue considerando sus vidas y sus territorios como sacrificables.

### **1.2.2. Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo – CAJAR y miembros de asociaciones campesinas**

El estudio de la intervención del Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR) y campesinos requiere un enfoque que considere la singularidad de este actor en el campo de la movilización jurídica y social en Colombia. A diferencia de otras formas de intervención ancladas en la representación directa de comunidades étnicas o en la articulación territorial de base, la acción del CAJAR se inscribe en una historia de más de 40 años de litigio estratégico, defensa de derechos humanos y acompañamiento a

---

<sup>117</sup> Fricker, *Epistemic Injustice Power and the Ethics of Knowing*.

<sup>118</sup> Fraser, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”.

organizaciones populares en contextos de conflicto armado y violencia sociopolítica. Esta intervención no puede ser interpretada, entonces, como la simple presencia de un agente externo que brinda asesoría técnica, sino como la apuesta política y jurídica de vincular las violaciones específicas del PNIS con las estructuras más amplias de exclusión y criminalización que han definido la política antidrogas en Colombia.

El Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, ONG sin fines de lucro con estatus consultivo ante la OEA y Naciones Unidas, ha desarrollado un modelo de defensa integral de derechos humanos que combina el litigio interno con la incidencia internacional, la investigación política con el acompañamiento territorial, la denuncia de casos individuales con la formulación de propuestas alternativas de política pública. Este camino de persecución sistemática en contra de sus miembros, que incluso llevó a una condena histórica de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado colombiano por los hostigamientos, amenazas, estigmatización y espionaje ilegal en contra de su labor de defensa, le otorga una autoridad moral y política que desborda los márgenes del expediente judicial. Ya no es, pues, un simple apoderado que litiga por unos campesinos agraviados, sino una organización que vive en su propia carne la lucha por hacer posible la defensa de los derechos en un contexto que criminaliza cualquier voz disidente en las zonas periféricas del Estado.

La intervención del CAJAR en el caso se concretó en el acompañamiento jurídico a asociaciones campesinas reunidas en la Coordinación Nacional de Cultivadores de Coca, Amapola y Marihuana (COCCAM) y otras organizaciones de base en los departamentos de Cauca, Nariño, Putumayo y Norte de Santander. Esta tarea consistió en construir acciones de tutela colectivamente con las comunidades afectadas, poniendo los conocimientos jurídicos especializados para traducir las reivindicaciones territoriales al lenguaje del derecho constitucional sin perder de vista su esencia político-existencial. Los abogados y abogadas del Colectivo se encargaron de transformar en argumentos jurídicos las vivencias de incumplimiento, promesas incumplidas, operativos militares, estigmatización, pero siempre en diálogo con las bases campesinas para no alterar el significado de lo que estaba en juego.

El argumento que el CAJAR construye en defensa de las asociaciones campesinas pone en evidencia que el incumplimiento generalizado de los acuerdos de sustitución voluntaria constituyó una violación estructural de derechos humanos que socavaba el núcleo del Acuerdo Final de Paz. La batalla jurídica consistió en probar que los acuerdos colectivos firmados entre las comunidades y el Gobierno Nacional en el marco del PNIS

no eran simples actos de socialización sin fuerza vinculante, como lo argumentaban la Agencia de Defensa Jurídica del Estado y la Agencia de Renovación del Territorio, sino auténticos pactos plurilaterales creadores de obligaciones exigibles para ambas partes. Esta pelea por la naturaleza jurídica de los pactos no era un mero tecnicismo, sino el terreno donde se jugaba si las comunidades tenían derecho a exigir lo prometido o quedaban en el papel de suplicantes a partir de la intención del gobierno.

Para justificar esta postura, el CAJAR construyó una argumentación basada tanto en principios generales del derecho administrativo como en la particularidad del Acuerdo Final y su fundamentación desde el bloque de constitucionalidad por medio del Acto Legislativo 02 de 2016. Los acuerdos colectivos no podían equipararse a actos de socialización porque habían sido negociados en asambleas comunitarias, veredales, construyendo compromisos con funcionarios públicos y comunidades enteras que le apostaron a la paz y a la transformación territorial. Ignorar su fuerza obligatoria era ignorar la buena fe con que las colectividades habían obrado, la confianza legítima que habían depositado en las instituciones y el principio de respeto al acto propio, en virtud del cual la administración no puede ir en contra de sus propios actos. Esta línea argumentativa conseguía enlazar el derecho administrativo más tradicional con los fundamentos éticos y políticos de la construcción de paz, demostrando que el incumplimiento significó una ruptura de la confianza de comunidades que habían arriesgado su seguridad y su futuro al optar por la sustitución voluntaria.

La participación del CAJAR se volvió crucial en la sistematización de las violaciones y en la elaboración de una narrativa que le permitiera a la Corte entender la naturaleza estructural del problema. No eran situaciones aisladas en las que algunos campesinos no habían recibido a tiempo los apoyos prometidos; era un patrón sistemático del Estado en el que las entidades del PNIS incumplían los plazos, los proyectos productivos nunca llegaban, la asistencia técnica se perdía en la burocracia y, mientras tanto, la Fuerza Pública seguía realizando operaciones de erradicación forzada con la misma lógica militarista de las décadas previas al Acuerdo. Esta diferencia entre la rapidez de la destrucción y la lentitud de la construcción, entre la eficiencia de las operaciones militares y la ineficiencia de los programas de desarrollo alternativo, quedó ilustrada de manera contundente en los textos del Colectivo, que lograron evidenciar cómo la política antidrogas continuaba reproduciendo las mismas jerarquías de valor del prohibicionismo: erradicación primero, sustitución después.

La SU-545 de 2023 acogió en lo esencial la tesis del CAJAR y las organizaciones campesinas y reconoció expresamente la fuerza vinculante de los acuerdos colectivos de sustitución celebrados en el marco del PNIS y ordenó su plena ejecución. Este reconocimiento jurisprudencial es un logro histórico para las comunidades afectadas por el caso y para todas las familias campesinas que le han apostado a la sustitución voluntaria en todo el territorio nacional. Al declarar que los convenios colectivos son contratos plurilaterales obligatorios y no actos de socialización, la Corte otorgó a las comunidades un estatus legal de cumplimiento que antes no poseían, nivelando así el campo de juego con un Estado que antes podía violar sus promesas con impunidad bajo el manto de categorías administrativas ambiguas. Esta sentencia tiene consecuencias concretas para la vida de las comunidades, ya que con ella se puede exigir no sólo la suspensión de las erradicaciones obligatorias, sino el cumplimiento de los proyectos productivos, la asistencia técnica y los apoyos económicos que se prometieron a cambio de la erradicación voluntaria.

Pero desde la mirada de la interculturalidad crítica que enmarca esta investigación, la intervención del CAJAR y el triunfo jurídico también deben leerse en sus contradicciones estructurales. El Colectivo, por su propia naturaleza e historia, se mueve necesariamente en el campo jurídico estatal, con sus normas, jerarquías y modos de legitimidad. La traducción de las reivindicaciones campesinas al lenguaje del derecho constitucional, por cuidadosa y respetuosa que sea, siempre supone una pérdida, una simplificación, una adaptación a categorías no pensadas para expresar la complejidad de las formas de vida comunitaria ni la riqueza de las relaciones que tejen las comunidades con el territorio. Los abogados del CAJAR, por muy cercanos que estén a las luchas populares, son mediadores que reproducen, al menos en parte, la asimetría entre el saber experto y el saber territorial. Las comunidades campesinas lograron reconocer en la sentencia sus reivindicaciones, pero mediadas por un razonamiento jurídico que no necesariamente reconocía sus propias maneras de entender la justicia, el territorio o la relación con la tierra.

Esta tensión se pone de relieve cuando se analiza el tipo de reconocimiento que la Corte dio a las comunidades campesinas frente a los pueblos indígenas. Mientras que para aquellos la sentencia recalcó el derecho a la consulta previa como manifestación de su autonomía y su posición diferenciada, para las comunidades campesinas la protección se cimentó en nociones como la buena fe, la confianza legítima y el debido proceso administrativo. Estas categorías, ciertamente útiles y efectivas para conseguir la

suspensión de las erradicaciones y el cumplimiento de los acuerdos, encasillan a los campesinos como ciudadanos cuyos derechos emanan de la relación contractual con el Estado, no del reconocimiento de su especificidad cultural o su manera singular de habitar el territorio. La diferencia, sutil pero significativa, evidencia los límites de un modelo multicultural que reconoce derechos diferenciados sólo a colectivos étnicos nominados, en tanto que las poblaciones campesinas, a pesar de su arraigo territorial y especificidad cultural, son consideradas destinatarios de políticas públicas cuyos únicos derechos son el debido proceso y la protección de la confianza legítima.

Un elemento adicional para el análisis crítico de esta intervención es el rol del CAJAR como un actor que habita la frontera entre la movilización social y el litigio estratégico. El Colectivo actúa como una organización política que acompaña procesos de derechos humanos en contextos de alto riesgo. Esta capacidad, abre la puerta a preguntas sobre las relaciones de poder y representación entre la organización y las bases campesinas. ¿Cómo las prioridades estratégicas del litigio, negociadas con las comunidades, pero también condicionadas por la agenda de la organización y por las oportunidades que abre el sistema legal, van modelando las demandas que se judicializan y las reivindicaciones que emergen a la luz? ¿Cómo se negocian los tiempos del litigio, con sus propios ritmos procesales y ventanas de oportunidad, y los tiempos comunitarios, con sus ciclos productivos, asambleas y emergencias familiares? Estas preguntas no niegan la legitimidad ni la relevancia del trabajo del CAJAR, pero abren la puerta para pensar en las dificultades de la representación jurídica en contextos de desigualdad estructural y en los límites de cualquier intento de combinar el litigio estratégico con procesos de autonomía y empoderamiento comunitario.

Pero, con todas estas tensiones, la intervención del CAJAR es un ejemplo paradigmático de cómo la movilización jurídica puede servir para proteger los derechos de poblaciones subalternizadas y exigir el cumplimiento de las obligaciones estatales adquiridas en procesos de paz. La organización logró convertir en términos jurídicos las reivindicaciones territoriales campesinas, logró un pronunciamiento de la Corte sobre el carácter vinculante de los acuerdos de sustitución y ayudó a hacer visible el incumplimiento estructural del Estado y sus efectos destructivos sobre la vida de las familias campesinas. Pero este éxito no puede esconder los retos más profundos que implica la judicialización de los conflictos sociales en contextos de desigualdad estructural. La sentencia, por garantista que sea, transita en los márgenes del derecho estatal y no puede alterar por sí misma las relaciones de poder en que se basa el conflicto.

El cumplimiento de lo ordenado dependerá de la correlación de fuerzas en los territorios, de la capacidad de movilización de las comunidades, de la voluntad política del gobierno de turno y de la insistencia de la presión social. El CAJAR, reconociendo estas limitaciones, ha seguido acompañando a las comunidades, denunciando los nuevos incumplimientos y exigiendo el acatamiento real de la sentencia, demostrando que la victoria jurídica no es un punto final, sino un nuevo punto de partida en una lucha que es esencialmente política.

En definitiva, la participación del Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo y de las asociaciones campesinas en el caso que llevó a la Sentencia SU-545 de 2023 representa un precedente en la lucha por los derechos de las comunidades rurales en Colombia. El CAJAR articuló una estrategia jurídica basada en el conocimiento del derecho constitucional y administrativo que logró persuadir a la Corte de reconocer la obligatoriedad de los acuerdos de sustitución y exigir el cumplimiento de las obligaciones estatales. No obstante, este logro debe ser interpretado en el contexto de las tensiones estructurales que siempre implica la judicialización de reivindicaciones sociales en contextos de profunda desigualdad: la inevitable mediación del lenguaje jurídico, la asimetría siempre presente entre el conocimiento experto y el conocimiento territorial, la dificultad de traducir las maneras comunitarias de entender la justicia a las categorías del derecho estatal, y los límites de un reconocimiento que no transforma por sí solo las relaciones de poder que sostienen la exclusión. La victoria jurídica es cierta e importante, pero su consolidación y su traducción en cambios materiales duraderos dependerán de la continuidad de la lucha social, de la apropiación por las comunidades de las posibilidades que el derecho abre, y de la construcción de procesos políticos que superen lo que la justicia constitucional puede dar.

### **1.2.3. Resguardo Nasa Kwinas Çxhab – Alto Lorenzo**

La intervención del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab – Alto Lorenzo en el caso que dio lugar a la Sentencia SU-545 de 2023 es un ejemplo paradigmático de las tensiones y posibilidades que se abren cuando comunidades históricamente subalternizadas irrumpen en el campo judicial para reclamar no solo derechos territoriales, sino la legitimidad de sus epistemes y modos de vida. Localizado en el departamento del Putumayo, este resguardo es uno de los ocho pueblos Nasa que, a través de la Consejería Mayor, interpusieron la acción de tutela ante las reiteradas acciones de erradicación forzada de cultivos de uso ilícito por parte de la fuerza pública en sus territorios, sin consulta previa

y en violación de los acuerdos colectivos firmados en el marco del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos (PNIS).

A diferencia de otras formas de intervención mediadas por ONG urbanas, el Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab participó con fuerte arraigo en sus propias estructuras autónomas de gobierno y normatividad interna. Según informa Eduan Coicue, gobernador del resguardo, el proceso fue liderado por la comunidad y su asesoría jurídica, pero siempre bajo la orientación de la Consejería Mayor y, sobre todo, desde los marcos del plan de vida y la ley de origen del Pueblo Nasa.<sup>119</sup> Esta elección demuestra una resistencia a la mediación discursiva que el campo jurídico tiende a imponer, ya que la comunidad procuró mantener intacta su voz epistémica y que sus reivindicaciones no fueran totalmente traducidas y despojadas de su riqueza cultural por agentes externos.

El argumento central de su intervención no se limitó a denunciar la violación de derechos fundamentales como el mínimo vital, el debido proceso o la consulta previa, como categorías jurídicas estatales, sino que se basó en una cosmovisión que considera a la hoja de coca como sagrada e irremplazable para la reproducción física y cultural de la comunidad. Coicue recalca que para los Nasa la hoja de coca no es un simple cultivo, sino un elemento de identidad cultural, medicina y armonía comunitaria, y su total erradicación destruiría ontológicamente al pueblo, al desaparecer la planta nativa y con ella la colectividad diferenciada.<sup>120</sup> Esta pregunta, basada en la ley de origen, cuestiona directamente la racionalidad instrumental del Estado, que tiende a reducir el problema a un asunto de seguridad y narcotráfico, ignorando las dimensiones simbólicas y existenciales que el territorio y sus elementos representan para los pueblos originarios.

Desde la interculturalidad crítica, esta intervención representa la emergencia de "epistemologías otras" en espacios de poder históricamente excluyentes de la diversidad cognitiva.<sup>121</sup> La comunidad no exigió solamente la suspensión de las erradicaciones; exigió que el Estado reconociera que su relación con la hoja de coca es anterior y ajena a la economía ilegal del narcotráfico y que cualquier política pública debe partir del respeto a esa diferencia cultural. Como lo expresa el gobernador: "una cosa es lo que piensa el indígena y otra cosa es lo que piensa el hombre blanco en la cuestión de normatividades, en la cuestión de pronto de la difamación de la coca".<sup>122</sup> Esta declaración muestra

---

<sup>119</sup> Eduvan Coicue, "Intervención del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab", Alto Lorenzo, Putumayo, 10 de febrero de 2026.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural".

<sup>122</sup> Coicue, Intervención del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab.

conciencia de la asimetría epistémica que caracteriza el diálogo entre el Estado y las comunidades, y denuncia la imposición de marcos interpretativos externos que criminalizan prácticas ancestrales sin comprender su significado.

La Corte Constitucional, en la Sentencia SU-545 de 2023, falló a favor de las comunidades nasa y reconoció tácitamente la validez de estos argumentos, dentro de los límites de su gramática jurídica. La suspensión de las erradicaciones obligatorias y la priorización de la sustitución voluntaria pueden leerse como una apertura a la diferencia, pero también muestran los límites de una justicia que todavía funciona con parámetros monoculturales. Como indica el gobernador Coicue, aunque los jueces fallaron a favor, sigue existiendo una brecha entre las lógicas institucionales y las comunitarias: en las conversaciones posteriores con las entidades gubernamentales, estas se han mostrado inflexibles en sus marcos normativos y agendas preestablecidas, sin voluntad de negociar desde las necesidades y plazos comunitarios.<sup>123</sup>

No obstante, la intervención del resguardo ha generado impactos significativos en el territorio. De acuerdo con el gobernador, desde la sentencia se han detenido las acciones militares de erradicación forzada y fumigación con glifosato en el territorio del resguardo, restaurando la tranquilidad y fortaleciendo la autonomía de la autoridad indígena y guardia indígena en el control territorial.<sup>124</sup> Este cambio, parcial y dependiente de la voluntad política gubernamental, es una victoria concreta de la movilización judicial y demuestra que la participación ciudadana puede generar cambios materiales si logra desafiar con éxito al sistema judicial.

Sin embargo, la experiencia también deja al descubierto las profundas carencias de un modelo de participación que, en los hechos, sigue relegando a las comunidades a un rol de solicitantes de justicia, en lugar de reconocerlas como interlocutoras plenas en la definición de las políticas que les afectan. Coicue hace una crítica al decir que muchas veces los funcionarios que llegan al territorio no tienen poder de decisión, sólo recogen información que después es procesada en las ciudades sin tener conocimiento de la realidad local.<sup>125</sup> Esta observación coincide con el análisis de Bourdieu sobre el campo jurídico como un espacio de monopolio del saber experto, donde los legos son reducidos a la condición de proveedores de insumos que serán reinterpretados por los profesionales

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*

<sup>124</sup> *Ibíd.*

<sup>125</sup> *Ibíd.*

del derecho.<sup>126</sup> La exigencia de presencia en el territorio de los jueces o sus delegados con poder de decisión es ya una exigencia de descolonización de la justicia, en el sentido de superar la distancia entre el lugar de enunciación de la norma y los lugares de su aplicación.

Con todo ello, la intervención del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab en la Sentencia SU-545 de 2023 ilustra tanto las potencialidades como los límites de la participación ciudadana en la justicia constitucional colombiana. Por un lado, demuestra que las comunidades pueden, a través de un litigio estratégico anclado en sus propias epistemes, obtener reconocimiento y reparación frente a acciones estatales lesivas. Pero, por otro lado, muestra la continuidad de una asimetría estructural que subordina la eficacia de esa participación a la mediación de un lenguaje y unos procedimientos externos, que dejan a las comunidades en un papel subordinado en la agencia de las soluciones. La demanda de que los funcionarios judiciales aborden las problemáticas situadas desde los territorios y asuman la responsabilidad directa del diálogo intercultural se erige, desde esta perspectiva, como una condición indispensable para avanzar hacia una justicia verdaderamente plural y descolonizada.

#### **1.2.4. Comisión Intereclesial de Justicia y Paz**

La intervención de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz constata un aporte desde la perspectiva de la defensa de los derechos de los pueblos étnicos y las comunidades campesinas en contextos de conflicto armado y transición. Esta organización, fundada en 1988 por la Compañía de Jesús y con una trayectoria de más de tres décadas de acompañamiento a comunidades en las regiones más golpeadas por la violencia en Colombia, ha construido un enfoque de trabajo que integra la presencia territorial sostenida, la documentación rigurosa de violaciones de derechos humanos, la incidencia política nacional e internacional y el litigio estratégico ante instancias judiciales y organismos de protección.

La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz ha desarrollado históricamente su labor en territorios caracterizados por la presencia de actores armados ilegales, la debilidad institucional, la economía de los cultivos de uso ilícito y la estigmatización sistemática de las poblaciones que los habitan. Su metodología de trabajo, basada en la presencia permanente en las comunidades, la construcción de relaciones de confianza a

---

<sup>126</sup> Bourdieu y Teubner, *La fuerza del Derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico*.

lo largo de los años y el acompañamiento integral que va más allá de la asesoría jurídica, le ha permitido acceder a un conocimiento profundo y situado de las realidades territoriales que ninguna investigación académica o peritaje técnico podría replicar. Esta cercanía existencial con las comunidades, que implica compartir no solo sus luchas sino también sus miedos, sus esperanzas y su vida cotidiana, dota a sus intervenciones de una legitimidad y una autoridad moral que trasciende los límites estrechos del expediente judicial y que la propia Corte ha reconocido en múltiples ocasiones al valorar sus informes como insumos fundamentales para la comprensión de contextos complejos de violación de derechos humanos.

El argumento central utilizado por la Comisión Intereclesial se basó en algunas tesis que coinciden con el marco teórico de la interculturalidad crítica de esta investigación. La organización se enfocó en la espiritualidad y lo cultural de la afectación por las erradicaciones forzadas, especialmente en comunidades indígenas del Putumayo. Sus informes registraron cómo la erradicación de los cultivos de coca no significaba solamente la pérdida de un medio de vida, sino que afectaba la relación espiritual de los pueblos originarios con la planta sagrada, una relación que existe desde mucho antes del narcotráfico y que forma parte de cosmovisiones que no pueden ser entendidas sin violencia en las categorías del derecho occidental.

Este argumento, madurado en años de estar junto a las comunidades, quería hablarle a la Corte más allá de la letra de la ley, mostrarle que lo que estaba en juego no era la protección de derechos individuales sino la supervivencia de formas de vida colectivas y cosmovisiones que han resistido siglos de colonialismo y ahora se enfrentan a una nueva amenaza en forma de políticas antidrogas ciegas a lo que destruyen. En la misma línea, la Comisión construyó una argumentación elaborada sobre el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas y cómo las operaciones de erradicación forzada sin consulta previa violaban no solo el aspecto procedimental de este derecho, sino que afectaban el núcleo del derecho a la autonomía y a la integridad cultural de los pueblos. Sus informes registraban cómo las comunidades indígenas del Putumayo (pueblos Nasa y Cofán) no habían sido consultadas antes de realizar las erradicaciones que impactaban sus territorios y su relación con la hoja de coca como parte de su cultura. Esta crítica no se limitaba a señalar un error de procedimiento en la acción estatal, sino que apuntaba a mostrar la persistencia de una lógica colonial que sigue pensando los territorios indígenas como espacios vacíos susceptibles de ser intervenidos por el Estado

sin contar con sus habitantes, reproduciendo los mecanismos de despojo y silenciamiento que han marcado la historia del Estado con los pueblos originarios desde la Colonia.

Otro punto medular de la denuncia de la Comisión Intereclesial fue la estigmatización sistemática de las comunidades campesinas e indígenas como una forma de justificar las acciones militares. Sus informes recopilaban cientos de testimonios de autoridades locales, militares y medios de comunicación regionales que equiparaban automáticamente la presencia de cultivos de uso ilícito con pertenecer a grupos armados o colaborar con el narcotráfico, generando una opinión pública que consideraba a las comunidades no como sujetos de derechos a proteger, sino como enemigos internos contra los cuales toda acción estatal era legítima. Esta estigmatización, registrada con la rigurosidad habitual en el informe de la Comisión, constituía una violencia simbólica que deshumanizaba a las comunidades y preparaba el terreno para la violencia física de las erradicaciones y cerraba la puerta a un diálogo real, desacreditando de antemano la palabra de los interlocutores comunitarios.

La sentencia SU-545 de 2023 hizo suyos muchos de los argumentos centrales de la Comisión Intereclesial, en especial en lo que tiene que ver con la protección de los pueblos indígenas y el reconocimiento del daño cultural que provocan las erradicaciones forzadas. La Corte suspendió de manera inmediata las fumigaciones sobre territorios indígenas y exigió que cualquier intervención futura sea precedida de consultas previas culturales apropiadas, reconociendo que la relación de los pueblos originarios con la hoja de coca no puede ser reducida a una cuestión de política criminal y que existen aspectos espirituales y culturales que deben ser protegidos por la Constitución. Este reconocimiento, aunque circunscrito por los límites del lenguaje jurídico y por la vigencia de un marco legal que aún privilegia el prohibicionismo, representa un avance en la jurisprudencia constitucional y abre la puerta a futuras reivindicaciones de los pueblos originarios sobre sus prácticas ancestrales.

Pero desde la mirada de la interculturalidad crítica que guía esta investigación, la actuación de la Comisión Intereclesial y la acogida de la Corte deben leerse también en sus tensiones y límites estructurales. La Comisión, por más cercana que se encuentre a las comunidades y por más respetuosa que sea de sus maneras de organizarse y de sus culturas, se mueve necesariamente en el terreno del derecho estatal y debe someterse a sus reglas para que sus razones sean escuchadas. La traducción de las cosmovisiones indígenas, de sus maneras espirituales de relacionarse con el territorio, de sus mitos de origen sobre la hoja de coca, al lenguaje del derecho constitucional siempre implica una

simplificación, una adaptación a categorías que no fueron pensadas para expresar la riqueza de esas formas de vida. La Corte pudo reconocer que la hoja de coca tiene una significación cultural para los pueblos indígenas, pero no pudo incorporar la cosmovisión que le da sentido, reduciéndola a las categorías conocidas del derecho a la identidad cultural y la protección de las minorías étnicas.

Esta restricción no es imputable a la Comisión Intereclesial, que ha luchado por mantener la voz de las comunidades y porque su mediación no tergiverse el sentido de los reclamos, sino que es inherente al campo jurídico mismo y a las posibilidades de justicia constitucional en contextos de diversidad epistémica. La sentencia puede suspender las erradicaciones y exigir la consulta previa, pero no puede cambiar las relaciones de poder que están en el fondo del conflicto ni desmontar las estructuras de colonialidad que subordinan a los pueblos indígenas al Estado. La protección judicial, por importante que sea, no sustituye la necesidad de transformaciones políticas más profundas que reconozcan a los pueblos indígenas no solo como destinatarios de derechos sino como interlocutores legítimos en la definición de las políticas que afectan sus territorios y sus formas de vida.

Otro punto a analizar es el rol de la Comisión Intereclesial como organización de la sociedad civil que acompaña procesos comunitarios, pero que no es una organización comunitaria. Esta diferencia, que puede parecer pequeña, marca la diferencia en el análisis de las relaciones de representación y poder que atraviesan cualquier intervención externa en contextos comunitarios. La Comisión ha tejido lazos de confianza con las comunidades durante décadas de caminar junto a ellas y ha creado metodologías de trabajo que garantizan que sean las voces comunitarias las que realmente resuenen en los espacios de incidencia. Pero, por cuidadoso que sea, este proceso siempre implica que la organización se sitúe en una posición intermedia, de mediación, que necesariamente traduce, selecciona y jerarquiza las demandas comunitarias. Esta intermediación, indispensable para que las comunidades excluidas históricamente puedan acceder a los espacios de poder, no logra eliminar, sino que reproduce parcialmente, la desigualdad entre quienes poseen el capital cultural y técnico para desenvolverse en el campo jurídico y quienes no.

Pero, a pesar de estas tensiones estructurales, la intervención de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz es un ejemplo paradigmático de cómo el acompañamiento constante a comunidades en contexto de conflicto puede generar estrategias de incidencia jurídica que logren resultados concretos en la protección de derechos fundamentales. La organización puso a disposición de las comunidades su experiencia, capacidad de

documentación rigurosa, conocimiento del sistema legal y legitimidad nacional e internacional, logrando de la Corte un reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la suspensión de las erradicaciones que concretamente ha beneficiado a las comunidades. Más allá de los resultados inmediatos, su intervención hizo visibles aspectos del conflicto que generalmente quedan invisibilizados en los expedientes judiciales, como la dimensión espiritual y cultural de la relación de los pueblos originarios con la hoja de coca y la persistencia de lógicas coloniales en las políticas antidrogas del Estado colombiano.

La experiencia de la Comisión en este caso también muestra la necesidad de presencia territorial permanente para la protección de derechos en situaciones de conflicto. Solo una institución que ha transitado con las comunidades por años, que ha estado en las horas del dolor y de la esperanza, que ha tejido confianzas más allá de la lógica del proyecto o del caso judicial, puede tener acceso al conocimiento profundo y situado que necesita para narrar las violaciones de derechos humanos en toda su complejidad. Este saber, edificado desde la proximidad existencial y no desde la exterioridad experta, es el que posibilitó a la Comisión informar a la Corte con materiales que ningún peritaje técnico habría podido ofrecer y que resultaron cruciales para comprender la naturaleza de lo que estaba en juego.

Con todo, la participación de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz en el caso que llevó a la Sentencia SU-545 de 2023 es una contribución significativa a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y comunidades campesinas en Colombia y un ejemplo de cómo el acompañamiento territorial constante puede movilizar estrategias de incidencia jurídica para lograr resultados tangibles en la protección de derechos fundamentales. Su habilidad para registrar violaciones con precisión, para hacer visibles las dimensiones culturales y espirituales del daño, para traducir las reivindicaciones comunitarias al lenguaje del derecho sin reducir su espesor existencial, hizo posible que la Corte reconociera lo que estaba en juego y tomara decisiones con importantes consecuencias protectoras. Pero la experiencia también muestra los límites estructurales de la judicialización como herramienta de cambio social, y la continuidad de relaciones de poder que ninguna sentencia, por garantista que sea, puede por sí sola desmontar. La victoria legal es concreta y de gran importancia, pero su consolidación y su traducción en cambios permanentes dependerán de la continuidad de la lucha social, de la capacidad de los pueblos para continuar resistiendo y construyendo autonomía, y de la voluntad política

para profundizar en transformaciones estructurales que van más allá de lo que la justicia constitucional puede ofrecer.

## **2. Deliberación vs. realidad: los límites expuestos en el caso SU-545 de 2023**

La Corte Constitucional de Colombia, a través de la Sentencia SU-545 del 2023, se convierte en un hito para salvaguardar las comunidades campesinas y étnicas bajo el marco legal. Al mismo tiempo, es una herramienta analítica poderosa que revela las contradicciones irreconciliables entre el proyecto teórico de la democracia deliberativa y las condiciones estructurales de una sociedad signada por la desigualdad profunda y la colonialidad del saber y del poder. Este caso no es únicamente una disputa acerca de las erradicaciones forzadas; es indicativo de un sistema constitucional que, a pesar de su discurso intercultural y pluralista, continúa aferrándose a prácticas epistémicas y operativas que descalifican, filtran y traducen subordinadamente las voces de los sujetos subalternos. El análisis que se presenta a continuación pretende ahondar en esta brecha, desagregando los diversos niveles en los cuales la promesa deliberativa se fractura al enfrentarse con el marco de poder real dentro del cual se sitúan las intervenciones de la ciudadanía.

### **2.1. El espejismo de la igualdad deliberativa: asimetrías estructurales como condición de posibilidad del fallo**

Desde Habermas<sup>127</sup> hasta su recepción en Latinoamérica con Nino,<sup>128</sup> la teoría deliberativa clásica establece un ámbito público en el que ciudadanos libres e iguales intercambian argumentos para llegar a acuerdos motivados de manera racional. Este ideal asume, como una condición indispensable, que exista una igualdad simbólica y material razonable que posibilite la participación de todos los afectados sin coerción ni desventaja. El caso SU-545 de 2023 contradice de manera contundente esta suposición. Las comunidades demandantes, los indígenas Nasa, los campesinos organizados de Norte de Santander, Putumayo, Nariño y Cauca, no se acercaron a la Corte desde una situación igualitaria, sino desde la estigmatización histórica, la vulnerabilidad territorial y la extrema precariedad.

---

<sup>127</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*; Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, 4ª ed. (Barcelona: Trotta, 2005).

<sup>128</sup> Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*.

El mejor ejemplo de esta asimetría estructural es la aplicación de operativos forzosos de erradicación durante la pandemia de COVID-19. El Estado implementaba operativos militares en áreas rurales, exponiendo así a la población al virus y afectando sus medios de subsistencia cuando más vulnerables eran económicamente, mientras que también se ocupaba de establecer confinamientos y medidas sanitarias para la gente en general. Este acto no fue un error de logística, sino la manifestación de una racionalidad estatal dividida,<sup>129</sup> que considera a estos ciudadanos como objetos de control y pacificación más que como interlocutores en una conversación sobre la política antidrogas. Young<sup>130</sup> indica que, en escenarios de desigualdad extrema, las reglas formales de la deliberación se transforman en un instrumento adicional de exclusión, ya que exigen un tipo de discurso (generalista, racional e impersonal) que los grupos oprimidos no pueden asumir sin renunciar a su experiencia particular de opresión.

La Corte no solo considera que se trata de un perjuicio económico cuando se infringe el mínimo vital, sino también de la negación material de la propia posibilidad de actuar como agente deliberativo. Una familia de campesinos que se enfrenta a la hambruna y a la desesperación, cuya parcela ha sido arrasada, no posee la libertad ni la igualdad abstractas que son necesarias para participar en el debate público. Su intervención se limita a la demanda judicial, un recurso reactivamente extremo, y no a una participación sostenida en el ámbito público. Esto ejemplifica lo que Negri<sup>131</sup> critica, en tanto que la democracia deliberativa, por no tener una institucionalidad que rectifique las desigualdades básicas, se convierte en un ideal regulativo ineficaz o, aún peor, en una fachada que da legitimidad a un proceso donde solamente las élites ilustradas, como funcionarios, abogados y magistrados, discuten sobre el futuro de los que han sido convertidos en beneficiarios o casos. Por lo tanto, en este caso la deliberación no precede a la justicia; es el fallo judicial, de forma *ex post facto* y correctiva, el que busca remediar una relación que desde su principio estuvo viciada por la falta absoluta de diálogo horizontal.

---

<sup>129</sup> Santos, *Epistemologías del Sur*.

<sup>130</sup> Young, *Inclusion and Democracy*, 115–16.

<sup>131</sup> Negri, “Democracia deliberativa: Una crítica”.

## 2.2. La traducción violenta: filtros tecnocráticos y epistemicidio en el proceso judicial

El proceso de traducción al que se someten los conocimientos y relatos comunitarios para ser incluidos en el lenguaje de la Corte es el núcleo del conflicto epistemológico. Las organizaciones que solicitaron (Resguardo Nasa, COCCAM, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz) expusieron sus argumentos con una densidad que va más allá de lo legal, contenidas en descripciones de perjuicios culturales y espirituales relacionados con la tierra, testimonios orales de personas mayores, menciones a la cosmovisión del Buen Vivir (Sumak Kawsay), denuncias por ser estigmatizados como "narcoguerrilleros". No obstante, para que estos insumos fueran aceptados como "argumentos" y "pruebas" legítimos, tuvieron que experimentar una doble transformación.

En primer lugar, una traducción formal-lingüística, en la que las experiencias se plasmaron en moldes procesales estrictos, tutelas y escritos de intervención, los cuales fueron elaborados en un español técnico-jurídico que ya es extraño para la comunicación cotidiana de numerosas comunidades. En segundo lugar, una traducción por categorías, dentro de la cual el daño integral al territorio-vida se dividió en categorías jurídicas específicas y separadas: derecho a la consulta previa, derecho a la paz y derecho al mínimo vital. Este procedimiento es una clara ilustración de lo que Bourdieu llama la "violencia simbólica"<sup>132</sup> del ámbito jurídico, un sistema que establece sus propias categorías de valoración y percepción como las únicas autorizadas, forzando a los actores sociales a rearticular sus peticiones y sufrimientos en un lenguaje ajeno, lo cual inevitablemente hace que se pierdan o deformen elementos fundamentales de la experiencia original.

Boaventura de Sousa Santos lo describiría como un tipo de injusticia cognitiva o epistemicidio: la anulación sistemática de formas de conocimiento que no son occidentales.<sup>133</sup> El sistema jurídico no puede, o no quiere, considerar como base para una decisión la justicia restaurativa y no punitiva en el ámbito comunitario, la sabiduría de los ancestros sobre el manejo del territorio o la relación espiritual con los cultivos; incluso aquellos que el Estado ha declarado ilícitos. En su sentencia, la Corte respalda la manera en que se presenta la demanda y los derechos violados; no obstante, esto no implica que

---

<sup>132</sup> Bourdieu y Teubner, *La fuerza del Derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico*.

<sup>133</sup> Santos, *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*.

incluya de forma obligatoria la episteme desde la cual se elabora. Emplea la noción liberal de consulta previa, pero no pone en duda el marco epistemológico que reduce la extensión territorial a un recurso o a una zona de operaciones. Fricker (2007) denuncia una "injusticia testimonial"<sup>134</sup> aquí, pues los prejuicios hermenéuticos profundos reducen de manera sistemática la credibilidad de los testigos comunitarios; su palabra solo adquiere autoridad cuando es mediada y reformulada por el abogado o el perito experto.

El lenguaje de la Sentencia SU-545, a pesar de ser garantista, continúa siendo el lenguaje que emplea la tecnocracia jurídica ilustrada. Solicita protocolos, ordena la suspensión de las erradicaciones y exige que se cumplan los acuerdos; sin embargo, su estructura argumentativa y sintaxis siguen dentro del canon racional-legal occidental. Por ejemplo, la Corte no tiene una sección en la que cite y analice directamente las historias míticas o las narrativas históricas de resistencia Nasa como origen del derecho. Por lo tanto, el filtro tecnocrático no es simplemente un obstáculo de acceso; es una condición de inteligibilidad que organiza lo que puede y no puede ser escuchado como razón válida en el templo de la justicia constitucional.

### **2.3. La quiebra del tiempo común: la lógica estatal vs. los tiempos comunitarios**

Una de las contradicciones más notorias que revela el caso es la colisión entre temporalidades opuestas. Por un lado, existen los periodos largos, cíclicos y colectivos de las comunidades indígenas y rurales: el tiempo que dura la siembra y la cosecha, el tiempo que se necesita para construir consensos y realizar asambleas, así como el tiempo de recordar históricamente el despojo. Por otro lado, están los tiempos breves, lineales y burocráticos del Estado: el tiempo del informe trimestral, el ciclo de presupuesto, el plazo perentorio, la ventana de oportunidad política y la urgencia militar en términos operativos.

En teoría, el PNIS tenía como objetivo alinear estos lapsos de tiempo a través de acuerdos secuenciales, mediante ayuda técnica, proyectos productivos y reemplazo voluntario. No obstante, la actuación del Estado demostró una intensa esquizofrenia temporal. La realización de sus facultades coercitivas (los tiempos de la destrucción) se precipitaba sin piedad, en tanto que el cumplimiento de las obligaciones de asistencia y desarrollo (los tiempos de la construcción) se prolongaba indefinidamente; los proyectos correspondientes a 2017 y 2018 todavía no se habían entregado en 2020. La Agencia de

---

<sup>134</sup> Fricker, *Epistemic Injustice Power and the Ethics of Knowing*.

Renovación del Territorio no demostró jamás la rapidez y eficiencia con que se llevaron a cabo las erradicaciones forzadas para implementar los PISDA (Planes Integrales de Sustitución y Desarrollo Alternativo).

Esta divergencia no es fortuita y muestra una jerarquía de valores en las acciones del Estado, donde el control territorial y la presentación de resultados tangibles en la lucha contra las drogas se imponen a los procesos de cambio social que son más lentos, complicados y requieren diálogo. La Corte se refiere a la confianza legítima que ha sido quebrantada, pero en realidad es una traición a un tiempo compartido y a un ritmo común de realización. Un tiempo denso, la paciencia para escuchar y comprender los contextos y negociar significados son necesarios para una deliberación verdadera. La acción documentada en el caso por parte del Estado, que es un momento permanente de emergencia, valida la actuación unilateral.

Silvia Rivera Cusicanqui analiza las disputas en Bolivia y menciona la imposición del "tiempo homogéneo y vacío" del Estado-nación sobre los "tiempos heterogéneos y densos" de las comunidades.<sup>135</sup> En el caso en cuestión, esta imposición se manifiesta de la manera más brutal: el tiempo homogéneo es aquel que corresponde a la operación militar; por su parte, el tiempo denso es el que vive la comunidad que presencia cómo se destruye, en cuestión de horas, no solamente sus plantas, sino también un proyecto colectivo que ha sido edificado a lo largo de generaciones y acordado durante extensas asambleas. El Tribunal, al ordenar la paralización y recuperar la primacía de los acuerdos, busca restablecer jurídicamente la validez del tiempo comunitario. Sin embargo, su mandato es tardío, pues el daño temporal y la ruptura de los ciclos vitales ya se han llevado a cabo.

#### **2.4. Interculturalidad funcional versus colonialidad del poder: el límite del reconocimiento**

El caso es un estudio de manual que examina las fronteras de un multiculturalismo o interculturalidad funcional.<sup>136</sup> El derecho a la consulta previa, al territorio y a la jurisdicción especial se encuentran reconocidos oficialmente por medio de la Constitución de 1991, el Convenio 169 de la OIT y una extensa jurisprudencia constitucional. No obstante, este reconocimiento se enfrenta directamente a lo que Aníbal Quijano llamó la colonialidad del poder, una estructura de poder arraigada y duradera

---

<sup>135</sup> Rivera Cusicanqui, "Violencia e interculturalidad: paradojas de la etnicidad en Bolivia".

<sup>136</sup> Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural".

que, después de la independencia formal, sostiene una jerarquía social fundamentada en el concepto de raza y que somete los conocimientos, las maneras de vivir y los sistemas normativos de las comunidades afrodescendientes e indígenas al patrón eurocéntrico.<sup>137</sup>

En el caso que se examina, la colonialidad del poder se expresa de diversas formas. En primer lugar, en la estigmatización de raza, revelada en el vínculo automático entre ser un campesino indígena y pobre y el narcotráfico o la ayuda a la guerrilla. Esta estigmatización, que las comunidades han denunciado, no es un fallo de comunicación; es un mecanismo colonial que deshumaniza al otro, negándole su rol como interlocutor legítimo y legitimando la violencia y el trato excepcional. En segundo lugar, en la subordinación epistémica, se estima que el saber técnico y científico de los informes de inteligencia militar y de los manuales para erradicar es superior al conocimiento local acerca del sistema ecológico, la cultura y la economía familiar. En tercer lugar, en lo que respecta a la instrumentalización de la diferencia, el Estado tiene la posibilidad de alegar respeto a la cultura en discursos, sin embargo, en realidad, cuando un objetivo económico o de seguridad se ve interrumpido por la cosmovisión indígena, esta es ignorada o considerada como una barrera a superar y no como un principio del cual dialogar.

En su fallo, la Corte opera dentro de este marco tenso. Por un lado, reafirma el marco de la aceptación multicultural, establece normas para una consulta previa, decreta medidas específicas para comunidades étnicas y prohíbe la estigmatización. Su decisión es, indudablemente, un bastión dentro del modelo del Estado de derecho multicultural. Sin embargo, por otro lado, no desmantela la lógica colonial que subyace. La solución que se propone es, fundamentalmente, que el Estado respete los acuerdos que él mismo suscribió bajo sus propios términos y marcos. No pone en duda la estructura política antidrogas, ni la lógica extractivista/mercantil que está detrás de la idea de desarrollo alternativo, ni el enfoque militarista de la seguridad. Catherine Walsh indica que la interculturalidad crítica no solo requiere integrar al "otro" en las estructuras ya existentes, sino también modificar esas mismas estructuras desde la perspectiva del otro.<sup>138</sup> La sentencia mejora la situación específica de las comunidades al exigir que se cumpla lo acordado, aunque no necesariamente promueve ese cambio estructural y epistémico.

Por ejemplo, el Resguardo Nasa no solo solicitaba que se suspendieran las erradicaciones; su participación era una manifestación de su autonomía tanto epistémica

---

<sup>137</sup> Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", 115.

<sup>138</sup> walsh, "interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir".

como jurídica. La Corte salvaguarda esa autonomía de la invasión física, pero el diálogo entre jurisdicciones, es decir, entre la justicia ordinaria que falla y la justicia indígena que debe reparar el daño interno, se mantiene como un mandato poco claro y una oportunidad no aprovechada. De esta manera se evita el conflicto intercultural más grave ¿Qué ocurre si la justicia ordinaria no puede entender o acepta la reparación que la comunidad exige de acuerdo a sus costumbres y usos? La sentencia opera en el terreno seguro del derecho estatal, sin adentrarse en el terreno inestable de un pluralismo jurídico radical y coordinado, lo que requeriría una redefinición de la noción misma de justicia constitucional.<sup>139</sup>

### **2.5. La paradoja de la participación: la judicialización como síntoma de la exclusión deliberativa**

El caso SU-545, en última instancia, muestra una paradoja esencial, en la que las intervenciones ciudadanas ante la Corte Constitucional, que teóricamente se han planteado como un método sublime para participar en la esfera pública jurídica mediante deliberación, se muestran en la realidad como el signo de un fracaso anterior. El fracaso de la deliberación genuina en todas las demás esferas políticas y administrativas del Estado es este. Las comunidades no fueron a la Corte como una opción entre muchas, sino como un último recurso. Este recurso extremo se implementó solo cuando el diálogo con los ministerios, las agencias estatales y las instituciones locales había terminado por completo o había mostrado ser, en la práctica, un monólogo del Estado.

Esta judicialización de la discordia social se opone diametralmente al ideal deliberativo. Lo que existe, en vez de un proceso abierto, continuo y distribuido de discusión pública acerca de la política antidrogas, es una deliberación concentrada en el tribunal supremo. La Corte reemplaza a la plaza pública, el congreso y la asamblea comunitaria. Aunque esto enfatiza su función esencial como garante, también la abruma y la convierte en una instancia que debe compensar los errores de todo el sistema político. Nancy Fraser afirmaría que los "contrapúblicos subalternos", es decir, las organizaciones sociales, están obligados a presentar sus demandas al "público oficial" estatal en su versión más elitista y técnica (la Corte), en vez de tener la posibilidad de disputarle el sentido de las políticas a una esfera pública extensa y diversa.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Cruz, "Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad".

<sup>140</sup> Fraser, "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente".

Asimismo, este procedimiento fortalece la mediación experta, en tanto que la oportunidad de intervenir con éxito en un caso de esta complejidad técnica y legal es exclusiva para las organizaciones que cuenten con un capital organizativo y jurídico importante (como la Comisión Intereclesial o CAJAR) o para las comunidades que tengan una tradición establecida de asesoramiento y lucha jurídica (por ejemplo, el Resguardo Nasa). Es muy poco probable que el campesinado más desorganizado y fragmentado pueda acceder a este tipo de litigio estratégico. Así, el mismo camino de participación judicial genera nuevas jerarquías dentro del mundo popular.

La conclusión incómoda que se obtiene tras un análisis exhaustivo del caso SU-545 de 2023 es que los límites mencionados no son errores subsanables dentro del modelo, sino signos estructurales de una organización constitucional que, a pesar de su inclinación pluralista, no ha conseguido dismantelar las matrices coloniales, militares y capitalistas que lo preceden y lo configuran. En un entorno donde las condiciones materiales niegan la igualdad sustantiva; el lenguaje y las categorías del Estado ejercen una violencia simbólica que traduce y doma los saberes ajenos, mientras que la temporalidad impuesta por la razón estatal anula los tiempos específicos de reproducción de la vida en comunidad. Este conflicto establece un escenario en el que la multiculturalidad es reconocida, pero también se niega de manera constante a través de una colonialidad del poder operativa. En este contexto, la participación termina siendo una judicialización que perpetúa el desequilibrio entre el experto que decide y el afectado que suplica.

El documento que acredita esta brecha es la sentencia, tanto en su grandeza como en sus límites. Es una victoria jurídica para las comunidades, un fracaso ético para el Estado y un recordatorio teórico de que en América Latina es indispensable una descolonización simultánea y previa de las instituciones, los conocimientos y las relaciones de poder para llevar a cabo la democracia deliberativa. Mientras no se haya completado esta tarea, la deliberación seguirá siendo un privilegio distante para la mayoría de los ciudadanos y no una práctica vivida por ellos.

### **3. Posibilidades de una justicia constitucional intercultural**

La crítica hacia los límites epistémicos y estructurales presentados en el caso SU-545 de 2023 no tiene que llevar a un escepticismo paralizante, sino que tiene la capacidad y la obligación de funcionar como el inicio para idear y crear alternativas. Ante la constatación de que el multiculturalismo es solo funcional y la democracia deliberativa

no ha tenido éxito, se presenta la necesidad de explorar las posibilidades que ofrece una justicia constitucional intercultural. Este concepto va más allá de la simple aplicación de reglas que resguarden la diversidad; se plantea como un modelo de práctica judicial capaz de reconfigurarse a través de un diálogo horizontal, políticamente transformador y epistémicamente modesto con los conocimientos, las racionalidades y los sistemas normativos de comunidades históricamente subordinadas. Esta sección examina esas posibilidades, basándose en el estudio del caso específico, en la teoría de la interculturalidad crítica y en experiencias comparativas. Se argumenta que, a pesar de todo, la Corte Constitucional colombiana puede convertirse en un actor clave dentro de un proceso de descolonización aún no terminado.

### **3.1. Fundamentos teóricos de una justicia constitucional intercultural. De la tolerancia al diálogo transformador**

Es esencial determinar el marco normativo antes de analizar las opciones específicas. Una justicia constitucional intercultural no debe ser confundida con la jurisprudencia multicultural o pluralista que ya existe. La primera se enmarca en el proyecto de la interculturalidad crítica, el cual Catherine Walsh define como "una herramienta, un proceso y un proyecto creado por la gente y como una demanda de la subalternidad"- que tiene como objetivo "implosionar el orden dominante desde la diferencia".<sup>141</sup> Por otro lado, esta última tiende a operar bajo un esquema de tolerancia y reconocimiento a partir de las diferencias.

La distinción es esencial, ya que el modelo multicultural, que todavía prevalece en el derecho comparado, frecuentemente adecúa disimilitudes culturales dentro de las fronteras establecidas por el orden liberal y la monopolización estatal de lo jurídico. Como advierte Edwin Cruz, este enfoque "tendió a tolerar las diferencias sin cuestionar la posición superior del derecho liberal".<sup>142</sup> Por otro lado, la interculturalidad crítica, en su aspecto legal, requiere una relación equitativa entre sistemas de normatividad y conocimiento.

Desde este punto de vista, una justicia constitucional intercultural se basaría en al menos tres fundamentos teóricos que están interrelacionados. En primer lugar, la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos sostiene que para luchar contra el *epistemicidio*, o la eliminación sistemática de saberes no occidentales, es preciso

---

<sup>141</sup> Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", 75.

<sup>142</sup> Cruz, "Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad", 70.

fomentar "diálogos horizontales entre saberes científicos, tradicionales, populares o comunitarios, sin jerarquías definidas de antemano".<sup>143</sup> Esto supone para la justicia constitucional renunciar a la idea de que el derecho positivo y la dogmática jurídica occidental constituyen el único marco legítimo para resolver disputas. Implica, por el contrario, aceptar que las comunidades tienen saberes legales o juridicidades propias, que se construyen a partir de la experiencia histórica, la vinculación con el territorio y las costumbres. Estas deben ser vistas no como datos sociológicos, sino como fuentes de derecho y comprensión constitucional. Santos sostiene que "sin justicia cognitiva no puede haber justicia social".<sup>144</sup> Para un tribunal constitucional, esto significa que no se puede garantizar de manera efectiva los derechos colectivos si no se entienden y validan los marcos de sentido desde los cuales estos derechos son vividos y exigidos.

En segundo lugar, el diálogo intercultural que se basa en la transformación mutua, según lo teorizado por Raúl Fonet-Betancourt. Este pensador sostiene que un verdadero diálogo no es una negociación en la que una cultura impone sus términos a otra, sino un proceso en el cual "todas las tradiciones participantes deben 'transformarse en ese diálogo para que sea un punto de cambio mutuo y recíproco... ninguna tradición [debe seguir] siendo la misma después del diálogo".<sup>145</sup> Este principio, en el contexto de la justicia constitucional, es innovador. Esto quiere decir que la Corte no solamente implementa la consulta previa a una comunidad indígena, sino que tiene que estar dispuesta a que el punto de vista de esa comunidad cambie su propia comprensión de conceptos fundamentales de la constitución como propiedad, desarrollo, ambiente saludable o incluso justicia. El tribunal no sería un árbitro externo que evalúa la legalidad de lo ajeno con una vara propia e inalterable, sino más bien un ámbito de mediación y traducción intercultural donde las categorías jurídicas estatales están en disputa y son susceptibles de ser reinterpretadas. Como indica Fonet-Betancourt, la intención de dialogar sin renunciar a las propias posturas epistemológicas lleva en realidad a que una parte asuma a la otra según sus propios términos.<sup>146</sup>

En tercer lugar, el pluralismo jurídico que es coordinado e igualitario, y que va más allá del pluralismo de facto o del reconocimiento subordinado. No se trata solamente de reconocer que hay otras formas de justicia (campesina, indígena, afro) fuera del

---

<sup>143</sup> Santos, Meneses, y Nunes, *Boaventura de Sousa Santos*, 229.

<sup>144</sup> Santos, *Derecho y emancipación*, 177.

<sup>145</sup> Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, 46.

<sup>146</sup> Fonet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, 4.

Estado, sino también de establecer relaciones de coordinación fundamentadas en la igualdad. Esto supone, según lo sugiere Cruz, establecer "puentes de interrelación"<sup>147</sup> en los que cada parte tenga la capacidad de transformarse a través de la contribución de la otra. Un tribunal constitucional intercultural debería ser el último garante de este pluralismo coordinado, resolviendo disputas de jurisdicción no por medio de la imposición de la jerarquía estatal, sino a través de principios como el diálogo, la subsidiariedad y el respeto a la autonomía, todo dentro de los límites mínimos que establecen los derechos humanos reinterpretados desde una perspectiva intercultural.

Estos tres pilares teóricos constituyen un ideal normativo de alto nivel, que cuestiona de manera directa la práctica institucional específica. La pregunta principal que surge a partir de esto, y que configurará el análisis posterior, es en qué grado el caso SU-545 de 2023, junto con la trayectoria jurisprudencial del Tribunal Constitucional colombiano, ofrece componentes significativos para pasar de la teoría a la práctica transformadora. No se trata de buscar coincidencias literales, sino de una exploración crítica y detallada sobre la presencia de señales, oportunidades estratégicas o fragmentos de posibilidad en el derecho vivo que, como semillas, permitan anticipar y fortalecer un camino hacia una justicia constitucional genuinamente intercultural.

Estos fragmentos de posibilidad no constituyen una realización completa o consciente del ideal, lo que sería anacrónico. En cambio, hacen referencia a esos gestos argumentales, bases jurídicas u órdenes específicas que, a pesar de que puedan estar enmarcados inicialmente por una lógica multicultural o liberal, poseen un poder interpretativo o un efecto institucional que tiene la posibilidad de ser resignificado y expandido desde una perspectiva crítica intercultural. Son instantes en los que la lógica preponderante del Estado constitucional se quiebra, posibilitando que surjan, en ocasiones de forma tácita o no totalmente desarrollada, epistemes, racionalidades o principios de legitimidad alternativos, característicos de las comunidades que han sido excluidas a lo largo de la historia.

Es fundamental identificar, analizar y teorizar estos fragmentos, ya que representan el fundamento concreto sobre el cual se puede construir, a través de un trabajo jurisprudencial progresivo y una presión social constante, los cambios profundos que exige el ideal. Por lo tanto, la sección subsiguiente se enfocará en un análisis detallado de la Sentencia SU-545 y otros casos precedentes importantes, para extraer de ellos estas

---

<sup>147</sup> Cruz, "Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad", 85.

potencialidades latentes y determinar su aptitud para apoyar un proyecto de descolonización de la justicia constitucional.

### **3.2. El caso SU-545 como posibilidad transformadora. Análisis de las aperturas interculturales en la sentencia**

Pese a que se criticaron las limitaciones del fallo en la sección previa, un análisis cuidadoso desde el punto de vista de la interculturalidad crítica hace posible detectar gestos, fundamentos y órdenes que, si se desarrollaran, podrían preparar el camino para una justicia más intercultural. Estos componentes no son una realización completa, aunque funcionan como "semillas" o "potencialidades", en la forma en que Santos las define: alternativas que ya existen en estado rudimentario.<sup>148</sup>

La Corte tomó la decisión más fuerte de conceder fuerza vinculante a los acuerdos colectivos o pactos de reemplazo voluntario del PNIS, fundamentándose en los principios de confianza legítima y buena fe. Desde el punto de vista jurídico, esto se inscribe dentro de la teoría del acto administrativo y los contratos estatales. No obstante, desde una perspectiva intercultural, esta decisión tiene un impacto más significativo. La Corte está ratificando un tipo de producción normativa y de compromiso político que es, en esencia, deliberativa y comunitaria. Los pactos del PNIS no fueron contratos individuales al modo liberal, sino que surgieron de asambleas, deliberaciones internas y acuerdos colectivos. La Corte, al priorizar la acción colectiva de las comunidades sobre el actuar unilateral del Estado (las erradicaciones), está reconociendo, en términos prácticos, la racionalidad de los procedimientos de justicia comunitaria (la toma de decisiones en asamblea) como una base legítima para contraponerse a la lógica burocrático-militar del Estado.

Es un acto que concuerda con la ecología de saberes, en tanto que la Corte, de manera implícita, está afirmando que el conocimiento generado en la asamblea comunitaria (el acuerdo) posee una validez legal igual o incluso mayor que el conocimiento generado en los escritorios de los ministerios o en las bases militares (las órdenes de erradicación). Como indica el fallo, ignorar estos pactos "violaría el pacto de buena fe entre las comunidades y el Estado".<sup>149</sup> Este concepto de buena fe se concreta en la codificación legal de una ética relacional comunitaria en la que el acuerdo logrado y lo prometido tienen un carácter vinculante. Es un pequeño pero importante avance hacia la interculturalización del principio de seguridad jurídica, que normalmente tiene como

---

<sup>148</sup> Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*.

<sup>149</sup> Colombia Corte Constitucional, "Sentencia SU-545", 06 de diciembre de 2023.

objetivo proteger a los individuos ante el Estado, pero que en este caso se amplía para incluir la protección de las comunidades y sus procesos deliberativos internos.

De manera paralela, la Corte instruyó al Ministerio de Defensa y a otras entidades que no llevaran a cabo marcaciones públicas estigmatizadoras sobre los indígenas y campesinos. Esta instrucción, que parece sencilla, contiene una profunda dimensión intercultural y decolonial. La estigmatización ("narcotraficantes", "auxiliadores de guerrilla") no es solamente un insulto; es una herramienta colonial de dominación que, como examina Quijano, funciona racializando a los individuos, despojándolos de su racionalidad y legitimando su aniquilamiento o exclusión.<sup>150</sup> La Corte intenta desactivar un mecanismo fundamental de la colonialidad del poder en el marco de la política antidrogas y el conflicto armado, al impedirlo.

Esta orden reconoce que la justicia constitucional tiene el deber de reparar los daños materiales y también los simbólicos y epistémicos. La estigmatización es una clase de injusticia testimonial que debilita de manera sistemática la credibilidad de las voces comunitarias en cualquier foro público.<sup>151</sup> Al emitir una condena, el tribunal está salvaguardando la condición de interlocutores legítimos de estas colectividades. Es un acto que tiene como objetivo equilibrar, aunque sea de manera mínima, el terreno comunicativo sesgado por siglos de racismo estructural. Walsh afirmaría que es un acto de "interculturalidad crítica" ya que no solo festeja la diversidad, sino también ataca una jerarquía racializada concreta.<sup>152</sup> En este aspecto, la Corte busca eliminar un lenguaje que, por definición, rechaza la racionalidad y humanidad del otro; de esta manera, se convierte en garante de los fundamentos esenciales para un diálogo intercultural futuro.

Otro aspecto fundamental para revisar es cómo la Corte impartió órdenes estructurales, además de las específicas de suspensión. Dispuso que se definan requisitos claros para el PNIS, que su financiamiento se realice de manera más rápida y, lo más importante, que la Agencia de Renovación del Territorio envíe informes periódicos al Ministerio de Defensa acerca de los municipios con acuerdos por cumplir. Lo último mencionado es especialmente importante. La Corte está mandando que la entidad militar responsable del control territorial reciba un flujo de información intercultural desde la entidad civil enfocada en el desarrollo territorial, que se presume tiene mayor sensibilidad

---

<sup>150</sup> Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina".

<sup>151</sup> Fricker, *Epistemic Injustice Power and the Ethics of Knowing*.

<sup>152</sup> Walsh, "interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir".

social. Es una orden para establecer un circuito de comunicación institucional que termine con el aislamiento y la lógica independiente de la fuerza pública.

Esta dinámica, si se lleva a cabo de manera seria, tiene el potencial de convertirse en la base de un protocolo permanente para la acción intercultural. Se insiste en la necesidad de forzar a la entidad militar a que tome decisiones basándose en información generada desde una lógica diferente, la del desarrollo acordado y no la del combate. Es un esfuerzo por someter la racionalidad militar a un equilibrio civil y comunitario. Según Fonet-Betancourt, es un aparato que tiene el potencial de imponer una "transformación mutua", que obligaría a los militares a tener en cuenta factores diferentes a los operativos y a las agencias civiles a entender las dinámicas de seguridad.<sup>153</sup> Es un mandato que tiene como objetivo hibridar las racionalidades estatales desde adentro, haciendo uso de la fuerza vinculante del fallo constitucional.

La Corte basó su resolución en el derecho a la paz y en la inclusión del Acuerdo Final al bloque de constitucionalidad, refiriéndose así al empleo de la paz y el bloque de constitucionalidad como puentes interculturales. Este marco no es intercultural en sí mismo, pero funciona como un fuerte puente discursivo. En sí mismo, el Acuerdo Final de 2016 es un texto híbrido. Es un documento de derecho internacional y político, que, sin embargo, incluye exigencias históricas de campesinos, indígenas y movimientos sociales. La Corte está mejorando un texto que ya presenta, de manera incipiente, aspectos de un pacto intercultural posbélico al otorgarle rango constitucional y emplearlo como parámetro interpretativo central.

La Corte está tomando una decisión civilizatoria explícita al anteponer la sustitución voluntaria (una idea dialogada) a la erradicación forzada (un concepto unilateral). Está afirmando que la Constitución, en su faceta de edificación de paz, exige escoger el camino del diálogo y la negociación, aun en un contexto tan securitizado como la batalla contra los cultivos ilegales. Esta opción tiene resonancia con principios de justicia comunitaria, tanto indígena como campesina, que tienden a priorizar la restauración del equilibrio y la reparación por encima de la eliminación y el castigo. La Corte, aunque no menciona directamente el *Sumak Kawsay*, se está alineando con una lógica de consenso y relacional que tiene mayor afinidad con las epistemologías de la comunidad que con la lógica punitiva del Estado moderno. Es un caso de cómo un principio universal de la Constitución puede ser interculturalizado en su implementación,

---

<sup>153</sup> Fonet-Betancourt, *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*.

adquiriendo un contenido procedimental que tiene profundas raíces en los conocimientos locales.

### **3.3. Elementos constitutivos de una justicia constitucional intercultural en construcción**

Para que se consoliden y se amplíen las oportunidades vislumbradas en el caso SU-545, es necesario implementar cambios intencionados en la práctica, la procedimentalidad y la epistemología de la Corte Constitucional. El proceso de la Corte en este momento, a pesar de permitir la intervención de los ciudadanos, está concebido para un intercambio de documentos técnicos y legales. Una justicia intercultural requeriría innovaciones radicales en los procedimientos que posibiliten un diálogo más simétrico, rico y directo. Para situaciones que impliquen conflictos territoriales complejos o derechos de grupos étnicos, sería posible establecer Audiencias Públicas de carácter intercultural.

Estas audiencias no serían reproducciones de los debates en el ámbito forense, se deberían desarrollar utilizando principios de interculturalidad crítica. Por ejemplo, proporcionar traducción simultánea a idiomas originarios, no solamente de palabras sino también de ideas jurídicas complejas, es una tarea que requiere intérpretes interculturales especializados. El formato debería permitir y apreciar varios géneros de discurso. Debería haber un espacio para testimonios narrativos de personas mayores y sabedores, presentaciones simbólicas, así como exposiciones de líderes tradicionales que expliquen su perspectiva del conflicto desde sus propios marcos normativos, además de los alegatos legales. La oralidad no es solamente una nueva fuente para la historia, ella misma produce conocimiento.<sup>154</sup> El procedimiento debería tener en cuenta la productividad epistémica de la narrativa y la oralidad.

En referencia a la transición hacia un canon constitucional pluriépistémico, es relevante señalar que el paradigma vigente para interpretar la Constitución incluye la ley, la jurisprudencia, la doctrina y algunos instrumentos de carácter internacional. Para incluir otras epistemes, una justicia intercultural debe ampliar deliberadamente las fuentes. Esto significaría, en primer lugar, aceptar los sistemas normativos de las comunidades afrodescendientes e indígenas como fuentes del derecho para la interpretación de la constitución, no simplemente como elementos a proteger. La Corte

---

<sup>154</sup> Mignolo, “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”.

debería revisar y citar los principios del derecho de la comunidad implicada si se trata de un caso relacionado con el territorio, igual que lo hace con la doctrina de autores norteamericanos o europeos. El reconocimiento de la justicia indígena por sentencias como la T-552 de 2003<sup>155</sup> ha sido un avance en esta dirección, pero se puede ir más allá; empleando esos principios como miradas hermenéuticas para analizar el contenido y el alcance de los derechos constitucionales.

En segundo término, el saber generado por las epistemologías del Sur y las ciencias sociales críticas debe integrarse de modo sistemático. Los documentos que producen los movimientos sociales, como propuestas, manifiestos y cartas, así como las investigaciones de antropólogos, historiadores y sociólogos que trabajan junto a las comunidades, deberían ser vistos como fuentes válidas para argumentar. Esto quebrantaría el monopolio del conocimiento legal formal experto. La Corte ya lo hace parcialmente, pero podría convertirlo en una práctica oficial, tal vez nombrando peritos interculturales o invitando a consejos de sabios en situaciones particulares, como han hecho algunas cortes de Bolivia y Ecuador.

En última instancia, nociones como el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) tendrían que ser explicitadas y empleadas como principios de interpretación de los derechos ambientales, económicos y sociales. Por ejemplo, la Corte podría sostener que el derecho a un medio ambiente saludable debe analizarse considerando el principio de armonía y equilibrio con la Pachamama que defiende el Buen Vivir. Santos, al referirse a "derechos humanos interculturalizados", lo señala como un ejemplo específico de la interculturalización del contenido de los derechos.<sup>156</sup>

Ahora bien, en cuanto al examen de la Corte como una institución intermediaria en un pluralismo jurídico coordinado, se menciona que el reto más grande y la oportunidad para una justicia constitucional intercultural es redefinir su papel en un

---

<sup>155</sup> La Corte Constitucional de Colombia, en su sentencia T-552 de 2003, determinó cinco componentes específicos que concretizan y restringen la aplicación de su jurisdicción especial, además de reconocer la autonomía indígena a un nivel abstracto. Dichos elementos son: uno humano (grupo con identidad cultural diferenciada), otro orgánico (autoridades tradicionales), otro normativo (sistema jurídico fundamentado en prácticas y usos), un ámbito geográfico (territorio) y, por último, un factor congruente (que sus decisiones no contradigan el ordenamiento constitucional o legal). La Corte, al proceder de esta manera, aplica principios como el *pro communitas* y la maximización de la autonomía, llenando así el vacío dejado por la falta de una ley de desarrollo. De este modo, evita que el reconocimiento de dicha jurisdicción dependa de una validación externa y sostiene que su determinación es responsabilidad exclusiva de la comunidad; solo tras su verificación *ex post* se garantiza que los derechos fundamentales sean preservados. Esta sentencia convierte un derecho constitucional en una garantía operativa, equilibrando el respeto a la diversidad cultural y étnica con el preeminente ordenamiento constitucional. Colombia Corte Constitucional, "Sentencia T-552", 10 de julio de 2003.

<sup>156</sup> Santos, *Derecho y emancipación*.

contexto de pluralismo jurídico radical. La Corte no puede seguir considerándose únicamente como la cumbre de un sistema jurídico estatal monolítico. Como un espacio de diálogo y coordinación entre jurisdicciones (la ordinaria, la indígena y las especiales), debe considerarse en un nivel de igualdad. Esto supondría la elaboración de una doctrina constitucional acerca del pluralismo jurídico coordinado. Por ejemplo, esa doctrina tendría que definir criterios precisos para solucionar disputas de jurisdicción. Esos principios no necesariamente tienen que ser la primacía de la jurisdicción ordinaria, sino principios como la conexión más cercana (cuál jurisdicción tiene una vinculación más directa con las partes y el hecho), la autonomía reconocida por la Constitución o el diálogo previo entre las autoridades. La Corte podría, en lugar de tomar una decisión directa, instruir a las autoridades tradicionales y ordinarias a mantener un diálogo formal, respetando principios acordados con anterioridad, para encontrar una solución conjunta. Así, el fallo de la Corte sería el que define los límites y asegura el proceso de ese diálogo intercultural interjurisdiccional.

Un procedimiento específico podría ser el establecimiento de comisiones o salas interculturales dentro de la Corte, las cuales estarían compuestas no solo por magistrados, sino también por consejeros permanentes que sean representantes de los sistemas legales afro e indígena y que tengan voz y voto en la discusión de las causas que les conciernan. Ejemplos en esta dirección son experiencias como las de los “jurados interculturales” en Bolivia.<sup>157</sup> Esto cambiaría la composición de la Corte, llevándola a un modelo deliberativo de Estado plurinacional.

### **3.4. Desafíos estructurales y límites de la posibilidad**

Las opciones descritas no se deben interpretar como una ruta sencilla o lineal, para evitar un idealismo ingenuo, es necesario reconocer que se enfrentan a significativos retos estructurales. Bourdieu señala que el campo jurídico es un espacio en competencia por tener el monopolio del "derecho de decir el derecho", y que tiene una enorme inercia.<sup>158</sup> Los jueces, magistrados y abogados son educados en una tradición eurocéntrica y positivista que considera natural la superioridad del derecho estatal. Para adoptar una perspectiva intercultural crítica, se requiere un desaprendizaje a fondo y una disposición para cuestionar los cimientos mismos de la autoridad profesional. Esto produce

---

<sup>157</sup> Monteros, “Pluralismo jurídico y justicia indígena: Bolivia y Ecuador”.

<sup>158</sup> Bourdieu y Teubner, *La fuerza del Derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico*.

resistencias tanto pasivas como activas. No todos los operadores jurídicos están dispuestos a renunciar a parte de su autoridad experta o a someter sus categorías sagradas (orden público, seguridad jurídica y ley) a un diálogo con racionalidades que consideran *políticas o premodernas*.

La Corte Constitucional es un enclave progresista dentro de un sistema estatal que, en términos generales, continúa funcionando con una mentalidad intensamente colonial, centralista y monocultural. Si las sentencias interculturales no logran permear y modificar los comportamientos de otras áreas del poder, sobre todo la ejecutiva (fuerza pública, ministerios) y la legislativa, pueden terminar siendo islas de papel. Siempre existe el riesgo de que las sentencias estructurales no se cumplan. La desidia burocrática, la falta de presupuesto y la resistencia corporativa de las fuerzas públicas, así como la apropiación de las políticas por intereses económicos que van en contra de los proyectos de vida comunitarios, son modos en que se reproduce el patrón profundo conocido como colonialidad del poder.

De manera paralela, hay un riesgo de que la interculturalidad sea absorbida como un discurso vano, una etiqueta legitimadora que no modifica las relaciones de poder. La Corte podría incurrir en una folklorización de la diferencia, aplaudiendo la cosmovisión indígena en los considerandos de sus sentencias, sin que eso implique que se den instrucciones específicas para redistribuir poder, tierra o autonomía decisoria. El diálogo podría convertirse en un ritual en el que se escucha a las comunidades para luego adoptar la misma decisión que se hubiera tomado sin ellas, pero ahora adornada con una retórica políticamente correcta. Este es el peligro de lo que Walsh denomina "interculturalidad funcional", la cual se fomenta desde arriba con el objetivo de calmar conflictos sin trastocar las estructuras.<sup>159</sup>

Igualmente, cuando se relaciona con comunidades, la Corte frecuentemente lo hace por medio de líderes u organizaciones que se presentan como sus representantes legítimos. Esto implica un gran reto de legitimidad interna y representación. ¿Qué ocurre si surgen desacuerdos entre los miembros de la comunidad acerca de quién tiene el poder para hablar en representación de ella? ¿O cuando las preocupaciones de los jóvenes o de las mujeres indígenas entran en conflicto con las de los líderes tradicionales masculinos? Una justicia intercultural no tiene la capacidad de idealizar a las comunidades como grupos homogéneos. Es necesario desarrollar sensibilidad para manejar estas

---

<sup>159</sup> Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural".

complejidades internas, corriendo el peligro de que sus intervenciones, incluso si son bien intencionadas, acaben favoreciendo a ciertos grupos en detrimento de otros y generando o intensificando conflictos dentro de la comunidad.

No obstante, el análisis de la teoría de la interculturalidad crítica aplicado al caso SU-545 del año 2023 permite inferir que, en Colombia, las oportunidades para una justicia constitucional intercultural existen, aunque sean escasas e incipientes. La sentencia incluye, en su estado germinal, elementos que se dirigen a la validación de epistemologías comunitarias, la eliminación de mecanismos coloniales de estigmatización y el establecimiento de canales de diálogo entre visiones estatales opuestas. Estas dimensiones no bastan, pero constituyen la base para desarrollar una práctica con mayor potencial de transformar las estructuras de poder. La ejecución íntegra de esta posibilidad no es solo una cuestión de la voluntad de los magistrados, se trata de un proyecto colectivo en los ámbitos jurídico, epistémico y político que necesita la continuidad de la presión ejercida por las comunidades y los movimientos sociales, el desarrollo de la educación jurídica en las universidades, el deseo político de otros poderes y una reflexión autocrítica permanente dentro del propio tribunal. Supone pasar de una justicia que protege al vulnerable a una que se deja influir por el plural y aprende de él.

La justicia constitucional intercultural no es un modelo que se pueda copiar directamente. Es un horizonte en construcción, un rumbo a seguir. Como resume Boaventura de Sousa Santos, demanda "descolonizar el saber"<sup>160</sup> y "democratizar la democracia".<sup>161</sup> En el escenario de Colombia, caracterizado por la desigualdad, el conflicto y la diversidad insustituible, esta perspectiva no representa un lujo teórico, sino una condición para que se logre una paz duradera y estable. Una justicia que sea capaz de escuchar, en sus propios términos, las voces de todas las comunidades que integran la nación y de mediar sus disputas desde un plano de igualdad auténtica, solo así podrá legitimarse como el custodio de un pacto social que, finalmente, deje atrás su carácter predominantemente imaginado para empezar a ser vivido en pluralidad. Aunque la ruta es extensa y está repleta de dificultades, las semillas sembradas en sentencias como la estudiada muestran que el terreno constitucional colombiano, rico en contradicciones, también puede serlo en esperanzas de cambio.

---

<sup>160</sup> Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*.

<sup>161</sup> Santos, *Epistemologías del Sur*.



## Conclusiones

El camino analítico seguido en esta investigación permite plantear conclusiones que buscan abrir interrogantes y señalar tensiones merecedoras de exploración futura. Acercarse a la Sentencia SU-545 de 2023 desde los paradigmas epistemológicos emergentes, en particular la interculturalidad crítica y las epistemologías del Sur, ha develado aspectos del fenómeno participativo que los análisis jurídicos tradicionales suelen invisibilizar. Estos últimos, preocupados por la dogmática de los derechos, descuidan las relaciones de poder y las asimetrías epistémicas que atraviesan cualquier proceso deliberativo en contextos coloniales y estructuralmente desiguales.

Una primera constatación es la distancia insalvable entre el modelo normativo de la democracia deliberativa y las condiciones materiales para su realización en Colombia. Las teorías deliberativas, clásicas o latinoamericanas, presuponen ciudadanos libres e iguales que discuten racionalmente en condiciones simétricas y no coercitivas. El caso analizado muestra el incumplimiento de ese presupuesto: comunidades indígenas y campesinas ingresan a la justicia constitucional no desde la igualdad, sino desde la estigmatización histórica, la vulnerabilidad territorial, la precariedad económica y la exclusión epistémica estructural. La Corte Constitucional no opera entonces como un espacio de deliberación entre iguales, sino como instancia de reparación ex post facto de relaciones de poder marcadas desde su inicio por la ausencia de conversación horizontal y por la imposición estatal de sus tiempos, modos y significados sobre lo comunitario.

Esta constatación conduce a una segunda conclusión. La judicialización de los conflictos sociales en la justicia constitucional manifiesta no el ejercicio de la deliberación democrática, sino su fracaso previo en las instituciones políticas y administrativas del Estado. Las comunidades afectadas por las erradicaciones forzadas no recurrieron a la Corte como una opción entre muchas, sino como un último recurso, después de que el diálogo con las entidades gubernamentales fracasara repetidamente, tras el incumplimiento sistemático de las promesas de sustitución voluntaria, y una vez que la estigmatización y la criminalización cerraron cualquier espacio para la discusión pública informada y respetuosa. La intervención de la Corte es el reconocimiento tardío de que ese proceso deliberativo nunca existió y que su inexistencia causó perjuicios materiales y simbólicos que el derecho debe intentar remediar con sus limitadas herramientas.

El examen de las intervenciones ciudadanas revela, en tercer lugar, la emergencia de prácticas de resistencia epistémica y traducción intercultural en el ámbito judicial. La Red de Derechos Humanos del Putumayo, el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, el Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab y la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz desplegaron estrategias para filtrar saberes, relatos y modos de argumentación que exceden los límites del lenguaje técnico-jurídico. Testimonios orales de ancianos y sabedores, mapas comunitarios participativos, grabaciones de acciones militares, explicaciones de cosmovisiones y conexiones espirituales con la tierra, exposición de los discursos estigmatizantes que precedieron y justificaron las erradicaciones: todas estas tácticas lograron desafiar a la Corte más allá de las categorías dogmáticas habituales y abrir el caso hacia una comprensión más compleja y situada del conflicto.

La apropiación de estos conocimientos por la Corte se realizó, sin embargo, en condiciones de fuerte asimetría epistémica que reproduce, incluso en las decisiones más garantistas, la estructura colonial del campo jurídico. La sentencia falló a favor de las comunidades, suspendió las erradicaciones forzadas, reconoció la obligatoriedad de los acuerdos colectivos de sustitución y prohibió la estigmatización pública. No obstante, lo hizo traduciendo las narrativas comunitarias, las cosmovisiones indígenas, las concepciones espirituales del territorio y la relación ancestral con la hoja de coca a las categorías conocidas del derecho constitucional: consulta previa, debido proceso, confianza legítima, mínimo vital, integridad cultural. Esta traducción, indispensable para el tratamiento jurídico de las reivindicaciones, supuso una pérdida, una simplificación, una reducción violenta de las formas de vida a las categorías preestablecidas de la dogmática jurídica. La Corte pudo reconocer que la hoja de coca tiene un significado cultural para los pueblos originarios, pero no pudo incorporar la cosmovisión que le da sentido, reduciéndola a las categorías de su caja de herramientas conceptuales.

Esta comprobación lleva a una conclusión adicional, la más relevante para los propósitos de la interculturalidad crítica que guía esta investigación. La justicia constitucional, por muy abierta a la diferencia y por muy garantistas que sean sus decisiones, siempre se mueve dentro de los márgenes de un campo jurídico organizado según la colonialidad del saber y del poder. Las sentencias pueden suspender operativos militares, exigir el cumplimiento de acuerdos y prohibir discursos estigmatizantes, pero no pueden por sí solas desmontar las estructuras profundas de exclusión que subordinan a los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes al Estado. No pueden alterar las relaciones de poder que definen qué voces cuentan y cuáles no, qué conocimientos son

legítimos y cuáles son descartados como anecdóticos o folclóricos, qué temporalidades son valoradas y cuáles son interrumpidas con violencia. La protección judicial, con toda su importancia y con todo lo que puede salvar vidas y territorios en el corto plazo, no reemplaza la necesidad de cambios políticos, económicos y epistémicos más profundos que reconozcan a las comunidades no solo como portadoras de derechos, sino como interlocutoras legítimas en la formulación de las políticas que impactan sus territorios y sus vidas.

El caso ha revelado también la permanencia de una esquizofrenia temporal de la acción estatal: la disociación entre el tiempo de destruir y el tiempo de construir, entre la velocidad de las operaciones militares y la lentitud de los programas alternativos, entre la eficiencia de la erradicación forzosa y la ineficiencia crónica de la sustitución voluntaria. Esta desconexión no es un error de ejecución subsanable con ajustes administrativos, sino el resultado estructural de una política de drogas que privilegia las hectáreas erradicadas por encima de los procesos de construcción de confianza, diálogo comunitario y transformación territorial, procesos por naturaleza lentos, complejos y de largo plazo. La Corte, al suspender las erradicaciones y exigir el cumplimiento de los pactos de sustitución, busca restablecer jurídicamente el equilibrio entre estas temporalidades encontradas, pero siempre a posteriori del daño temporal ya consumado y de la disrupción de los ciclos vitales comunitarios.

La experiencia estudiada muestra los límites del multiculturalismo liberal para la protección de los derechos de los pueblos étnicos y campesinos en situaciones de conflicto territorial. El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural y de derechos específicos de los pueblos indígenas, un gran avance respecto del asimilacionismo anterior, se mueve dentro de límites que no desafían la estructura de poder que define al Estado y al derecho occidental como árbitros finales de lo reconocible y de sus términos. Las comunidades pueden ser consultadas, pero la consulta a menudo se convierte en un proceso superficial que no influye en las decisiones finales. Pueden ver reconocida su jurisdicción especial, pero siempre que sus fallos no violen los derechos humanos interpretados desde la matriz occidental. Pueden invocar la defensa de sus territorios, pero el desarrollo y la seguridad nacional se erigen como valores superiores que justifican cualquier intervención. La interculturalidad funcional, aquella que reconoce la diferencia sin cambiar las relaciones de poder, sigue siendo la manera en que el Estado se relaciona con las comunidades en Colombia.

Esta constatación no debe llevar, sin embargo, a un escepticismo paralizante ni al rechazo de la judicialización como vía de defensa de derechos. Las acciones ciudadanas estudiadas, con todos sus límites y las asimetrías estructurales que las atraviesan, lograron impactos materiales en las vidas comunitarias: la suspensión de las erradicaciones forzadas en los territorios amparados por la sentencia, el reconocimiento del carácter vinculante de los acuerdos de sustitución, la prohibición de la estigmatización pública y la creación de un precedente jurisprudencial invaluable para futuras luchas. Estos avances muestran que la movilización jurídica puede ser parte de estrategias más amplias de defensa territorial y resistencia comunitaria, siempre que se inserte en procesos organizativos de base, se coordine con otras formas de lucha y no pierda de vista los límites estructurales del derecho como herramienta de cambio social.

En la Sentencia SU-545 de 2023 se reconoce, además, la existencia de lo que se ha llamado restos de posibilidad para una justicia constitucional intercultural. La decisión de la Corte de dar efecto vinculante a los convenios colectivos de sustitución sobre la base de la buena fe y la confianza legítima puede interpretarse como un reconocimiento implícito de la racionalidad deliberativa comunitaria como fuente de obligaciones jurídicas. La prohibición de señalamientos estigmatizantes contra las comunidades desactiva un engranaje de la colonialidad del poder en la política de drogas. La exigencia de articulación interinstitucional entre la Agencia de Renovación del Territorio y el Ministerio de Defensa intenta forzar un diálogo entre lógicas estatales históricamente separadas y jerarquizadas. Estos retazos iniciales y restringidos muestran que la Corte puede constituirse en un lugar de ligereza a la diferencia y de reconocimiento de las racionalidades comunitarias, en la medida en que una movilización social la interpele y le exija su papel de garante de los derechos de las poblaciones vulnerables.

Las organizaciones de la sociedad civil, los colectivos de abogados y las organizaciones de derechos humanos actúan como mediadores entre las reivindicaciones populares y el lenguaje del derecho. Tanto el CAJAR como la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz demostraron en este caso una gran capacidad para traducir las reivindicaciones territoriales al lenguaje jurídico sin despolitizarlo, para crear estrategias de litigio que combinan rigor técnico y sensibilidad intercultural, y para sostener procesos de acompañamiento a comunidades que van más allá del caso judicial y se inscriben en relaciones de confianza de larga duración. Esta tarea mediadora, necesaria en un campo jurídico aún muy adverso a las maneras no occidentales de razonar, no está exenta de riesgos de reproducción de asimetrías, pero representa en las condiciones actuales un

punto para que las voces comunitarias sean escuchadas en los márgenes de la justicia constitucional.

La edificación de una justicia constitucional genuinamente intercultural en Colombia implica cambios profundos que trascienden la capacidad de una sentencia, más allá de su función garantista. Transformar los procedimientos judiciales para hacerlos más accesibles y culturalmente relevantes, mediante prácticas de traducción simultánea a lenguas nativas, reconocimiento de narrativas orales y testimonios comunitarios como evidencia válida, presencia de intérpretes interculturales. Expandir las fuentes del derecho constitucional para reconocer los sistemas normativos de los pueblos indígenas y afrodescendientes como marcos legítimos de interpretación, no solo como objetos de protección externa. Construir una teoría constitucional del pluralismo jurídico coordinado que defina criterios precisos para resolver conflictos de jurisdicción desde principios de diálogo, subsidiariedad y respeto a la autonomía, en lugar de la imposición jerárquica del derecho estatal. Capacitar a jueces, magistrados y operadores jurídicos en enfoques interculturales y decoloniales para comprender la naturaleza compleja de los conflictos territoriales y la legitimidad de las formas comunitarias de producción de derecho. Y, sobre todo, voluntad política para avanzar hacia cambios estructurales que redistribuyan el poder sobre los territorios y los recursos, reconociendo a las comunidades no como beneficiarias de derechos sino como protagonistas de su propio destino.

Sería un error teórico y político pensar que la vía judicial por sí sola puede agotar las transformaciones que las realidades de exclusión epistémica y colonialidad del poder demandan. La experiencia del caso estudiado obliga a aceptar, con humildad epistemológica, que el diálogo con la Corte Constitucional, por importante que sea, es solo una pretensión inicial, jurídica y política, dentro de un abanico más amplio de herramientas de transformación estatal y social. La judicialización de los conflictos territoriales y étnicos es siempre un síntoma del fracaso de otras instancias deliberativas y administrativas del Estado. Las comunidades no recurren a la tutela como primera opción, sino como último recurso, luego de haber intentado sin éxito los canales de diálogo con ministerios, agencias de desarrollo territorial y entidades locales. La justicia constitucional opera como una válvula de escape que repara parcialmente los daños producidos por la ausencia de deliberación en las etapas previas de formulación e implementación de políticas públicas. La transformación de las estructuras de exclusión requiere, prioritariamente, fortalecer y democratizar los espacios administrativos y

políticos donde se toman las decisiones que afectan a las comunidades, no solo esperar que la Corte corrija posteriormente los desequilibrios allí producidos.

La experiencia del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab, recogida en la entrevista con su gobernador Eduvan Coicue, muestra que las herramientas de transformación no se agotan en el litigio estratégico. La sentencia logró detener las erradicaciones forzadas y las fumigaciones en el territorio, pero los cambios más significativos en la tranquilidad y autonomía del resguardo no dependieron exclusivamente del fallo judicial, sino de la fortaleza organizativa de la comunidad, de la persistencia de su guardia indígena, de la construcción cotidiana de planes de vida autónomos y de la capacidad de resistencia territorial frente a actores armados legales e ilegales. La Corte puede ordenar, pero no puede sustituir la agencia comunitaria; puede prohibir la estigmatización, pero no desmontar por sí sola los racismos estructurales que la producen; puede exigir consulta previa, pero no imponer la voluntad política del Estado para cumplirla en sus términos culturalmente apropiados.

Esta constatación lleva a articular la lucha judicial con otras estrategias de transformación que desbordan el campo jurídico, evidenciadas en la organización y movilización social permanente en los territorios; la incidencia legislativa para reformar las leyes de desarrollo alternativo y política antidrogas; la construcción de alianzas políticas con sectores progresistas del Estado; la educación popular y formación de líderes y lideresas en derechos humanos y epistemologías comunitarias; la disputa por los sentidos comunes en la opinión pública contra las narrativas estigmatizantes; la articulación con movimientos sociales regionales, nacionales e internacionales que presionen por cambios estructurales en las políticas de desarrollo y seguridad. Como lo han demostrado las epistemologías del Sur, la transformación estatal no es un producto que emana exclusivamente de los tribunales, sino un proceso complejo en el que el derecho es apenas una pieza de un engranaje más vasto que incluye la lucha por la tierra, la autonomía territorial, la educación intercultural, la salud comunitaria y la economía solidaria.

Ningún modelo de justicia es perfecto ni definitivo. La historia del derecho constitucional latinoamericano enseña que los sistemas jurídicos, por muy garantistas que sean sus textos fundacionales, siempre se tensionan con los conflictos y las realidades cambiantes de las sociedades sobre las que pretenden operar. La Constitución colombiana de 1991, celebrada como un hito del constitucionalismo multicultural, ha debido ser reinterpretada y corregida en innumerables ocasiones por la propia Corte Constitucional

para adaptarse a contextos que sus redactores no pudieron anticipar en toda su complejidad. Lo mismo ocurre con la jurisprudencia intercultural, lo que hoy parece un avance revolucionario puede volverse insuficiente o incluso contraproducente cuando las condiciones políticas, económicas o sociales se transforman. Esta imperfección constitutiva no es un defecto accidental de los sistemas de justicia, sino su rasgo estructural más profundo. El derecho tiende a la estabilidad, a la generalización y a la abstracción, mientras que las realidades humanas son movedizas, singulares y concretas. La justicia constitucional se encuentra siempre en un estado de tensión irresoluble entre la necesidad de aplicar normas generales y la exigencia de atender contextos particulares; entre la búsqueda de seguridad jurídica y la demanda de decisiones situadas; entre la pretensión de universalidad del derecho estatal y la pluralidad irreductible de las formas de vida comunitarias.

De allí se desprende un corolario fundamental para una práctica jurídica y política comprometida con la transformación, en el cual la justicia constitucional debe ser permanentemente cuestionada y reconstruida a la luz de las realidades que pretende regular. No se trata de un ejercicio de destrucción institucional, sino de una actitud epistemológica y política responsable que reconoce que todo sistema jurídico, por progresista que sea, tiende a producir nuevas exclusiones en el mismo acto en que intenta corregir las anteriores. La crítica no es un gesto de hostilidad hacia la Corte o hacia el derecho, sino la condición misma de posibilidad para que el derecho siga siendo un instrumento vivo de emancipación y no se petrifique en una nueva dogmática tan rígida como la que pretendió reemplazar.

En el caso analizado, esta actitud crítica implica reconocer que, si bien la Sentencia SU-545 de 2023 constituye un precedente invaluable, ella misma contiene limitaciones que deberán ser superadas por futuros desarrollos jurisprudenciales y legislativos. La protección de los acuerdos colectivos se fundamentó en categorías liberales como la buena fe y la confianza legítima, en lugar de hacerlo desde el reconocimiento explícito de la racionalidad deliberativa comunitaria como fuente autónoma de derecho. La prohibición de la estigmatización, si bien importante, no aborda las causas estructurales del racismo de Estado que la produce. El diálogo interinstitucional ordenado por la Corte no cuestiona el modelo militarista de la política antidrogas ni la jerarquía colonial que subordina los saberes comunitarios a los saberes técnicos. La próxima disputa deberá orientarse a profundizar estos flancos: exigir que la justicia constitucional reconozca abiertamente el pluralismo jurídico como principio fundante;

demandar que los jueces se sitúen en el territorio y decidan con conocimiento contextual; disputar los marcos normativos de la lucha contra las drogas desde una perspectiva descolonial y de respeto a los derechos de los pueblos.

La vía judicial es necesaria pero no suficiente, la Corte puede ser una aliada estratégica, pero no la depositaria exclusiva de las esperanzas de cambio. El derecho ofrece herramientas poderosas, pero no reemplaza la organización popular, la movilización social, la educación crítica y la construcción cotidiana de autonomía. La justicia constitucional intercultural no es un destino al que se llega, sino un horizonte hacia el que se camina, un camino que se construye colectivamente en la tensión entre lo posible y lo necesario, entre lo que el derecho permite y lo que la realidad exige. En ese caminar, la imperfección no es un obstáculo a superar, sino el terreno mismo de la lucha. Es precisamente en los intersticios del sistema jurídico, en sus contradicciones y en sus silencios, donde la acción política, organizada y persistente de los pueblos subalternizados puede abrir las rendijas por las que se cuele la esperanza de un derecho que, sin dejar de ser derecho, sea también justicia con rostro humano, territorial y comunitario.

La disputa por una justicia realmente intercultural, descolonizada y participativa no se debate solo en los tribunales, sino en los territorios, con las comunidades de base, en la construcción diaria de autonomía, en la resistencia a un modelo que continúa sacrificando vidas y territorios comunitarios en aras de intereses ajenos. La Corte puede ser a veces un aliado en esta batalla, pero no puede ser, ni debe ser, el único lugar en el que depositar las esperanzas de cambio. Descolonizar la justicia, como descolonizar el poder y el saber, es una tarea que desborda al derecho y que solo puede ser llevada a cabo por los pueblos mismos, en su camino colectivo hacia la construcción de formas de vida dignas, autónomas y en armonía con la naturaleza.

## Bibliografía

- Asociación de Autoridades Ancestrales Nasa Çxhâçxa. “Encuentro de sabedores ancestrales”. *Nasa Çxhâçxa*, 2021. <https://tierradentro.co/encuentro-de-sabedores-ancestrales/>.
- Boaventura de Sousa, Santos, María Paula Meneses, y João Arriscado Nunes. *Boaventura de Sousa Santos: Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas*. vol. I y II. Buenos Aires: CLACSO / Fundación Rosa Luxemburgo, 2019.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Santiago: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.
- . *Derecho y emancipación*. Pensamiento Jurídico Contemporáneo 2. Quito: Corte Constitucional, 2012.
- . *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- . *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017.
- Blanco, Elsy Milena Eljadue, Dwight Álvarez Montiel, Ana Milena Bello Muñoz, y Tatiana Díaz. “Desencriptando el Derecho: la consecuencia de la inteligibilidad del Lenguaje Jurídico” 21, n.º 2 (2024): 154–68.
- Bolivia. Constitución Política del Estado. Gaceta Oficial 2009, 7 de febrero de 2009.
- . Ley 070. Gaceta Oficial 70, 20 de diciembre de 2010.
- Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del Derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico*. Bogotá, D.C., Colombia: Siglo del Hombre, 2000.
- Castro, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Chorny, Vladimir. “Más allá del liberalismo. Repensar la justicia en clave epistémica: conocimiento relacional, saberes indígenas y diálogo intercultural”. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* 10, n.º 7 (2021): 157–224.
- Coicue, Eduvan. Intervención del Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab. Alto Lorenzo, Putumayo, 10 de febrero de 2026.
- Colombia. Constitución de la República de Colombia. Gaceta Constitucional No. 114, 6 de julio de 1991.

- \_\_\_\_\_. Comisión de la Verdad. *Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia*. Bogotá, 2022.
- \_\_\_\_\_. Congreso de la República. Acto Legislativo 002. Diario Oficial No. 50.230, 11 de mayo de 2017.
- \_\_\_\_\_. Corporación Excelencia en la Justicia, "Caracterización de la justicia formal en Colombia y elementos para la construcción de una agenda estratégica para su mejoramiento". *Corporación Excelencia en la Justicia*, diciembre de 2017. <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://cej.org.co/wp-content/uploads/2019/07/Caracterizaci%C3%B3n-de-la-justicia-formal-en-Colombia-y-elementos-para-la-construcci%C3%B3n-de-un-agenda-estrat%C3%A9gica-para-su-mejoramiento-1.pdf>.
- \_\_\_\_\_. Registraduría Nacional del Estado Civil, *Participación de la mujer en el escenario político colombiano una mirada general a la participación política de la mujer en Colombia*. Bogotá: Registraduría Nacional del Estado Civil / Centro de Estudios en Democracia y Asuntos Electorales, 2017.
- \_\_\_\_\_. Corte Constitucional. "Sentencia SU-039", 3 de febrero de 1997.
- \_\_\_\_\_. "Sentencia SU-545", 6 de diciembre de 2023.
- \_\_\_\_\_. "Sentencia T-129", 3 de marzo de 2011.
- \_\_\_\_\_. "Sentencia T-552", 10 de julio de 2003.
- \_\_\_\_\_. "Sentencia T-704", 22 de agosto de 2006.
- \_\_\_\_\_. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. *Censo nacional de población y vivienda*. Demográfico. Bogotá: DANE, 2018. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>.
- \_\_\_\_\_. *Decreto Ley 896*. Diario Oficial No. 50.248, 29 de mayo de 2017.
- Crespo, Juan Manuel. "Comunidades: Saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares". *FLOK Society* 2 (2015): 551–616.
- Cruz, Edwin. "Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad". *Criterio Jurídico* 13, n.º 2 (2013): 69–101.
- Cuchumbé Holguín, Nelson Jair. "Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política". *Estudios de Filosofía*, n.º 42 (2010): 87–101. doi:10.17533/udea.ef.11583.
- De La Iglesia, Priscilla Echeverría. "Alfabetización política: un concepto clave a considerar para una educación al servicio de la justicia social en el contexto

- chileno”. *ESTUDIOS LATINOAMERICANOS*, n.º 52–53 (2024): 80–95. doi:10.22267/rceilat.235253.119.
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Barcelona: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- Ecuador. Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial 449, Segundo Suplemento, 20 de octubre de 2008.
- Elías, Silvel. “La violencia epistémica contra los pueblos indígenas”. *Debates Indígenas* (2020):1-5.
- Escobar, Arturo. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC, s. f.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*. Barcelona: Desclée de Brouwer, 2001.
- . *La interculturalidad a prueba*. Vol. 43. Michigan: Mainz, 2006.
- . *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. Primera edición. México, D. F.: Consorcio Intercultural, 2004.
- Fraser, Nancy. “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. *Social Text* 25, n.º 26 (1990): 56–80.
- . “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. *Social Text*, n.º 25 (1990): 56–80.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- García, Francisco. “Lingüística y derecho: una convergencia anunciada e ineludible”. *Estudios de Lingüística de la Universidad de Alicante*, n.º 18 (2004): 59–86.
- Garrido, Luis, Luz-Marina Valderrama, y Javier Ríos. “Democracia deliberativa, instituciones y participación ciudadana en américa latina”. *Política. Revista de Ciencia Política* 54, n.º 2 (2016): 255–75. doi:10.5354/0719-5338.2016.44807.
- Gómez, Deyanira. “El Qhapaq Ñan: un camino vivo”. En *Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación*, coordinado por Anita Krainer, 137–64.. Quito: FLACSO, 2012.
- Gudynas, Eduardo. “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, n.º 462 (2011): 1–20.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. 4ª ed. Barcelona: Trotta, 2005.

- . *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, España: Taurus, 1999.
- Latova, Diana. “Injusticia epistémica”. *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad*, n.º 24 (2023): 274–99.
- Londoño, Juan Luis. “Brechas sociales en Colombia”. *Revista CEPAL* n.º 61 (1997): 19–38.
- Martínez, Eric, Francis Mollica, y Edward Gibson. “Poor Writing, Not Specialized Concepts, Drives Processing Difficulty in Legal Language”. *Cognition* 224 (2022): 1–7.
- Matarranz, María, y María Teresa Aguado Odina. “Educación intercultural, equidad y práctica escolar. Una revisión sistemática de la investigación en Europa y América Latina.” *Revista Fuentes* 2, n.º 27 (2025): 121–31. doi:10.12795/revistafuentes.2025.27347.
- Mateos, Laura, y Gunther Dietz. “Universidades Interculturales en México: Balance crítico de la primera década”. *Revista mexicana de investigación educativa* 21, n.º 70 (2016): 683–90.
- Mignolo, Walter. “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, compilado por Daniel Mato, 247-61. CLACSO. Buenos Aires: CLACSO, 2002. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916024619/18mignolo.pdf>.
- Montero, Julio. “La concepción de la democracia deliberativa de C. Nino: ¿populismo moral o elitismo epistemológico?”. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 29 (2006): 319–32.
- Monteros, María del Carmen. “Pluralismo jurídico y justicia indígena: Bolivia y Ecuador”. En *Constitucionalismo Contemporáneo en América Latina*, editado por Silvana Erazo. Quito: Dykinson /UTPL, 2019.
- Negri, Juan. “Democracia deliberativa: Una crítica”. *PSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político* 20, n.º 2 (2015): 387–416.
- Nino, Carlos Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Panay, Jorge. “El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas de Panamá”. En *El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas en América Latina*,

- Beatriz, editado por Cajías de la Vega y Claudia Heins, 173–95. La Paz: Fundación Konrad Adenauer, 2012.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777–832. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- . “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777–832. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Ramos, Mora. “Educación intercultural como eje formativo para el desarrollo sostenible y la equidad social”. *Revista Científica* 2 (2025).
- Resnik, Judith. “Courts: In and Out of Sight, Site, and Cite”. *SSRN Electronic Journal*, 2008, 771–810. doi:10.2139/ssrn.1521070.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “Violencia e interculturalidad: paradojas de la etnicidad en Bolivia”. *Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, n° 15 (2010): 49–70.
- Sandoval, Eduardo, y José Capera. “Una mirada crítica sobre la incidencia social y territorial: Los procesos interculturales de innovación popular”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 26, n.º 95 (2021): 85–96.
- Walsh, Catherine. “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En *Construyendo Interculturalidad Crítica*, editado por Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, 75-96. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.
- . “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de El in-surgir, re-existir y re-vivir”. *Educação On-Line* n.º 4 (2009): 1-29.
- Young, Iris. “Communication and the other: Beyond deliberative democracy”. En *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political*, 120–35. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.
- . *Inclusion and Democracy*. Oxford: University Press, 2000.



## Anexos

### **Anexo 1. Transcripción Entrevista Resguardo Nasa Kiwnas Çxhab - Alto Lorenzo**

Me podría brindar su consentimiento para grabar este encuentro en audio y poderlo posteriormente con fines únicamente académicos poderlo utilizar en la investigación que le menciono. Si es posible, si usted me brinda su consentimiento.

Eduvan Coicue: Sí, señor.

De acuerdo, listo. Entonces, hoy siendo 10 de febrero de 2026 a las 8 de la mañana nos encontramos con Eduvan Coicue, gobernador del resguardo, ¿me recuerda el resguardo, por favor?

Eduvan Coicue: Nasa Kiwnas Çxhab - Alto Lorenzo

De Alto Lorenzo, y quien para efectos de la presente va a acompañar el proceso en una entrevista semiestructurada como parte del proceso de maestría en Derecho y Sociedad por la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador.

Entonces, señor Eduvan, muchas gracias por su tiempo, por su disposición, y quisiera conocer en este sentido. Inicialmente hay una sentencia de la Corte Constitucional, que es la sentencia SU 545 de 2023, en la cual ustedes tuvieron una participación. Quisiera conocer en ese sentido cómo fue esa participación. Si ustedes lo hicieron de manera directa, o estuvieron representados por algún colectivo de abogados, alguna asociación, o ustedes intervinieron de manera directa en la Corte.

Eduvan Coicue: Muy buenos días. como tal este es un proceso que se dio mediante la consejería, cuechao, donde en este momento se incluyen ocho comunidades del pueblo Nasa del departamento del Putumayo.

Dentro de esas ocho comunidades aparece el resguardo Nasa Kiwnas Çxhab también vinculado a esa sentencia, y que, como tal, pues, ese proceso lo manejó ya internamente la comunidad. O sea, el proceso como tal de demanda se hizo en acompañamiento con la Consejería Mayor, pero ya el procedimiento de todo ese acercamiento, de diálogo, ya lo está manejando la comunidad, en coordinación con el abogado que maneja el resguardo y mirando todos los procesos que se vienen alineados frente al tema de sustitución de cultivos ilícitos.

Ya, entiendo, señor Eduvan.

Y durante ese proceso que se presentó ante la Corte, ¿ustedes también tenían conocimiento de otras organizaciones o instituciones que también estaban participando?

Eduvan Coicue: Pues así, conocimiento, conocimiento. Nosotros no teníamos conocimiento de que pues había otras organizaciones o otras instituciones que hayan estado participando. Pero pues, como tal, como tal, pues, siempre el pueblo Nasa acá en el Putumayo, pues, nosotros siempre manejamos los procesos, digamos así, los procesos como pueblos.

No, a veces no involucramos a otras organizaciones o otras comunidades o a otros pueblos, porque como tal, pues, va casi más enfocado desde el plan de vida, desde la ley de origen del pueblo Nasa. Entonces, por eso mismo se enfocó como pueblo nomás.

Ah, entiendo.

Sí, resulta que en este proceso también hubo participación de otras asociaciones, que en realidad son ONGs, que están más que todo asentadas en Bogotá, centralizadas en Bogotá. Pero, pues, o sea, la participación más significativa es, como usted lo dice, desde la ley de origen, pues, desde la cosmovisión de los pueblos, porque en últimas son, pues, a quienes beneficia o perjudica esas normas del Estado, en este caso el decreto

Eduvan Coicue: Si señor

Entonces, sí hubo una participación de otras entidades, pero como le digo, resulta más interesante y significativo tener esa perspectiva de la comunidad.

En ese sentido, ¿ustedes sienten que la Corte Constitucional escuchó sus necesidades y preocupaciones ante la problemática?

Eduvan Coicue: Pues, dentro del marco de la ESU, pues, hablan, hay unos lineamientos donde hay que escuchar la comunidad, dicen, hay que escuchar la comunidad, cuáles son los planteamientos de la comunidad o cuál es la necesidad de la comunidad. Entonces, en este marco, por eso nosotros, como comunidades nasas, siempre hemos dicho que nosotros partimos de los planes de vida, porque en ese caso estamos hablando desde el uso de la hoja de coca. La hoja de coca para nosotros, los pueblos indígenas, el pueblo nasa más que todo, que es origen de la coca, siempre se ha hablado de los usos y costumbres y desde eso hace parte todo el tema cultural, desde la parte física, cosmogónica y desde la parte de la ley de origen y que, como tal, pues eso no se debe perder.

Entonces, por eso mismo siempre se ha hablado de que se debe tener en cuenta la problemática o los criterios o las necesidades por el tema de esta radicación o por el tema de esta sustitución o por el tema de, bueno, de exterminar la mata, ¿no? Porque, pues, si usted, en este momento estamos mirando nosotros que, si la mata se extermina como tal, entonces, ¿a dónde va a quedar la identidad cultural de las comunidades nasas? ¿A dónde

va a quedar esa planta medicinal o dónde va a quedar esa armonía del pueblo? Porque realmente nuestros mayores, nuestros jóvenes, nuestras abuelas, nuestros abuelos, ellos vivieron y viven todavía en el uso de la hoja de coca para todo tipo de medicinas, para todo tipo de armonizaciones, siempre lo practican.

Entonces, realmente, en este momento, pues, yo, o sea, yo como gobernador, pues, doy la fe que, pues, que pues hay un proceso que está llevando dentro, porque usted sabe muy bien de que una cosa es lo que piensa el indígena y otra cosa es lo que piensa el hombre blanco en la cuestión de los, en la cuestión de normatividades, en la cuestión de pronto de la difamación de la coca que en este momento, pues, sabemos de que es un problema que no lo crearon los indígenas, es un problema que se creó por el sistema a nivel de del alucinógeno que se le sacó, pero, pues, como tal, eso no tiene nada que ver en la cuestión de ley de origen, en la cuestión cultural de nosotros como pueblos.

Entonces, pues, como tal, yo sí diría que por lo menos los jueces o los magistrados, aunque realmente ellos han dicho, bueno, hay que, hay que dialogar, hay que escuchar a los pueblos como tal, pues, me parece muy importante de que ojalá ellos hayan tenido como esa decisión de que se tenga en cuenta esa sentencia, porque en ese momento, pues, como te digo, estamos en un proceso, como tal, es un poco difícil de pronto entendernos, porque una cosa es lo que... Hola, hola, hola, ¿me escuchas?

Sí, ahí se perdió un momento la conexión, pero ya lo escucho nuevamente.

Eduvan Coicue: Y entonces, pues, sí, pues, eso te comento, frente al tema de este proceso, frente al tema de esta sentencia, ha sido un poco, ha sido un poco complejo ya en el marco de, en el marco de... Hola, hola, ¿me escuchas?

Sí, sí, sí, lo escucho.

Eduvan Coicue :Ha sido un poco complejo en el marco ya de, de los diálogos, ha sido un poco complejo en el marco de las concertaciones, porque, pues, ustedes, ustedes muy bien saben de qué, pues, el gobierno tiene unos límites, el gobierno tiene unas normas, el gobierno tiene, pues, ya unos lineamientos políticos y, pues, como tal, pues, ellos como entidades o como ministerios o como, pues, sí, como entidades del gobierno ellos siempre dicen, bueno, estos son nuestros lineamientos, estos son nuestros criterios y que como tal, pues, debemos revisar los criterios de las comunidades, las propuestas de las comunidades, qué es lo que piensan, qué es lo que necesitan frente a toda esta cuestión de sustitución. Entonces, son, son grandes debates que a veces hacemos nosotros con las entidades de gobierno, porque realmente ellos solamente van pensando en la cuestión de acabar, ¿no?, de acabar, de arrancar, porque supuestamente ellos dicen que eso es una

problemática, pues, realmente, pues, nosotros como pueblo no estamos de pronto diciendo de que no sea una problemática, pero, pues, lo que nosotros queremos es de que no se pierda la identidad.

Exactamente.

Eduvan Coicue: La identidad del pueblo, la identidad cultural, porque realmente eso es lo que en este momento, acá en Putumayo, las 35 comunidades que se encuentran asentadas en Putumayo es lo que están fortaleciendo, la identidad cultural, entonces, en ese momento, en ese espacio, por eso nosotros hablamos de que como tal la hoja de coca o la mata de coca no se puede exterminar del total, porque realmente se perdería esa armonía, se perdería ese alineamiento. Teniendo en cuenta que por lo menos ahorita el tema de los cultivos de coca, hay muchas variedades, hay muchas variedades que en este momento, pues, se está mirando de qué, pues, de pronto el grande transportador o el grande cultivador, pues, está sacando muchos derivados.

De diferentes matas, pero, pues, como tal, nosotros siempre estamos teniendo en cuenta las tres plantas que son de uso medicinal, que son plantas nativas. Entonces, en ese caso, nosotros lo hemos mantenido y siempre ha sido nuestra posición de que esas matas no se pueden erradicar, de que esas matas no se pueden acabar, porque realmente son matas nativas. Como tal, en este momento, lo que queremos es de que antes se repoble, o sea, se recupere, porque, así como van saliendo otras matas, así como van poblando de otras plantas, entonces la planta natural, la planta original de las comunidades se va desapareciendo.

Entonces, en ese momento, lo que queremos es de que esa planta no desaparezca, o sea, que se mantenga para el fortalecimiento de la comunidad.

Ya, sí, en ese sentido, la Corte, pues, recordemos que son magistrados que a veces no van a los territorios, son personas que se quedan en Bogotá, a veces decidiendo casos emblemáticos e importantes, pero hay esta posibilidad de las intervenciones. ¿Usted cree que su intervención, o la intervención más bien de la comunidad, le ayudó a la Corte a tener un panorama más claro del contexto?

Eduvan Coicue: Pues, yo diría que, pues, en ese momento, para mí, pues, sería positivo de que ojalá, o sea, que sí los magistrados, pues, tuvieran como esa, digamos, esa devoción de pronto de colocar como esa sentencia ahí, pues, para que miren la problemática, o de pronto miren la necesidad que tiene el pueblo, ¿no? ¿Por qué? Porque dentro de los escritos, pues, siempre estamos hablando, dentro de los escritos que se hizo

para que saliera esa sentencia, hay unas líneas donde se habla del marco del conflicto armado.

Y dentro del marco del conflicto armado también estamos hablando sobre el tema del uso de la coca, donde la coca se difamó para diferentes tipos de actividades, y que realmente nosotros como pueblos indígenas, nosotros no tenemos, o sea, en esa cuestión nosotros no tenemos nada que ver. O sea, la cuestión ya que salió ahorita en el tema de los derivados que botan los cultivos, pues, eso ya llegó de afuera, porque realmente los pueblos no tenían conocimiento de eso. Entonces, pues, como tal, yo diría que sí, o sea, los magistrados de una u otra manera, pues, ellos, pues, yo diría que sí leyeron como esa posibilidad de que el pueblo, pues, se manifestara, ¿no?, que hay una necesidad, que hay una problemática y que como tal se debe revisar, se debe revisar y que, como tal, pues, ya en coordinación de pronto con las entidades que están llegando al territorio, pues, se pueda llegar a alguna conclusión.

Como dice usted, de pronto el magistrado, pues, él está ya en la oficina, solamente es de oficina, pero él nunca ha podido llegar a los territorios a mirar cómo viven las comunidades o cuál es el problema que afecta a las comunidades o cuál es la necesidad que tienen las comunidades. Pero, pues, como tal, como tal, pues, yo sé que algunas entidades que han venido al territorio han visto la problemática, han visto las necesidades, han visto de pronto todo el acontecimiento que vive una familia indígena o una familia campesina, porque, pues, una cosa es muy diferente estar en la ciudad y una cuestión es muy diferente que estar en el campo, porque, pues, se sabe que hay muchas familias que estamos aquí en Colombia, en todos los rincones del continente colombiano, pues, encontramos comunidades que están muy lejanas y que como tal, pues, tenemos muchas necesidades. Ahorita, pues, en este marco, sabemos que el tema de las vías terciarias, de las vías, de los caminos, de los ríos, o sea, todo eso ha sido algo de que realmente, pues, a nosotros nos queda difícil, difícil en vez de movernos, nos queda difícil de pronto de participar o de llegar a algún sector, de pronto, de alguna población, porque las comunidades están muy lejanas.

Entonces, yo sé que, de otra manera, pues, hay muchas necesidades que como tal les ha tocado llegar y mirar, y como digo, les ha tocado también mazar el barro para poder conocer cómo es que viven las comunidades. Pero eso, eso, eso como tal tampoco no tiene, eso como tal no es de pronto, digamos, de que no se tenga en cuenta de pronto los planteamientos que hace la comunidad, porque ese es el otro problema. En veces las entidades llegan al territorio, pero ellos traen ya todos sus planes, digamos así, el plan de

inversión, pero realmente no escuchan a la comunidad diciendo, bueno, estas son sus necesidades, nosotros como bonanzas o como indígenas, este es nuestro plan, nosotros pensamos así, nosotros queremos así para el futuro o para tener en cuenta de que eso no se acabe.

Eso, eso yo digo que eso ha sido como el tema más, más, más contundente que hemos tenido aquí, porque ellos siempre dicen nosotros venimos con estas normas, nosotros traemos esos alineamientos, nosotros traemos esas tareas y esas tareas no podemos bajar. Entonces siempre ha sido bastante complejo, pero pues como tal, como tal, como le digo, pues ahí hemos estado dialogando, mirando a qué, a qué punto podemos llegar o a qué, a qué línea podemos concertar, pues para el fortalecimiento de todo.

Claro.

¿Usted cree que después de ese proceso, después de que salió la sentencia, ha habido unos cambios, ha habido impactos en la comunidad? ¿Sí se están cumpliendo las órdenes? ¿Usted cree que realmente sí con ocasión a esa decisión hay algún cambio en el territorio o en las órdenes que imparte la Corte?

Eduvan Coicue: Bueno, pues mirando, mirando esa cuestión, pues sí, pues yo doy fe que realmente pues sí se han cumplido unas cosas por parte del gobierno. De pronto por este gobierno, porque pues con los otros gobiernos ha sido un poco difícil, porque pues este gobierno, digamos así, ha sido como más, ha sido más coherente con las comunidades campesinas, con las comunidades indígenas. Ha sido una de las personas que casi le ha gustado escuchar al pueblo y que, como tal, pues también maneja unas líneas frente al tema de la responsabilidad del, frente al tema de los grupos armados, frente al tema de la fuerza pública y todo eso.

Y que, como tal, pues acá, acá en el sector del resguardo donde estamos, este territorio fue un territorio muy estropeado por el tema de los grupos armados y también por los grupos armados ilegales y por los grupos armados legales. Aquí a nosotros nos bombardeaban día y noche desde una base cercana y también los grupos armados también andaban mucho por esos territorios, mucha confrontación, pero realmente durante todos esos procesos que se vino cambiando, pues se ha sentido como una tranquilidad. En ese momento también se ha mantenido la autonomía de la autoridad, la autonomía de la Guardia Indígena frente al tema del orden del resguardo, frente al tema del orden territorial.

Y que, como tal, pues ya digamos así, en este momento ya hace digamos unos cinco o seis años de que en este territorio no se ha visto o no se ha manifestado ningún

tipo de enfrentamientos ni ningún tipo de movimiento de grupos legales ni ilegales. Entonces yo digo que como tal, pues sí ha habido, sí ha habido un cambio porque realmente frente a los diálogos que se han hecho con las entidades de gobierno, como el Ministerio de Defensa, el Ministerio de Consultas Previas, el Ministerio de Cultura y todas las entidades que han intervenido, se le ha manifestado que se debe respetar todos los territorios indígenas de los pueblos que sean, se deben de respetar, porque ahí habitan autoridades territoriales, comunidades ancestrales que manejan sus usos y sus costumbres y tienen unos principios. Entonces yo como tal, pues yo sí diría que ellos hasta el momento han, de las mil palabras, pues sí han escuchado porque como te digo, en esos territorios también se manejaba mucho el tema de la erradicación forzada, el tema de la fumigación con glifosato.

Y en esos momentos frente a los diálogos que se manejó, pues yo diría que sí ha sido una ganancia porque hasta el momento se detuvieron todas las radicaciones, por lo menos aquí el resguardo. Ya hace muchos ratos que no, pues sí hay cultivos que están dentro del territorio y como algo otros que están fuera del territorio que hacen parte de comunidades campesinas, pero pues como tal, frente al tema del acuerdo que se está manejando de consulta, no se han tocado ni la fuerza pública, ni el ejército, ni la contra narcóticos, ni glifosato. Ahorita digamos la quema de laboratorios, porque acá también hubo un espacio donde cada ocho días llegaban a quemar laboratorios y todo eso, donde hacen las actividades para la transformación de la hoja de coca.

Entonces esos son planteamientos que se hicieron y que, como tal, frente al avance de este proceso, pues que no se realizara ninguna actividad frente al tema de esos cultivos, hasta que no miráramos cuál va a ser el acuerdo, hasta que no miráramos cuál es la problemática que tiene la comunidad o cuál es la necesidad que tiene la comunidad, pues para arrancar esas matas. Porque realmente sabemos de qué hay unas matas que no son del uso medicinal, pero que de todas maneras están ahí y que como tal, pues tenemos que llegar a un acuerdo para erradicarlas, porque sabemos de qué aquí en Colombia o en cualquier parte de los departamentos siempre ha sido esa mata que ha sostenido las familias, que ha sostenido el tema de la, digamos así, de la necesidad de la familia en el marco de la educación, alimentación, salud, porque pues ha sido un poco difícil por la distancia que están las comunidades. No ha habido como esa ayuda, no ha habido ese apoyo a esas familias por acá en nuestro territorio.

Entonces, de una otra manera, pues sí hay unas maticas por ahí que realmente hay que sacarlas, pero para sacarlas tenemos que tener, llegar a un acuerdo con ellos, bueno,

cuál va a ser los proyectos o cuál va a ser el cambio, porque realmente nosotros estamos de acuerdo en erradicar. Estamos de acuerdo a cambiar, a sacar esas matas que no son del uso medicinal, pero sí queremos que haya unas garantías para las familias, que haya unas garantías para el tema de educación, para el tema de salud, porque como tal, pues lo que se quiere es eso, ¿no? Entonces, pues compañero, ¿qué más les dijera? Pues para mí, para mí, digamos, dentro de la sentencia, sí ha habido, digamos así, sí ha habido un poco de compromisos por parte de ellos, porque hasta el momento, hasta el momento, hasta el día de hoy, pues el territorio ha sido un territorio muy tranquilo. El territorio ha sido un territorio, digamos, que lo podemos andar en la noche, que lo podemos, en ese momento podemos estar en los rituales y que, como tal, pues se ha mantenido con ese respeto.

Entonces, pues yo diría que sí, que sí se ha tenido como en cuenta esa voz que planteó la comunidad acá frente al tema de la gestión de todo esto.

Ya, entiendo. Y la última pregunta como para finalizar este pequeño encuentro. ¿Usted cree que se puede mejorar la forma en la cual las comunidades participan en la corte? ¿Se puede mejorar esos procesos de participación, de intervención o realmente como están diseñados en la actualidad están bien? ¿Hay cosas que mejorar? ¿Usted qué piensa sobre eso?

Eduvan Coicue: A ver, yo qué te diría. Yo creo que sí es, o sea, sí es muy importante de mejorar algunos detalles, ¿no? Hay que mejorar algunos detalles desde la corte, porque sabemos que de una u otra manera, en veces no se tienen en cuenta de pronto las demandas o las denuncias o las quejas que presenta la comunidad cuando se envían allá. Algunos dan el veredicto de buena fe como algunos no dan el veredicto de buena fe.

Entonces, lo que realmente se requiere es de tener en cuenta de que sí hay que hacerle, hay que hacerle un mejoramiento de que ojalá esos jueces o esos magistrados escuchen, también puedan escuchar a las comunidades. Porque solamente, como le digo, solamente acá llegan los trabajadores, en veces el que toma la decisión o el que toma ya el último veredicto es el que está allá. En veces el que llega acá, él llega, hace la reunión, escucha a la comunidad, la comunidad plantea, pero lo más difícil es que en veces ellos dicen es que nosotros no tenemos la decisión.

La decisión la tienen ellos allá y que, como tal, pues nos toca esperar a ver qué ellos ordenan para definir. Entonces, yo sí digo que sí sería muy importante que se mejoren estas cuestiones, de que ojalá las personas que lleguen al territorio sean personas de decisión, que tengan decisión para plantear propuestas o decisiones con la comunidad. Porque realmente eso sí ha sido un poco, digamos así, eso ha sido un poco de las cosas

que hemos tenido ahí como sobre la mesa, porque ellos siempre dicen nosotros venimos, pero la decisión como tal la toman es los que están allá.

Y entonces yo sí haría como esa referencia o esa observación de que ojalá sí hay que mejorar en el tema de los magistrados o jueces, de que bueno, las personas que lleguen a los territorios sean personas con decisión y que tengan cosas claras para que ojalá la comunidad también quede con la información y quede con esa buena armonía de que las cosas sí se van a cumplir. Entonces yo sí daría fe de que hay que mejorar muchas cosas.

Bueno señor Eduvan, le agradezco muchísimo por su participación, por darme unos minutos de su tiempo, compartir esas experiencias que ustedes han tenido como comunidad, presentando esas necesidades esas preocupaciones que usted menciona, y también ojalá con miras a mejorar esos momentos de participación como usted dice que tengan capacidad de decisión, frente a esos acontecimientos importantes. Pues siendo los 8 y 38 damos por finalizado la entrevista para efectos de la grabación.