



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org

Volumen 20
Número 1
Enero - Abril 2024
Pp. 43 - 65

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Desafíos de diálogo intercultural en la consulta previa: El pueblo wayúu y el desvío del arroyo Bruno en la Guajira colombiana

Nury Esperanza Silva Cantillo
Universidad del Cauca (Beca Bicentenario), ICANH
nesilvac@unicauca.edu.co

Laura Calle Alzate
Universidad Complutense de Madrid
lcalle@ucm.es

Recibido: 11.11.2023
Aceptado: 02.04.2024
DOI: 10.11156/aibr.200103

RESUMEN

Este artículo destaca los desafíos del diálogo intercultural en los procesos de Consulta Previa. Adopta una lente teórica de ontología política y se basa en un análisis antropológico de un caso clave: la Sentencia de la Corte Constitucional de Colombia SU 698 de 2017 (Caso Wayúu). El estudio profundiza en las complejidades de definir impactos, asegurar derechos e implementar medidas que contribuyan al bienestar del pueblo *wayúu*, particularmente en el contexto de la modificación del arroyo Bruno (La Guajira, Colombia). A través del análisis de este caso, argumentamos la incorporación de una perspectiva biocultural que trascienda la dicotomía naturaleza-cultura al evaluar los impactos de los proyectos en los territorios de las comunidades étnicas. El artículo enfatiza la importancia de considerar los efectos socioambientales y utilizar indicadores bioculturales en el marco de la ontología política.

PALABRAS CLAVE

Consulta Previa, relaciones naturaleza-cultura, afectaciones socioambientales, indicadores bioculturales, ontología política.

CHALLENGES OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN PRIOR CONSULTATION: THE WAYÚU PEOPLE AND THE MODIFICATION OF ARROYO BRUNO IN THE COLOMBIAN GUAJIRA

ABSTRACT

This article highlights the challenges of intercultural dialogue within Prior Consultation processes. It adopts a theoretical lens of political ontology and draws on an anthropological analysis of a key case — Colombia's Constitutional Court Sentence SU 698 of 2017 (Wayúu Case). The study delves into the complexities of defining impacts, ensuring rights, and implementing measures that contribute to the well-being of the Wayúu people, particularly in the context of the modification of Arroyo Bruno in the Colombian Guajira. Through the analysis of this case, we argue for the incorporation of a biocultural perspective that transcends the traditional nature-culture dichotomy when assessing the impacts of projects in the territories of ethnic communities. The article emphasizes the importance of considering socio-environmental effects and utilizing biocultural indicators within the framework of political ontology.

KEY WORDS

Prior Consultation, nature-culture relationships, socio-environmental effects, biocultural indicators, political ontology.

1. Introducción: el diálogo intercultural en la Consulta Previa como problema de análisis

En una zona rural de Colombia se implementaba un proyecto de desarrollo. Los habitantes, preocupados porque observaban cambios en la calidad del agua, solicitaron una explicación a la empresa que, en respuesta, citó a la comunidad a una reunión. En el encuentro, los expertos explicaron que estaban haciendo un riguroso seguimiento a la calidad del agua conforme a los parámetros técnicos definidos por la Ley: DBO, DQO, color, turbiedad, Ph, indicaron que el proyecto no estaba generando ningún impacto. Por su parte, uno de los habitantes rurales de la región contestó a los expertos: «Doctores, muchas gracias por su explicación, se nota que ustedes son muy estudiados. Con lo que han dicho, yo ya quedo tranquilo y me tomo el agua, pero sí les quiero pedir un gran favor: ¿pueden explicarles a mis burros?, son ellos los que no se quieren tomar el agua» (Notas de campo Albania La Guajira, paráfrasis de intervención de Dora Arias, 28 de julio de 2017).

Este relato fue compartido por la abogada Dora Arias en una inspección judicial para ilustrar los desafíos del análisis de las afectaciones del proyecto de modificación del cauce del arroyo Bruno (La Guajira, Colombia) para la ampliación de la explotación minera de El Cerrejón (Corte Constitucional de Colombia, 2017b). La narración abre un camino para comprender los retos del diálogo intercultural y la inclusión de otras ontologías y saberes en los contextos judiciales de Consulta Previa. Como se observa en el relato, los expertos cuentan con parámetros estandarizados para medir impactos que no siempre reconocen la experiencia cotidiana y las señales del entorno que leen los pobladores locales. Con frecuencia, el uso del lenguaje técnico es una herramienta de poder que les permite argumentar la ejecución de las obras sin la comprensión local de sus efectos. Estos casos resultan especialmente relevantes para analizar los procesos de Consulta Previa en los que debería primar el diálogo intercultural para esclarecer las afectaciones de proyectos en territorios indígenas y definir tanto los impactos como las medidas de mitigación y reparación. Sin embargo, en lugar de lograr un diálogo equitativo, se tiende a subordinar el saber local frente a los parámetros estandarizados.

El derecho a la Consulta Previa es fundamental para los pueblos indígenas cuando las «medidas legislativas o administrativas pueden afectarles directamente» (OIT, 1989, Art. 6). Está respaldado internacionalmente por el Convenio 169 de la OIT (Ley 21 de 1991 de Colombia). A pesar de que el derecho colombiano prevé mecanismos de participación para los pueblos, su contribución al diseño de políticas de desarrollo es

limitada, ya que como en otras latitudes, los pueblos indígenas afrontan desigualdades socioeconómicas que son resultado de la discriminación histórica heredada del colonialismo (con barreras de acceso a educación formal, salud, trabajo, justicia y distancia de los centros de poder) que limitan su incidencia sobre la institucionalidad estatal y la toma de decisiones. La persistencia de barreras estructurales cuestiona la eficacia del ejercicio del derecho a la Consulta Previa en condiciones de equidad (Calle, 2019; Stavenhagen, 1988; Villa, 2011).

Idealmente, la Consulta Previa debe ser un proceso que fomente el diálogo intercultural y permita que los pueblos comprendan los proyectos y tengan incidencia en las decisiones que les afecten (Calle, 2019; Corte Constitucional de Colombia, 2018). Sin embargo, en la práctica, a menudo se realiza después de otorgar licencias para proyectos sin la participación de las comunidades, lo que ha llevado a denuncias de investigadores, juristas y organizaciones comunitarias (Calle, 2019; Houghton, 2008a y 2008b; Lopera y Dover, 2013; Rodríguez, 2008a y 2008b; Villa, 2011).

Las comunidades han respondido mediante la movilización social y acciones judiciales, presentando tutelas ante el sistema de justicia para proteger sus derechos. Paradójicamente, las sentencias judiciales han conferido el derecho a la Consulta Previa después de la ejecución de las obras, enfocándose en la compensación o reparación de daños ya causados.

Asimismo, el proceso legal exige un diálogo intercultural para definir medidas de reparación de daños (Corte Constitucional de Colombia, 2017a), pero en los diálogos, como se ejemplifica en la narración inicial, priman los criterios técnicos sobre el conocimiento de las comunidades indígenas y su lectura de las dinámicas del territorio habitado (Calle, 2019). Por lo tanto, aunque en teoría la Consulta Previa debería ser un «diálogo de saberes» (Rodríguez, 2008a y 2008b), en la práctica implica una interacción asimétrica entre actores con desigualdades en poder social, jurídico, económico y epistémico (Calle, 2019; Lopera y Dover, 2013). Esto puede llevar a un «diálogo de sordos» (Serje, 2003), cuando las partes interpretan de manera diferente los acuerdos alcanzados sin un verdadero diálogo intercultural.

Los procesos en los que se debaten los impactos entre indígenas, empresas e instituciones tienden a reflejar una contraposición entre ontologías: una dualista que separa naturaleza y cultura, y una relacional que no lo hace (Escobar, 2015). Así, se enfrentan perspectivas antropocéntricas y biocéntricas en la valoración de los impactos. Como se observa en la interpretación del comportamiento de los burros para leer los efectos de un proyecto sobre la calidad del agua, las comunidades locales leen señales de la naturaleza para entender los impactos de los proyectos, su conocimiento se

basa en su relación cotidiana con el territorio que guía sus prácticas culturales (Dacks, Ticktin, Mawyer, Caillon, Claudet, Fabre, Jupiter, Mccarter, Mejia, Pacua, Sterling y Wongbusarakum, 2019). Estas señales que interpretan las comunidades, al ser una lectura desde su contexto y vida cotidiana, a menudo toman como referencia criterios distintos a los de la medición técnica estandarizada en laboratorios. Aunque ambos conocimientos podrían estar en diálogo, la especialización de las instituciones del Estado en el que se mantiene una separación de los ámbitos sociales, económicos y ambientales, las relaciones de poder históricas en las que se desconoce el valor epistémico del conocimiento local, así como los tiempos y procesos de la Consulta Previa limitan dichas posibilidades de diálogo. La subordinación del conocimiento local constituye una fuente de conflictos para la garantía de derechos en la Consulta Previa cuando se trata de definir afectaciones y medidas de mitigación o reparación.

2. Objetivo del estudio y su enfoque teórico-metodológico

En coherencia con los desafíos de diálogo intercultural de los procesos de Consulta Previa, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre la necesidad de la inclusión de las ontologías relacionales en los procesos consultivos. Enfatizamos en aquellas demandas ante la justicia que se han realizado de manera posterior a la ejecución de proyectos. Con este fin, estudiamos la Sentencia SU698/2017 de la Corte Constitucional colombiana que ampara los derechos «al agua, la seguridad alimentaria y la salud» de las poblaciones *wayúu* afectadas por el proyecto de desviación del arroyo Bruno en La Guajira para la ampliación de la extracción de Carbón (Corte Constitucional de Colombia, 2017b). El análisis de este caso se basa en seis temporadas de campo con las poblaciones de La Horqueta, Paradero, Gran Parada, El Rocío y algunos antiguos pobladores de San Vicente y Tabaco (La Guajira, Colombia) realizadas en julio y agosto de 2017, octubre de 2022, marzo, junio y septiembre de 2023. En este trabajo confluye el análisis de dos investigadoras: una externa que hizo seguimiento del proceso a partir del trabajo de campo entre comunidades no involucradas directamente en el caso judicial, y una investigadora convocada por la Corte Constitucional, quien participó como interviniente del proceso jurídico. El campo implicó el diálogo directo con líderes de las comunidades demandantes y otras poblaciones *wayúu* y *afro* que, aunque no hicieron parte del proceso judicial, observan los impactos sistémicos del desvío de fuentes de agua para el avance de la minería de carbón sobre el conjunto de la cuenca del río Ranchería y el sistema cultural *wayúu*.

Nuestro enfoque metodológico se basó en el trabajo de campo etnográfico y el análisis de la Sentencia SU 698/2017. Partió de la antropología jurídica y de su utilidad en el ámbito de los Derechos Humanos (Iturralde, 2008). Desde esta perspectiva, consideramos que las normas tienen implícitos códigos culturales de las sociedades que las producen; por lo tanto, pueden ser estudiados antropológicamente en diálogo y contrastación con fuentes secundarias e investigaciones etnográficas (Comaroff y Comaroff, 1992; Crespo y Tozzini, 2011; Moore, 1969).

El análisis etnográfico y documental permitió comprender las formas de interacción de distintos actores sociales, identificar sus discursos y prácticas (Zeitlyn, 2012) y analizar los puntos de encuentro y desencuentro en las perspectivas sobre este caso. Como resultado del análisis agrupamos lo identificado en las siguientes categorías: «territorio», «afectaciones», «reparación» y «visiones de bienestar».

A continuación, proponemos la perspectiva teórica centrada en la ontología política, para luego describir el caso estudiado y nuestro análisis enfocado en: 1) las perspectivas territoriales y 2) las afectaciones y posibilidades de reparación.

2.1. Ontología política: conflictos y (des)encuentros entre mundos

La ontología política examina las interacciones y las dinámicas de poder entre sistemas ontológicos (Blaser, 2019). La ontología no es solo una perspectiva sobre la realidad, sino una forma de configurar la realidad a través de las atribuciones que hacemos los humanos a lo no humano y a la naturaleza; estas atribuciones definen prácticas y relaciones concretas que moldean el mundo habitado (Blaser, 2019; Descola, 2011 y 2012; Escobar, 2015).

La dicotomía moderna entre *naturaleza* y *cultura* no solo representa una perspectiva epistemológica, sino una ontología que ha moldeado la realidad (Ruíz y Del Cairo, 2016). Esta «ontología dualista» ha sido dominante a nivel global desde el colonialismo, imponiendo un proyecto de «mundo» en detrimento de otros mundos existentes (Escobar, 2015). Sin embargo, existen otras concepciones no dualistas conocidas como «mundos u ontologías relacionales» (Descola, 2011 y 2012; Escobar, 2015).

Las diferencias ontológicas son cruciales para entender las luchas étnico-territoriales en América Latina, en particular en Colombia, donde las comunidades y movimientos sociales definen sus territorios con implicaciones ontológicas que vinculan la naturaleza y la cultura. Los conflictos surgen no porque haya distintos puntos de vista sobre una realidad, sino

porque están en confrontación distintos mundos que buscan pervivir (Blaser, 2019; Escobar, 2015, p.28; Ruíz y Del Cairo, 2016, p.200).

En la Consulta Previa que abordamos se confronta la separación naturaleza-cultura en la que la naturaleza es vista como recurso por parte de una empresa, frente al perspectivismo y multinaturalismo de las comunidades indígenas, donde humanos y no humanos comparten una unidad de conciencia en la que las fuentes de agua y la naturaleza son seres con derechos. Desde estas ontologías relacionales, otros seres no humanos emergen como actores con perspectiva y agencia propias (Descola, 2011 y 2012; Duchesne, 2019, p.192; Silva, 2023; Viveiros de Castro, 2004). En el caso específico de análisis, se evidencian conflictos ontológicos que surgen de las distintas atribuciones que realizan las empresas o las comunidades sobre la relación entre lo humano y la naturaleza, donde diferentes ontologías y territorialidades luchan por existir.

3. Caso Wayúu (Sentencia SU 698/2017), análisis y discusión de resultados

En 2015, las comunidades La Horqueta (80 familias), Gran Parada (15 familias) y Paradero (22 familias) del pueblo *wayúu* (La Guajira) interpusieron una tutela para el amparo de los derechos al agua, la salud y la seguridad alimentaria, vulnerados por el desvío del arroyo Bruno para ampliar la explotación de carbón de la empresa El Cerrejón (Corte Constitucional Sentencia SU 698/2017; Trabajo de campo, 2017, 2022 y 2023).

El desvío hace parte de las obras que buscan ampliar la explotación del carbón en el Tajo La Puente del Contrato de Asociación Zona Norte para la demanda internacional de carbón como fuente de energía. La obra del arroyo Bruno consiste en la modificación de 3,6 kilómetros del cauce natural mediante un canal artificial meándrico construido a un kilómetro y medio aguas arriba de la desembocadura del arroyo en el río Ranchería.

Las tres comunidades demandantes fueron excluidas de la Consulta Previa por encontrarse aguas arriba de la intervención y a una distancia mayor a cuatro kilómetros (Mapa 1). Igualmente se afirmó que dichas comunidades se abastecían de agua a partir de pozos y, por lo tanto, no dependían del arroyo para su subsistencia. La única comunidad incluida fue Campo Herrera, por encontrarse aguas abajo de la intervención.

que ampara los derechos de las comunidades. Sin embargo, el fallo, lejos de tomar una decisión sobre la continuidad o interrupción de la obra, en su parte resolutive considera que, debido a las incertidumbres técnicas sobre los impactos de la desviación, debería realizarse un debate plural para tomar una decisión final. La Sentencia ordena que este debate se realice en una mesa interinstitucional en la que demandantes, demandados (empresa e instituciones) y expertos independientes realizarían un estudio que resolvería las incertidumbres sobre los impactos y se decidiría sobre la continuidad del desvío (y el avance del tajo minero) o el restablecimiento del cauce natural del arroyo. Empero, después del fallo de la Sentencia, comunidades e investigadores intervinientes han manifestado ser excluidos de la mesa de deliberación (Contraloría General de la República, 2022), en donde los demandados adelantaron un estudio que concluía la inexistencia de impactos significativos sobre las comunidades. Este estudio que ha sido fuertemente cuestionado se encuentra actualmente en revisión, mientras la Corte Constitucional realiza el seguimiento del caso. El análisis sobre los impactos continúa en debate.

A partir del estudio de la Sentencia SU 698/2017, el trabajo de campo y la participación en el proceso judicial se pueden definir tres perspectivas sobre los impactos de la obra: la primera, representada por la empresa y las instituciones, sostiene que la desviación del arroyo Bruno mediante un canal meándrico permitiría simular sus condiciones naturales sin mayores impactos ecológicos ni efectos sobre las poblaciones. La simulación y la construcción de barreras de baja permeabilidad permitiría mantener el caudal e impedir que el agua drenara hacia la mina. Adicionalmente, las plantaciones vegetales aledañas al canal compensarían las funciones ecológicas del arroyo natural. Al garantizar el caudal y las funciones ecológicas, la obra no tendría impactos significativos.

La segunda postura reúne la visión de investigadores independientes convocados por la Corte Constitucional, quienes desde distintas especialidades sugieren revisar el modelo hidráulico de la empresa y adoptar una perspectiva socioecológica más compleja para analizar los impactos. Plantean que la postura de la empresa reduce el análisis de los efectos al tramo de intervención y no reconoce los impactos anteriores y posteriores asociados al avance del tajo minero que ya ha afectado más de diez fuentes de agua y con el avance sobre el arroyo Bruno generaría un «efecto sifón» que drenaría parte del caudal hacia la mina. Los intervinientes también afirman que el canal artificial no podría reemplazar la dinámica de intercambio entre aguas superficiales y subterráneas, y argumentan que la plantación no sustituye la complejidad de interacciones ecológicas del bosque seco tropical (ecosistema frágil y en peligro de desaparecer). Por

lo tanto, el proyecto tendría impactos en la provisión de servicios ecosistémicos —que deben analizarse en el conjunto de la actividad minera— que afectarían la garantía de derechos de las comunidades en un contexto de Cambio Climático.

Por último, se encuentra la visión de las comunidades, quienes afirman que el arroyo Bruno no se puede segmentar ni simular, porque además de ser una fuente de agua de la que se abastecen en los periodos de mayor sequía, el mismo arroyo es un *ser* en el que habita *Puloü*, dueña espiritual del agua. Por lo tanto, el arroyo no se puede fragmentar sin que se afecte su unidad vital. En este sentido, para las comunidades la obra de desviación «mata al arroyo Bruno», lo que atenta contra los principios normativos y espirituales del pueblo *wayúu*, en los que se ha sustentado su vida en una región semidesértica. Las comunidades observan impactos a partir de las señales que leen en el territorio tras el avance de la obra. De acuerdo con los testimonios locales, mientras que el suelo del cauce natural es «blando y fértil», el del canal artificial es duro y estéril, «son rocas». Aunque han sembrado especies vegetales en el canal artificial, los árboles tardarán en crecer y el agua quedará expuesta por varios años a la radiación solar y se evapora, por lo que observan una reducción de la provisión de agua en las temporadas de verano, cuando se secan los pozos de los que obtienen agua y las comunidades requieren el acceso al arroyo Bruno para abastecerse. Por su parte, en el arroyo natural «los árboles se abrazan» o «entrelazan» en el dosel y generan un sombrío que protege el agua de la evaporación. A pesar de que la obra ha sembrado especies vegetales, las comunidades sostienen que el paisaje es distinto: en el canal artificial observaban cacho de cabra (*Acacia tortuosa*), guayacán, pasto búfalo (*Poaceae*), trupillo (*Prosopis juliflora*), proliferan pastos y leguminosas que para las comunidades son «malezas», «plaga», e incluso «invasoras», que indican un impacto negativo en el paisaje; por su parte, en el cauce natural observan árboles centenarios de gran altura y lento crecimiento: guaimaro (*Brosimum alicastrum Brosimum spp*), caracolí (*Anacardium excelsum*), ollita de mono (*Lecythis minor, Lecythis spp*), irrua o aceituna (*Vitex compressa*), urraichi (*Tabebuia spp*), jobo (*Spondias mombin*), ceiba (*Ceiba pentandra*), laurel, corazón fino, vara de león, que indican la presencia de *Puloü*, la dueña espiritual del agua (Notas de campo Albania La Guajira: testimonios de Aura Robles, Misael Socarrás, Leobardo Sierra, Samuel Arregocés, junio y julio de 2017 y marzo de 2023).

En las consideraciones de la Sentencia, la empresa sostiene que la intervención no tiene impactos significativos y, por lo tanto, las comunidades podrán seguir abasteciéndose de agua y dar continuidad a sus prácticas

culturales; para los investigadores independientes pesan fuertes cuestionamientos sobre el impacto de la obra sobre el caudal del arroyo y las dinámicas del ecosistema, el modelo hidráulico propuesto por la empresa es debatido frente a análisis más complejos sobre la estructura geológica, los flujos e intercambios entre aguas superficiales y subterráneas, el suelo, las dinámicas de las especies y los servicios ambientales de soporte, regulación, abastecimiento y los valores culturales del ecosistema en un contexto de Cambio Climático (Gómez-Betancur, Vilardy y Torres, 2022). Por último, se encuentra la tercera perspectiva que aporta la comunidad en la que extiende a la fuente de agua la categoría de *ser* con derecho a la vida (Corte Constitucional, Sentencia SU698/2017).

3.1. La diferencia ontológica: el arroyo Bruno como ser

La visión *wayúu* del arroyo Bruno como un *ser* con derechos no es arbitraria. Las comunidades *wayúu* residen en la región más árida de Colombia y han logrado adaptarse de manera excepcional a las restricciones impuestas por las largas sequías de entre cuatro y ocho meses continuos, lo que da lugar a un periodo conocido en lengua wayúu como *oounus* «época de hambre» (Trabajo de campo, 2017, 2022 y 2023; ICANH, 2017). En los últimos años, la sequía se ha agudizado y ha provocado una crisis humanitaria caracterizada por dificultades para la agricultura y la cría de ganado caprino y vacuno, que constituyen las actividades económicas principales de la comunidad, dando lugar a la crisis. «En el año 2015 fueron solicitadas las medidas cautelares ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH por la muerte de cerca de 4.770 niños y niñas por desnutrición entre 2008 y 2015» asociada directamente con las condiciones de sequía (CIDH, 2017; ICANH, 2017; Procuraduría Regional de La Guajira, 2016, p.26).

Para afrontar las condiciones semidesérticas, los *wayúu* han migrado estacionalmente hacia el Sur de la Guajira, donde se encuentran las pocas fuentes de agua en la región, como el arroyo Bruno, y mejores tierras para la agricultura.

El arroyo Bruno es eje de conectividad ecológica y social de la región sur. En términos ecológicos nace en la serranía del Perijá y la conecta con la Sierra Nevada de Santa Marta, hasta llegar al río Ranchería. En términos sociales, en la cosmovisión *wayúu* el arroyo Bruno ocupa el territorio de *wopomuín*, «hacia donde van los caminos», conocida como región fértil y de intercambio entre las comunidades del Norte y el Sur (CINDEC, IDEA y FEN, 1996, p.58; ICANH, 2017, p.4).

Durante las más extensas sequías, el arroyo Bruno es una de las pocas fuentes de agua disponibles, no solo para los *wayúu* sino también para otras comunidades rurales y urbanas aledañas. Ante la escasez, la gente se desplaza en camionetas, burros o camina kilómetros para obtener agua del arroyo. Incluso los informes de la empresa Cerrejón indican que las alcaldías envían carrotanques al arroyo para distribuir el líquido a las familias. «Se pudo establecer que 6 a 10 carrotanques contratados por la alcaldía hacen cada uno 5 a 6 viajes [diarios] para llevar el recurso a diversas comunidades y viviendas dispersas, en donde es almacenada en tanques» (Cerrejón, 2013, p.40; ICANH, 2017, p.14).

Dadas las dificultades de acceso al agua, las pocas fuentes tienen una gran importancia simbólica y están sometidas a rigurosas normas culturales de reciprocidad. El mundo *wayúu* está dividido en seres mortales y los espíritus. En el arroyo Bruno vive *Puloü*, dueña espiritual de lagunas, arroyos y ríos. Ella es esposa de *Juya*, el dueño espiritual de las lluvias. *Puloü* y *Juya* son los dueños del agua: «el alma de lo vivo». De acuerdo con las normas *wayúu*, así como debe haber reciprocidad e intercambio entre las familias para que exista armonía social, también debe existir reciprocidad entre los humanos y los espíritus para que haya abundancia. Mientras que los espíritus viajan por los caminos del agua de Sur a Norte, hasta llegar al mar, los guajiros vivos deben migrar de Norte a Sur, para mantener el intercambio social que garantiza el acceso a recursos de subsistencia. Cuando en el Norte de la Guajira cesan las lluvias y viene la sequía, las familias se desplazan al Sur, donde todavía hay arroyos y tierras fértiles para abastecerse. Este desplazamiento de humanos y no humanos genera el ciclo de intercambio y reciprocidad que sustenta y restaura la vida en La Guajira (ICANH, 2017, p.23). Debido a que el arroyo Bruno es un eje de conectividad ecológica y social, la segmentación y desviación del arroyo Bruno significa una interrupción de los caminos de los espíritus y las rutas de intercambio para la subsistencia y acceso al agua (ICANH, 2017; Perafán, 1995; Perrín 1980; Vergara, 1990; Notas de campo Albania La Guajira: Alexis Vergara, Julio de 2017, Aura Robles y Misael Socarrás, julio de 2017 y octubre de 2022).

Dada la escasez del agua y su carácter sagrado, en el sistema de derecho *wayúu*, atentar contra las normas del cuidado del agua en La Guajira significa poner en riesgo la vida, entonces la trasgresión de las normas se paga con la enfermedad y la vida. Cuando se incumplen las normas, en las que se incluye la contaminación física o espiritual del agua, *Puloü* su dueña, castiga a las personas con enfermedades como *puloüisira*, que consiste en ser cazado por *Puloü*, una enfermedad que no tiene cura (Perrín, 1980). Como en el sistema de derecho *wayúu*, las responsa-

bilidades son colectivas y no prescriben, si alguien comete una falta y no la paga, la transmite a la comunidad y a las siguientes generaciones. En la actualidad, el descuido de las normas de *Puloü* es considerada como una de las causas de la muerte persistente de niños *wayúu* como cobro de los espíritus. Por las anteriores razones, la protección del agua es un mandato cultural. En el arroyo Bruno habita *Puloü* y su curso como es una ruta del camino y encuentro entre los vivos y los espíritus de los muertos (Correa, 2017; Guerra, 2002 y 2019; ICANH, 2017; Perafán, 1995, p.233; Perrín, 1980; Notas de campo Albania La Guajira: Aura Robles y Misael Ipuana, marzo, junio y agosto de 2023).

Para la empresa El Cerrejón, el canal artificial construido puede simular y sustituir al arroyo Bruno; mientras que, para la comunidad, el arroyo natural es un ser vivo irremplazable. En las controversias subyace una contraposición ontológica entre la perspectiva relacional *wayúu*, para quienes el arroyo es un *ser* del que depende la vida de las comunidades; y la visión dualista de la empresa, para quienes el arroyo es un obstáculo para la explotación de carbón, como recurso. Esta contraposición en la perspectiva del arroyo Bruno define el debate irresuelto sobre la territorialidad de la fuente de agua y la posibilidad de comprender la perspectiva cultural de las afectaciones del desvío y posible avance de la mina.

3.2. Territorialidades: más allá de lo cartográfico

El caso pone en evidencia configuraciones de distintas territorialidades. El proceso de consulta previa surge cuando el ejecutor del proyecto define el Área de Influencia Directa AID de las obras que va a realizar. El AID es remitida al Ministerio del Interior donde a partir de la cartografía existente, las bases de datos, y en ocasiones una visita técnica, se certifica o no la presencia de pueblos indígenas. Si en el AID del proyecto hay comunidades, se debería iniciar la Consulta Previa, si no, la ejecución del proyecto tendría continuidad.

En el caso *wayúu*, aunque se determinó que sí había presencia de pueblos indígenas, la interpretación que la empresa hizo de la cartografía, para definir el AID, excluía a las poblaciones aguas arriba del área del proyecto. Esta perspectiva surge del uso de la cartografía y del modelo hidráulico de la empresa, en la que se observa la afectación únicamente a partir de la dirección del flujo del agua.

Mientras que para la empresa el cauce se puede segmentar y las intervenciones en la parte baja no tendrían por qué afectar a las comunidades que habitan aguas arriba, desde la visión *wayúu* el arroyo es parte de un espacio-tiempo vital en el que los flujos son bidireccionales, pues agua,

semillas, plantas, animales, personas y espíritus se encuentran en los caminos del arroyo que se recorren con y en contra de su corriente. El arroyo es un organismo vivo, un ser animado, con conciencia propia (Escobar, 2015) que no puede ser segmentado sin que se afecte su sistema vital y su lugar social en la dinámica de reciprocidad entre las familias y entre la gente y los espíritus.

La decisión de realizar o no la Consulta Previa se basa en la perspectiva hidráulica de la empresa en la que priman las áreas con fronteras fijas en contraposición de las fronteras móviles que definen las dinámicas estacionales de subsistencia de las comunidades. Asimismo, se desconoce la dimensión territorial de los espacios acuáticos como lugares de relacionamiento social (Camargo y Camacho, 2019; Oslender, 2004 y 2008).

3.3. Afectaciones: más allá de lo tangible

La visión cartográfica empresarial restringe el alcance de los impactos. En el caso analizado las afectaciones no son reconocidas y es precisamente el fallo judicial el que llama a analizar nuevamente los posibles daños. Estos impactos deben caracterizarse en términos de daño cultural o afectaciones a los derechos fundamentales de comunidades étnicas. Este proceso supone conocer las afectaciones y definir las medidas que garanticen el futuro bienestar y continuidad cultural de las poblaciones (Rodríguez y Lam, 2011, p.22).

El *daño cultural* puede entenderse como la afectación de códigos, prácticas y relaciones que permiten a una colectividad vivir de acuerdo con su visión de mundo y de bienestar (Amador, Caviedes, Rocha, Anzola y Houghton, 2016). En Occidente, el bienestar (o calidad de vida) se ha definido en función de la productividad y posibilidad de las naciones de suplir las necesidades básicas, el crecimiento económico y la productividad, solo recientemente se ha asociado con el desarrollo humano sin superar los límites de la naturaleza, bajo la categoría de *sostenibilidad ambiental* (Bonfil Batalla, 1995; CEPAL 1995; Escobar, 2012; ONU, 1987; Silva, 2023).

Pero la visión de bienestar del pueblo *wayúu* difiere de la noción de *bienestar occidental* basado en la productividad. Para los *wayúu*, «los mundos natural y social se entrelazan y anudan sus propios componentes a la manera de una pareja prototípica: (...) el concepto de bienestar *wayuu*, *Anaaakua' ipa*, depende del equilibrio entre estos dos» (Caro, 2018, pp.95-96). La desviación del arroyo afecta este equilibrio, supone la destrucción de una fuente natural, que transgrede el sistema normativo de reciprocidad entre lo humano y lo no humano. Por lo tanto, cuando se

habla de la relación de las personas con el arroyo, se refieren a «una relación de tipo social y no a una relación de sujeto a objeto [...] cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, no son solo relaciones instrumentales y de uso. Así el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a los no humanos» (Escobar, 2014, p.103).

En el caso abordado, las comunidades están relacionadas con espacios acuáticos (Oslender, 2004 y 2008) donde los humanos y los no humanos tienen una dimensión material, simbólica y política (Camargo y Camacho, 2018; Guerra, 2019; Márquez, 2015, Mendoza, 2019).

Producto de las diversas visiones sobre el territorio y el agua, las empresas conciben de manera distinta la afectación y la posibilidad de reparación. En los estudios de impacto que realizan las instituciones, las afectaciones se indagan de manera segmentada: por un lado, se analizan las afectaciones ambientales y, por otro, los sociales, y las económicas. De igual forma, se estudian, se proponen y se ejecutan las alternativas de compensación y reparación. Pero las comunidades reclaman que las afectaciones y posibilidades de reparación están precisamente en los vínculos entre distintos ámbitos, en las relaciones naturaleza-cultura (Silva, 2023).

Dado que cada pueblo define desde su propia vivencia del bienestar, la identificación del daño cultural en el pasado y el enfoque de restauración del bienestar hacia el futuro significan verdaderos desafíos conceptuales y prácticos en los procesos de Consulta Previa. La posibilidad de reparar el daño cultural y restablecer el bienestar, al ser abordados desde el ámbito jurídico adquieren un nivel prescriptivo (Amador *et al.*, 2016). Es así como los procesos de Consulta requieren de conceptos y debates transdisciplinarios que luego deben ser operativos para la toma de decisiones que garanticen el acceso a la justicia.

Desde el punto de vista antropológico el daño cultural tiene componentes materiales e inmateriales, pero en el ámbito jurídico existen debates irresueltos sobre la manera como debe hacerse la reparación de lo inmaterial «o la manera como se ha de probar» el daño (Amador *et al.*, 2016; Martínez, 2019, p.182; M'Causland, 2008).

Si las afectaciones inmateriales a las poblaciones resultan un desafío para la justicia occidental, se suma el reto del reconocimiento de las afectaciones a la naturaleza como sujeto de derechos. Recientemente, ha habido un novedoso reconocimiento de los derechos de la naturaleza que se suma a las acciones para responder a los desafíos globales ambientales, donde se destaca la Constitución del Ecuador (2008) y la Constitución Política de Ciudad de México (2017), el reconocimiento de los derechos de los ríos Ganges y Yamuna en la India (2019), y el río Whanganui de

Nueva Zelanda (2017), y en Colombia el reconocimiento de los derechos bioculturales de los ríos Atrato, Magdalena, Cauca y la Amazonia (2016-2019) y el reconocimiento de la naturaleza como víctima del conflicto armado en los acuerdos de paz. Sin embargo, su ejecución resulta desafiante porque en el Estado moderno la justicia constituye un ámbito de relacionamiento eminentemente humano. Si bien hay un reconocimiento de la naturaleza en el ámbito normativo esto no ha ido de la mano de una transformación estructural de las relaciones naturaleza-cultura en los ámbitos sociales, culturales, económicos y políticos. ¿Cómo se incorpora lo no-humano a la justicia? Este cuestionamiento supone la superación de la mirada antropocéntrica con la intención de avanzar hacia la consecución de los derechos bioculturales que continúan siendo materia de análisis.

No obstante, aquello que es un reto para el sistema de justicia occidental, no lo es para los sistemas de justicia de los pueblos donde la gente, la naturaleza y la vida espiritual no están segmentados.

De acuerdo con los análisis antropológicos, a diferencia de la visión de productividad que prima en la racionalidad occidental cuyo sistema económico depende del mercado, entre poblaciones cuya subsistencia depende en gran medida de la relación directa con el agua, la tierra, los ecosistemas y el intercambio social, las visiones de justicia y el bienestar se fundamentan en los principios de reciprocidad y la calidad de los vínculos que permiten el soporte y la continuidad de la vida (Descola, 2011, p.88; Duchesne, 2019, p.204; Polanyi, 1976; Sahlins, 1983). No se trata de leyes abstractas, sino de leyes que se observan de manera directa en la relación con el territorio y con la naturaleza: «Manos que siembran recogen, no se puede esperar un fruto si no se ha sembrado»; esta lógica de reciprocidad es la justicia (Medina, 2001; Shaquiñan – Ministerio de Ambiente, 2012, p.32; Silva, 2023, p.208).

Así, los daños culturales son entendidos como afectaciones de los vínculos humano-naturaleza, la pérdida de la armonía social y la transgresión de las normas que rigen estos intercambios.

Desde las perspectivas interpretativas, Mauss (1979) y Lévi-Strauss (1979) destacan la reciprocidad como el pilar fundamental de la vida social. Mientras Lévi-Strauss revela la lógica estructural, Mauss enfoca su análisis en la reciprocidad como un sistema de donación. Sin embargo, ambos coinciden en que la ausencia de reciprocidad constituye una amenaza para la cohesión social, ya sea a través de la falta de retorno o la negativa a restaurar el equilibrio. De acuerdo con Sahlins (1983), la ruptura de la reciprocidad constituye una violación grave de las reglas sociales, susceptible de desencadenar violencia. En el caso estudiado, la enfermedad y la afectación de la continuidad de la vida presente y futura son

el «cobro de los espíritus», «el cobro de la tierra», como consecuencias de la pérdida de las normas de reciprocidad (Caro, 2018; Trabajo de campo, 2017, 2022 y 2023).

Desde las ontologías relacionales existe una humanidad ampliada que se extiende a los no humanos, y por lo tanto, la naturaleza no está reducida como objeto o recurso, sino que participa como agente que interviene en la vida de las comunidades, y también es sujeto y agente de justicia (Duchesne, 2019; Escobar, 2014; Silva, 2023). En los sistemas de justicia indígena, y en este en el caso *wayúu*, las afectaciones a la justicia son observadas de manera cotidiana y directa a través de las señales de la naturaleza o de la sociedad que muestran el daño de sus sistemas vitales, de sus vínculos, formas de reciprocidad naturaleza-cultura y del equilibrio social.

Es por esto por lo que en el caso *wayúu* el bienestar está en el respeto de las normas de *Puloü* que garantizan la continuidad y funcionamiento vital de los ciclos del agua y la abundancia de especies cuyas dinámicas se acompañan con los ciclos de la vida social. Estas normas han sido transgredidas en el ámbito material y espiritual por la modificación del cauce del arroyo. De esta manera, el bienestar, desde las perspectivas biocéntricas, se entiende como un equilibrio dinámico e intercambio entre los miembros de una comunidad humana, y entre ellos y los otros seres que habitan el territorio.

Aunque las visiones de bienestar de la modernidad y las visiones de bienestar del ámbito local de los pueblos indígenas no son excluyentes, sí tienen de base una importante distinción: la visión y racionalidad occidental sobre el bienestar está atravesada por la separación entre la naturaleza y la cultura, mientras que entre pueblos indígenas un componente fundamental del bienestar «se encuentra precisamente en la calidad del vínculo y relacionamiento, en el equilibrio dinámico e intercambio entre la gente y los otros seres que habitan el territorio» (Descola, 2011 y 2012; Escobar, 2012, 2014 y 2015; Silva, 2023, p.207; Viveiros de Castro, 2004).

Como lo narramos al inicio de este texto para el habitante local, sus burros son también agentes, cuyas señales y comportamientos hablan de la realidad sobre la calidad del agua. Lo mismo ocurre con la observación de las señales del suelo, el comportamiento estacional del agua, la identificación de las plantas y su fenología, la presencia y el comportamiento de los animales que indican a la gente *wayúu* los impactos sobre el paisaje de la obra de desviación del arroyo Bruno. Las afectaciones se identifican en la lectura de señales precisas del contexto habitado que parten de la interacción naturaleza-cultura. Las afectaciones son también transformaciones del paisaje, del mundo habitado. Los impactos son vínculos que se pierden y que afectan este sistema de intercambio entre los seres de la naturaleza y lo

humano. Desde estas visiones de sociedad que incorporan a otros seres como agentes, el bienestar y la justicia constituyen ámbitos de relacionamiento biocultural, no son relaciones exclusivamente humanas.

Esta distinción es central en el momento de entender las barreras de diálogo intercultural en los procesos de Consulta Previa, pues uno de los mayores desencuentros a la hora de definir los daños culturales y las posibilidades de restitución del bienestar consiste en la dificultad de conciliar visiones ontológicas distintas de la concepción de bienestar, o buen vivir, en la relación sociedad-naturaleza (Blaser, 2019).

Conclusión: una perspectiva biocultural en los procesos de Consulta Previa

La Consulta Previa posterior a los procesos de intervención en territorios indígenas ha adquirido una vital importancia para la implementación de la Justicia Étnica Colectiva en Colombia, donde se precisan reparaciones de tipo simbólico y material, para la superación de inequidades históricas (Rodríguez y Lam, 2011).

Sin embargo, para que sea efectiva, es fundamental incluir el diálogo intercultural y el conocimiento de comunidades afectadas y, por lo tanto, sus ontologías relacionales. En este sentido, proponemos una perspectiva biocultural que pueda contribuir al diálogo intercultural para el análisis de los daños y la construcción de posibilidades de vida futura de cada pueblo.

Una perspectiva biocultural sugiere entonces comprender que tanto los daños como las posibilidades de restauración del bienestar involucran el relacionamiento naturaleza-cultura. Significa identificar y ahondar la comprensión de esos vínculos y de los parámetros que cada pueblo ha establecido históricamente para conocer y valorar el estado de su cultura, del ambiente y su propia forma de valorar su nivel de bienestar (Osorio, 2018).

Algunos aportes en el camino del análisis de los impactos y de las posibilidades de reparación avanzan sobre el concepto de *indicadores bioculturales* como aquellos códigos o parámetros que ha seleccionado cada pueblo de manera histórica para identificar y valorar las dinámicas y transformaciones socioambientales (Dacks *et al.*, 2019; Osorio, 2018, pp.229-234).

Los indicadores bioculturales son las señales definidas culturalmente por las comunidades. Significa reconocer que los pueblos tienen herramientas conceptuales que les ha permitido vivir y convivir en los territorios, manejar el ambiente y valorar su estado de bienestar para tomar decisiones

(Dacks *et al.*, 2019; Maffi y Woodley, 2010; Osorio, 2018; Portela y Portela, 2018; Sanabria y Quinto, 2022). Son parámetros que han surgido de la experiencia de distintas generaciones en un territorio definido, y que han sido incorporados a partir de la vivencia y las habilidades cotidianas (Ingold, 2002). Estos parámetros pueden ser diversos, por ejemplo, la continuidad o interrupción de ciclos anuales de la naturaleza, el comportamiento de las cosechas, la fenología de las plantas, los ciclos de vida o el comportamiento de ciertos animales que han sido seleccionados por su significado cultural, quienes ofrecen alguna señal a la comunidad que les permite leer, conocer y valorar el estado del ambiente y la relación de la sociedad con la naturaleza (Osorio, 2018; Silva, 2023, p.40).

Es así como la definición de las afectaciones requiere superar el análisis segmentado de lo ambiental y lo social, que significa un desafío debido a la misma estructura de funcionamiento de las instituciones del Estado, la especialización de las disciplinas científicas y la organización de la justicia occidental. Reconocer los parámetros culturales definidos de los pueblos, no significa excluir los parámetros de la ciencia occidental. Al contrario, la posibilidad de diálogo requiere de una traducción intercultural (Santos, 2007), una transferencia bidireccional de los conocimientos y significados, de la mutua comprensión de vivencias distintas. El diálogo es significativo y posible cuando las personas y comunidades comprenden los parámetros que los expertos usan para evaluar la calidad del agua, cuando hacen comprensible su vivencia del laboratorio para los pobladores locales, y también es significativo cuando el funcionario y el experto comprenden que el comportamiento de los animales indica a los pobladores locales el estado de la naturaleza, y ellos hacen comprensible al funcionario su vivencia en el territorio. Lo anterior implica también el desafío de hacer evidentes en los espacios de diálogo, las inequidades estructurales de poder sociales, económicas y de valoración epistémica del conocimiento y el modo de vida local. Acá se abre un lugar de posibilidades de diálogo de conocimientos y de acciones que requiere adecuar las posibilidades y dinámicas de la ciencia y las instituciones.

Referencias

- Amador, M., Caviedes, M., Rocha, J., Anzola, J., y Houghton, J. (2016). *Daño cultural*. Bogotá: Ensayos-ICANH.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En J. Tobar (Ed.), *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Bonfil Batalla, G. (1995). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En: G. Bonfil Batalla, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2. México: INI/INAH/CIESAS/CNCA.
- Calle Alzate, L. (2019). Prior consultation as a scenario for political dispute: A case study among the Sikuaní Peoples from Orinoquía, Colombia. En C. Wright y A. Tomaselli (Eds.), *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America*. London: Routledge.
- Camargo, A., y Camacho, J. (2018). Convivir con el agua. *Revista Colombiana de Antropología*, 55(1), 07-25.
- CEPAL (1995). *Etnodesarrollo de cara al siglo XXI*. CEPAL.
- Cerrejón (2013). *Ingeniería de detalle (diseño) obras de manejo drenaje superficial Tajo La Puente – Arroyo Bruno – Incluido en el PMAI*. Cerrejón.
- CINDEC, IDEA, FEN (1996). *Visiones de medio ambiente a través de tres etnias colombianas*. Bogotá: Instituto de Estudios Ambientales. IDEA, Universidad Nacional-Fondo FEN.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the historical imagination. Studies in the ethnographic imagination*. Boulder: Westview Press.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH (2017). Resolución 3/2017. Medida Cautelar No. 51-151. Ampliación de beneficiarios a favor de las mujeres gestantes y lactantes de la Comunidad Indígena Wayúu en los municipios de Manaure, Riohacha y Uribí respecto de Colombia, 26 de enero de 2017.
- Contraloría General de la República (2022). Informe auditoría de cumplimiento de las órdenes impartidas en la sentencia Arroyo Bruno 698/17 y Cerrejón T 614/19. Bogotá: Contraloría General de la República.
- Correa, H. (2017). El pueblo Wayúu: fortalezas y debilidades frente al despojo y las violencias del desarrollo. En *Coloquio Signos vitales: Etnocidio, lucha, pervivencia*, septiembre 22. Bogotá: ICANH, AGN, CNMH.
- Corte Constitucional de Colombia (2017a). Sentencia T080.
- Corte Constitucional de Colombia (2017b). Sentencia SU698.
- Corte Constitucional de Colombia (2018). Sentencia SU123.
- Crespo, C., y Tozzini, M. (2011). De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 69-90. Bogotá: ICANH.
- Dacks, R., Ticktin, T., Mawyer, A., Caillon, S., Claudet, J., Fabre, P., Jupiter, S., Mccarter, J., Mejia, M., Pacua, P., Sterling, E., y Wongbusarakum, S. (2019). Developing biocultural indicators for resource management. *Conservation Science and Practice*, e38.
- Descola, P. (2011). Construyendo Naturalezas. En *Naturaleza y Cultura*. Bogotá: JBB.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Madrid: Amarrortu Editores.
- Duchesne, J. (2019). La cosmopolítica como ampliación de la ecología. En J. Tobar (Ed.), *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Caro, C. (2018). Las venas de la tierra, la sangre de la vida. En *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del Tercer Mundo*. Bogotá: ICANH.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: ANAULA.

- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los «derechos al territorio». *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38.
- Gómez-Betancur, L., Vilardy, Q., y Torres R., D. (2022). Ecosystem Services as a Promising Paradigm to Protect Environmental Rights of Indigenous Peoples in Latin America: the Constitutional Court Landmark Decision to Protect Arroyo Bruno in Colombia. *Environmental Management*, 69, 768-780.
- Guerra, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*. Bogotá: MinCultura.
- Guerra, W. (2019). *Ontologías Wayúu*. Bogotá: UniAndes.
- Houghton, J. (2008a). Desterritorialización y pueblos indígenas. En J. Houghton (Ed.), *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena. CECOIN.
- Houghton, J. (2008b). Estrategia petrolera en los territorios indígenas. En J. Houghton (Ed.), *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena. CECOIN.
- ICANH (2017). *Concepto antropológico sobre la afectación de los derechos fundamentales a la consulta previa, al agua y a la seguridad alimentaria de tres comunidades wayuu con motivo del proyecto de modificación parcial del cauce del arroyo Bruno*. Expediente T-5.443.609.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Iturralde, D. (2008). Utilidades de la antropología jurídica en el campo de los derechos humanos: experiencias recientes. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 3(5), 1-33.
- Lévi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Lopera, G., y Dover, R. (2013). Consulta Previa, ciudadanía diferenciadas y conflicto socioambiental. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 28(45), 76-103.
- M'Causland, M. (2008). *Tipología y reparación del daño no patrimonial. Situación en Iberoamérica y en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Facultad de Derecho, edición 1, volumen 1, número 65.
- Maffi, I., y Woodley, E. (2010). *Biocultural Diversity Conservation*. London: Routledge.
- Márquez, A. (2015). *Fi wi Sea. Nuestro mar. Our Sea: historias y memorias del mar isleño raizal*. Bogotá: ICANH.
- Martínez, N. (2019). Análisis de la presunción de daño moral que beneficia a ciertas víctimas indirectas en la jurisdicción contencioso administrativa colombiana. *Revista Derecho del Estado*, 42.
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Medina, J. (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ.
- Mendoza, A. (2019). Ontologías del agua y relaciones de poder en torno al paisaje hídrico en el territorio indígena mazahua del estado de México. *Rev. colomb. antropol.* 55(1), 91-118.
- Moore, S. (ed.). (1969). *Law and anthropology: a reader*. Blackwell anthologies in social and cultural anthropology. Malden, MA: Blackwell Pub.

- OIT (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*.
- ONU (1987). *Nuestro Futuro Común. Informe Brundtland*.
- Osorio, C. (2018). *Representaciones y epistemes locales sobre la naturaleza en el Pacífico sur de Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Oslender, U. (2004). Fleshing out the geographies of social movements: Black communities on the Colombian Pacific coast and the aquatic space. *Political Geography*.
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, ICANH, Universidad del Cauca.
- Perafán, C. (1995). *Sistemas Jurídicos paez, kogi, wayúu y tule*. Bogotá: Colcultura-ICAN.
- Perrín, M. (1980). *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila.
- Portela, H., y Portela, S. (2018). *El arco, el cuerpo y la seña. Cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Polanyi, K. (1976). El sistema económico como proceso institucionalizado. En *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- Procuraduría Regional de la Guajira (2016). *La Guajira: pueblo Wayúu, con hambre de dignidad, sed de justicia y otras necesidades insatisfechas*.
- Rodríguez, C., y Lam, Y. (2011). *Etnoreparaciones: la justicia étnica colectiva y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.
- Rodríguez, G. (2008a). La autonomía y los conflictos ambientales en territorios indígenas. En J. Houghton (Ed.), *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena. CECOIN.
- Rodríguez, G. (2008b). Los obstáculos y las potencialidades de la consulta previa en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. *Etnias y Política. El derecho a tener derechos para los pueblos indígenas*, 6, 52- 57.
- Ruíz Serna, D., y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Sanabria, O., y Quinto, V. (2022). Plantas sagradas del sistema médico tradicional de Tierradentro. E. Costa-Neto y E. Santana da Silva (Eds.), *Ecología Espiritual*. Ponta Grossa: Atena.
- Santos, B. (2007). *Conocer desde el Sur*. La Paz: Clacso-Cides-Umsa, Plural.
- Shaquiñan - Ministerio de Ambiente (2012). *Agenda Ambiental en el territorio del Nudo de la Wuaka o de los Pastos para la permanencia de la vida y la cultura – Shaquilulo*. Convenio n° 054.
- Serje, M. (2003). ONGs, indios y petróleo: el caso U'wa a través de los mapas del territorio en disputa. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 32(1). En <https://journals.openedition.org/bifea/pdf/6398>.
- Silva, N. (2023). *Los vínculos perdidos: conocimientos del pueblo Carijona sobre la naturaleza frente al programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersiones aéreas con Glifosato PECIG*. Tesis doctoral no publicada. Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales. Popayán: Universidad del Cauca.

- Stavenhagen, R. (Dir.) (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: IIDH.
- Vergara, O. (1990). Los Wayúu. Hombres del desierto. En G. Ardila y A. Preciado, *La Guajira: de la memoria al porvenir una visión antropológica*. Bogotá: Centro Editorial, UN.
- Villa, W. (2011). El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia. En A.C. Betancur (Ed.), *Movimientos indígenas en América Latina: Resistencia y nuevos modelos de integración*. Dinamarca: IWGIA-Serie Debates.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y Multinaturalismo en América Indígena. En A. Surrallés y P. García (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Estudios Indígenas.
- Zeitlyn, D. (2012). Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives as Anthropological Surrogates. *Annual Review of Anthropology*, 41(1), 461-80.

