

Tejiendo saberes: compromiso, colaboración y ontología política en la investigación con pueblos indígenas

Weaving Knowledges: Engagement, Collaboration and Political Ontology in Research with Indigenous Peoples

Laura CALLE ALZATE

Universidad Complutense de Madrid, España

lcalle@ucm.es

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.25(1): a2510]

Artículo ubicado en: encrucijadas.org



Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2024 || Fecha de aceptación: 26 de marzo de 2025

Resumen

Este artículo examina dos décadas de investigación colaborativa con el pueblo Sikuani en la Orinoquía colombiana, destacando el valor de esta experiencia en su lucha por la autonomía y los derechos colectivos. A través de un enfoque que integra la Investigación Acción Participativa, la Etnografía Colaborativa y la Ontología Política, se han co-creado conocimientos que desafían nociones tradicionales de autonomía y territorio. La colaboración continua con las comunidades ha permitido profundizar en sus prácticas culturales y resistencias políticas, reconfigurando categorías antropológicas convencionales. Estas metodologías promueven un saber situado que impulsa la autonomía epistémica y la justicia social, elementos cruciales en la defensa de sus derechos frente a la violencia estructural y el extractivismo. Al entrelazar marcos conceptuales indígenas y académicos, se subraya la importancia de este enfoque en la reivindicación de sus cosmovisiones y su lucha por un futuro justo, consolidando un compromiso compartido por la transformación social.

Palabras clave: investigación acción participativa, etnografía colaborativa, ontología política, Sikuani, territorio ancestral.

Abstract

This paper examines two decades of collaborative research with the Sikuani people in the Colombian Orinoquia, highlighting the value of this experience in their struggle for autonomy and collective rights. Through an approach that integrates Participatory Action Research, Collaborative Ethnography and Political Ontology, knowledge has been co-created that challenges traditional notions of autonomy and territory. Ongoing collaboration with communities has allowed us to delve deeper into their cultural practices and political resistances, reconfiguring conventional anthropological categories. These methodologies promote situated knowledge that promotes epistemic autonomy and social justice, crucial elements in the defense of their rights in the face of structural violence and extractivism. By intertwining indigenous and academic conceptual frameworks, the importance of this approach in the vindication of their worldviews and their struggle for a just future is underscored, consolidating a shared commitment to social transformation.

Keywords: participatory action research, collaborative ethnography, political ontology, Sikuani, ancestral territory.

Destacados

- La Etnografía Colaborativa redefine la antropología como un espacio de co-creación de conocimientos.
- La co-teorización en el trabajo de campo transforma el conocimiento etnográfico en acción social.
- La cartografía social indígena como herramienta contrahegemónica para visibilizar la memoria.
- La co-construcción de conocimiento con indígenas desafía los marcos occidentales.
- La descolonización del conocimiento reconoce la pluralidad de epistemologías indígenas.

Agradecimientos

Agradezco al pueblo Sikuani del resguardo Wacoyo por estos 21 años de colaboración, amistad, sabiduría y enseñanzas. Este caminar juntos, pensando y aprendiendo, ha sido fundamental en esta reflexión colectiva y en la lucha por sus derechos y autonomía. Su resistencia y cosmovisiones han sido una fuente constante de inspiración.

Cómo citar

Calle, Laura (2025). *Tejiendo saberes: compromiso, colaboración y ontología política en la investigación con pueblos indígenas*. *Enrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 25(1), a2510.

1. Introducción

Desde 2004, mi caminar etnográfico junto al pueblo Sikuani en la Orinoquía colombiana ha tejido lazos de convivencia y praxis política. En estas dos décadas, mi investigación ha evolucionado al ritmo de las transformaciones regionales y el intercambio de saberes con las comunidades. Desde un enfoque participativo, he trabajado en la construcción colaborativa de conocimiento, adoptando una perspectiva situada (Haraway, [1991] 2019) y un enfoque dialógico de co-construcción del saber (Rappaport, 2007), que desafían las jerarquías tradicionales entre investigadora e investigados y fortalecen la resistencia y la lucha colectivas.

Este enfoque ha sido clave en la evolución de mi trabajo de campo, integrando la Investigación Acción Participativa (IAP), la Etnografía Colaborativa (EC) y, más recientemente, la Ontología Política (OP). Estos enfoques han facilitado un conocimiento co-construido que desafía concepciones tradicionales de la antropología y fomenta una visión intercultural crítica, donde la colaboración con las comunidades permite una comprensión más profunda de sus problemáticas.

En 2004, inicié esta investigación longitudinal con las comunidades para analizar el cambio cultural y la transformación del autogobierno ante el colonialismo interno y su impacto en la autonomía indígena. El estudio se enmarcó en la IAP, que rechaza la neutralidad y promueve el compromiso con la transformación social, apoyando las luchas comunitarias. La “ciencia popular” de Fals Borda (2009), alineada con los movimientos sociales y opuesta a la observación pasiva, fue clave en esta reorientación. En este camino, mi participación en el Colectivo Rexistiendo, fundado en 2005 en un contexto de políticas neoliberales y violencia política, fue fundamental para adentrarme en una antropología comprometida con el movimiento indígena (Colectivo Estudiantil Rexistiendo, 2014). Inspirado en la antropología solidaria de los años 70 y 80, que apoyaba las luchas indígenas (Bonilla et al., 1972; Vasco, 2007), el colectivo adoptó un enfoque colaborativo (Rappaport, 2007), fortaleciendo agendas activistas con metodologías reconocidas por las comunidades. Así, el trabajo de campo se convirtió en un espacio de producción conjunta de conocimientos y una herramienta de transformación social con impacto práctico (Rappaport, 2008; Levalle, 2022).

En Colombia, donde las violaciones de derechos humanos contra los pueblos indígenas impedían una postura neutral, era necesario recuperar metodologías comprometidas, rechazadas por sectores académicos influidos por el giro posmoderno y consideradas innecesarias en el Estado multicultural (Caviedes, 2013; Colectivo Estudiantil Rexistiendo, 2014). La implementación de la Ley de Justicia y Paz (2005), sobre la desmovilización paramilitar, y la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (2011), centrada en la reparación y restitución, me llevó a abordar nuevas problemáticas: memo-

ria de las violencias, conflicto armado, autonomía territorial y territorialidades Sikuani, con énfasis en el despojo histórico y el extractivismo, siempre desde un enfoque colaborativo (Calle, 2017, 2023; Ñáñez y Calle, 2022).

En este marco, y a partir de las necesidades Sikuani de analizar las disputas por sus territorios ancestrales (Calle, 2024), en los últimos dos años he integrado la OP en la investigación sin abandonar el enfoque colaborativo. La OP desafía los supuestos occidentales sobre la realidad y permite examinar cómo distintas ontologías actúan como formas de resistencia en las luchas territoriales indígenas (Escobar, 2008; Blaser, 2010). En el trabajo conjunto con los Sikuanis, esta perspectiva ha sido clave para reconocer la multiplicidad de realidades y evitar la “trampa epistémica” de la modernidad y su noción de una “realidad única y neutral” (Ruiz Serna, 2017).

Este artículo recorre el camino trazado junto a los Sikuanis en los últimos 20 años, mostrando cómo las transformaciones regionales y el diálogo de saberes han reconfigurado mis enfoques teórico-metodológicos y abierto espacio para marcos conceptuales diversos. La integración de la OP y metodologías colaborativas busca superar limitaciones previas, consolidándose como una herramienta clave en la lucha por el territorio, la reivindicación de la autonomía epistémica, la autodeterminación ontológica y la justicia social, con relevancia tanto para académicos como para co-investigadores indígenas. Con fines argumentativos, se describe este proceso investigativo desde la IAP, su avance hacia la EC y, las posibilidades de combinar EC con la OP¹ en antropología. Concluyo el texto discutiendo las fortalezas, limitaciones y desafíos de este enfoque en la defensa territorial indígena y en contextos de violencia estructural.

2. Del compromiso a la colaboración en el terreno

Mi llegada al territorio Sikuani en 2003, como estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Colombia, no anticipaba el compromiso a largo plazo que desarrollaría. Mi interés inicial era profundizar en el movimiento indígena de la Orinoquía, investigando las transformaciones de la identidad étnica Sikuani tras el reconocimiento de derechos culturales en la Constitución de 1991. Sin embargo, tras dialogar con líderes de la Organización Indígena UNUMA —Aladino, Sebastián y Rubio Yépes, y Pablo Emilio Gaitán—, entendí que mis preguntas no reflejaban sus prioridades. Pocos días después, me invitaron a quedarme y colaborar en un proyecto centrado en fortalecer el gobierno propio y su relación con el Estado, lo que demandaba un enfoque metodológico más comprometido. Así, la investigación adoptó un enfoque IAP, orientado a la construcción comprometida del conocimiento.

Este giro metodológico se vincula con los debates críticos que, desde los años 60, cuestionan las relaciones de poder en la investigación. En respuesta al positivismo dominante, la IAP latinoamericana promovió la co-producción de conocimiento compro-

¹ En diálogo con Lavalle (2022).

metida con las luchas comunitarias y orientada a la justicia social (Bonilla et al., 1972; Fals Borda, 1994). Fals Borda, influido por Gramsci, desafió la neutralidad valorativa al plantear el “compromiso” del investigador y desarrollar una “ciencia popular” que politizaba la investigación y lo posicionaba como agente activo en las organizaciones populares (Fals Borda, 1994).

Desde que adopté la IAP en mi trabajo de campo con el pueblo Sikuani, este enfoque ha sido clave para cimentar una investigación basada en el diálogo con líderes locales. Inspirada en Freire (1975) y Bonfil Batalla (1987), la IAP surge como una alternativa a la ciencia social tradicional, integrando la interdisciplinariedad para responder a demandas políticas y dialogar con cosmovisiones populares, cuestionando la relación 'sujeto-objeto' en la investigación (Bonilla et al., 1972) y promoviendo la construcción colectiva del conocimiento. Bonfil Batalla defendió los saberes locales como herramientas de transformación, mientras que Stavenhagen (1976) y González Casanova (2004) criticaron el colonialismo académico y redefinieron las ciencias sociales para incluir las voces históricamente marginadas.

Este método colaborativo ha permitido la interpretación conjunta de resultados y la inclusión de saberes locales en todas las fases de la investigación. Freire (2002) impulsó el protagonismo de comunidades marginadas en su aprendizaje y transformación mediante la pedagogía crítica, principio que aplico en mi trabajo. A diferencia del positivismo, que excluye los saberes comunitarios y refuerza dinámicas de dominación, la IAP me ha permitido integrar las perspectivas Sikuani, fomentando un conocimiento inclusivo, dialógico y participativo. En este enfoque, tanto la investigadora académica como los investigadores indígenas se involucran activamente en una investigación orientada hacia la justicia social y el cambio colectivo, construyendo una antropología comprometida con los objetivos políticos y sociales de la comunidad.

Desde esta perspectiva, exploramos conceptos clave como el gobierno propio, la autonomía indígena, la autodeterminación y las formas de organización política. Analizamos cómo las definiciones estatales de autonomía —presentes en leyes y documentos de la Dirección de Asuntos Indígenas— suelen ser limitadas y no reflejan las prácticas reales de las autonomías indígenas. Además, observamos que, aunque en el papel la autonomía indígena parece ideal, en la práctica carece de condiciones materiales para su ejercicio efectivo (Calle, 2014).

En 2006, junto a líderes indígenas Sikuani, formulamos un anteproyecto para el Plan de Vida Educativo con la Universidad Nacional de Colombia, buscando documentar y fortalecer el autogobierno según los intereses comunitarios. Aunque no se implementó debido a disputas políticas y burocráticas entre la administración municipal, la organización indígena y la universidad, el proyecto evidenció los desafíos de mantener colaboraciones en contextos institucionales complejos.

A pesar de los obstáculos, esta primera experiencia en el territorio Sikuani fue un aprendizaje metodológico y ético clave, mostrando que la antropología en contextos indígenas exige una colaboración auténtica. La IAP se reveló como una metodología transformadora que no sólo cuestiona las dinámicas de poder en la producción de conocimiento, sino que también permite construir una antropología comprometida con el fortalecimiento comunitario y sus objetivos políticos.

3. Diálogo entre epistemologías: tejiendo saberes

El desarrollo de la EC en antropología responde a la demanda contemporánea de justicia y representatividad, desafiando las estructuras jerárquicas y unidireccionales que han caracterizado la disciplina. Este enfoque introduce un giro metodológico y epistemológico, en el que los pueblos y comunidades ya no son solo objetos de estudio, sino co-creadores activos en la construcción de conocimientos. Centrado en la co-producción de saberes, implica un proceso de diálogo, reflexión y colaboración donde las experiencias, voces, saberes y epistemologías de las comunidades son centrales.

En América Latina, este cambio ha sido crucial en los estudios sobre pueblos indígenas, donde se ha establecido una relación productiva entre el diálogo etnográfico y la construcción de conceptos innovadores, anticipando el giro ontológico en la disciplina. Vasco (2007), por ejemplo, desarrolló metodologías que integran conceptos de la vida cotidiana de las comunidades, destacando la importancia del diálogo etnográfico y político en el trabajo de campo como espacio para la creación conceptual. Así, la EC se configura como una práctica intercultural, en la que el diálogo y la teorización colectiva son esenciales (Rappaport, 2007), ya que la colaboración debe ser un proceso de aprendizaje mutuo, no solo una recolección de datos y análisis unilateral. De este modo, la EC se convierte en una práctica ética y política, promoviendo la equidad en el acceso y la participación en la producción de conocimiento.

Los orígenes de estas prácticas comprometidas se remontan al clima político abierto por la Revolución Cubana, que simbolizó la posibilidad de cambios estructurales y radicales, inspirando el desarrollo de la IAP y, más tarde, un enfoque militante en la antropología. En las décadas de 1970 y 1980, surgieron corrientes radicales que desafían los enfoques tradicionales, abogando por una antropología comprometida con los sectores populares, rechazando la neutralidad científica y promoviendo un vínculo activo con los marginalizados para responder a sus demandas (López y Rivas, 2005; Guber, 2008; Restrepo, 2012; Colectivo Estudiantil Rexistiendo, 2014; Betrisey y Calle, 2022).

En Colombia, el Comité de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, integrado por académicos y activistas, criticó las limitaciones de la IAP, señalando que su enfoque no lograba una verdadera construcción de conocimiento compartido ni un diálogo profundo con las comunidades. Este comité cuestionaba la falta de una implicación política más

allá de la recolección de datos, abogando por un proceso de investigación más comprometido y participativo (Caviedes, 2007; Betrisey y Calle, 2022). Frente a esto, antropólogos como Vasco promovieron metodologías alternativas, priorizando las voces comunitarias y la vida cotidiana. Desde la década de 1980, este autor perfeccionó un enfoque colaborativo que integró saberes populares en el marco teórico antropológico. En este proceso, estableció con los mayores del pueblo Misak un diálogo horizontal y etnográfico-político continuo, propiciando una auténtica co-construcción del conocimiento (Vasco, 2007, 2010).

Actualmente, el debate sobre la neutralidad en las ciencias sociales y las relaciones de poder en la investigación sigue siendo relevante (Correa, 2006; Colectivo Estudiantil Rexistiendo, 2014; Betrisey y Calle, 2022). En Colombia, la etnografía se concibe principalmente como una actividad de campo, más que como una forma de escritura (Rappaport y Ramos, 2005). Este enfoque ha favorecido investigaciones colaborativas a largo plazo, desafiando la rígida distinción entre "investigación pura" y "aplicada", en sintonía con nociones recientes como la antropología pública o activista.

En este contexto, mi trabajo con los Sikuani se alinea con la propuesta de Rappaport (2007), quien defiende la EC no solo como un espacio de diálogo, sino también como un proceso de co-teorización durante el trabajo de campo. Siguiendo su enfoque, el conocimiento indígena se considera un punto de partida en una co-teorización donde las categorías conceptuales surgen de la negociación entre luchas, epistemologías y marcos institucionales. De esta manera, el trabajo de campo se convierte en un espacio dinámico de producción conjunta de saberes, transformando el conocimiento etnográfico en una herramienta de cambio social, cuyo valor teórico se mide en su impacto directo en la realidad (Rappaport, 2008; Betrisey y Calle, 2022; Lealle, 2022).

Este enfoque ha sido clave para comprender las dinámicas de poder y autoridad, al articular análisis académicos y fuentes secundarias con los saberes y epistemologías comunitarias. Así, se genera un conocimiento que valora tanto perspectivas locales como académicas. Además de profundizar en estas dinámicas, la EC ha facilitado un diálogo enraizado en las memorias y conocimientos comunitarios, especialmente en su realidad cultural y política. Un ejemplo es nuestro trabajo sobre la memoria de la violencia y el despojo territorial (Calle, 2017), donde la EC no solo permitió reconstruir estos procesos desde relatos orales, sino que también abrió nuevas preguntas sobre el origen y continuidad de estas estructuras de dominación, fortaleciendo una perspectiva histórica crítica.

El análisis compartido de estos materiales amplió nuestro conocimiento y, en algunos casos, me posicionó como mediadora entre la comunidad y las "voces" presentes en dichos documentos, contrastando experiencias y memorias con representaciones externas. Siguiendo a Riaño (2000), se promovió una dinámica relacional que favoreció la intersubjetividad, facilitando el intercambio de ideas y el debate sobre las interpre-

taciones colectivas de los registros antropológicos e históricos. Este proceso permitió analizar jerarquías y dinámicas de poder dentro de la comunidad, proporcionando una visión multidimensional de las memorias Sikuani.

Inicialmente, empleé un enfoque etnohistórico que contrastaba archivos históricos con experiencias contemporáneas. Sin embargo, evidenció limitaciones al separar las fuentes de archivo de las memorias Sikuani, impidiendo un verdadero diálogo en el trabajo de campo. Solo al contrastar conjuntamente con los Sikuanis diversas fuentes —textos académicos, material audiovisual, archivos gubernamentales y documentos de sus organizaciones— logramos construir un análisis que integrara su cosmovisión e interpretación. Este enfoque colaborativo facilitó la co-conceptualización de nociones clave como la “violencia”, la “guerra” o el “despojo territorial”, reflejando sus experiencias en categorías analíticas y en la sistematización de sus memorias en mapas de memoria comunitaria. Así, esta labor de co-construcción no solo amplió la comprensión académica de estos conceptos, sino que visibilizó su relación con el territorio y sus luchas por su defensa, incorporando hitos históricos y temporalidades propias (Calle, 2017).

Los diálogos colectivos confrontaron interpretaciones, revelando versiones divergentes de los mismos eventos y tensiones históricas internas. Estos intercambios fomentaron una comprensión histórica compartida, evidenciando el poder transformador de una investigación construida en diálogo constante entre mis co-investigadores indígenas y yo. Esta colaboración permitió una retroalimentación continua que redujo las asimetrías en nuestra relación y consolidó un proceso de co-producción de conocimiento, situando el saber Sikuani en el centro del análisis. Así, se enriqueció la comprensión histórica de la comunidad, destacando la periodización del despojo, las transformaciones comunitarias, la resignificación de la violencia y los hitos de resistencia. Con el avance de la investigación, el territorio Sikuani y su defensa se convirtieron en una preocupación central, reorientando el enfoque hacia las territorialidades Sikuani y el significado político y cultural de su territorio ancestral en sus luchas actuales.

4. Ontología política y territorialidad Sikuani

En los últimos años, el derecho al territorio de los Sikuani se ha visto limitado por el extractivismo petrolero y agrario, así como por la extranjerización de la tierra, transformando sus formas de ocupación y uso del territorio. Durante mi participación en las asambleas del gobierno propio para el Plan de Vida Participativo en 2016, surgieron debates sobre la noción de territorio, el despojo y la lucha por su recuperación, lo que abrió nuevas preguntas de investigación. Estas reflexiones evidenciaron la necesidad de comprender el “territorio ancestral”, una noción que trasciende los límites físicos al integrar dimensiones históricas, culturales y espirituales. En este contexto, Pablo Emi-

lio Gaitán (2016), líder y sabedor Sikuani, señaló que nuestra visión era limitada y propuso enfatizar una noción de territorio más allá de la materialidad (Calle, 2023, 2024).

En la epistemología Sikuani, el universo se fragmenta en múltiples mundos habitados por entidades que forman parte integral del territorio. La *ira* (tierra o naturaleza), es el mundo terrenal que representa no solo la “tierra” en su sentido físico, sino también el hábitat de las *jiwi* (personas) y de los seres espirituales. En contraste, el mundo celestial alberga a los *tsamanimoae* (espíritus ancestrales o héroes culturales) que habitan más allá del plano terrenal (*Diálogo de saberes* con Ángel Cortés y Luz Elena Cortés 19/11/2023 y 05/12/2023).

La tradición oral Sikuani sostiene que humanos y elementos naturales comparten una historia común basada en una ontología que incluye a los no-humanos. Los *Pematakanukaewi* (médicos tradicionales) se conectan con los mundos espirituales —el “mundo de arriba” y el “mundo de abajo”— y conciben el territorio como una unidad que trasciende fronteras geográficas, entrelazando lo humano, espiritual y no-humano (Gaitán, 2016). En tiempos ancestrales, humanos, plantas y animales compartían un lenguaje común, pero con el tiempo esta comunicación se fragmentó, y las voces espirituales de animales y plantas se transformaron en cantos que solo los *Pematakanukaewi* pueden interpretar. El mundo terrenal, o *ira/nakua* (tierra, mundo, naturaleza o paisaje), reúne a personas, *jiwi* y seres espirituales en formas humanas, animales, vegetales y minerales (Calle, 2024).

Los diálogos de saberes revelaron una comprensión múltiple del territorio, distinguiendo el territorio estatal (tierras de resguardo²); el territorio ancestral, *waja ira* (nuestra tierra), que guarda huellas de ocupación y abandono; y el territorio celestial, hogar de los *tsamanimonae* (héroes culturales) y *jumape* (espíritus de los muertos). *Waja ira* también está habitado por los *dowatji* (espíritus de los muertos que permanecen en la tierra) y otras entidades protectoras como *menepijiwi* (espíritus del agua), *unupijiwi* (del monte) y *jowibonuanü* (del aire), quienes resguardan tanto el territorio como la memoria ancestral (*Diálogo de saberes* con Ángel Cortés y Luz Elena Cortés, 19/11/2023 y 05/12/2023).

La ontología Sikuani muestra una relación profunda y relacional con el territorio, donde lo humano, espiritual y no humano forman una unidad. Mientras las territorialidades biocéntricas emergen de redes que integran seres visibles y sutiles —como animales, plantas y minerales—, la territorialidad antropocéntrica de la modernidad occidental separa naturaleza y cultura, objetifica la naturaleza y sitúa al hombre blanco heterosexual en una posición de superioridad (Vargas, 2016). La territorialidad Sikuani, de

² Se refiere a las tierras reconocidas por el Estado. Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas para las cuales se constituyen y, conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables.

carácter biocéntrico, expresa su identificación con el entorno, donde la naturaleza y ellos son parte de un mismo todo. La pérdida de un bosque o especie supone un despojo ambiental, cultural y existencial. En contextos interculturales, esta visión es clave para resolver conflictos y defender su territorio e identidad.

El conflicto se refleja en las cosmovisiones del pueblo Sikuani, cuya ontología fragmента el universo en mundos interconectados, habitados por entidades que conforman un territorio entendido como un tejido de relaciones vivas, no como un recurso inerte. Su concepción del territorio ancestral entra en conflicto con la ontología moderna del Estado, que reduce la naturaleza a un objeto de extracción y explotación, contraviniendo una visión relacional del territorio. Esta relación integral con la naturaleza es vital para su supervivencia y memoria cultural. No obstante, la colonización, el despojo y la amenaza extractivista han alterado su universo espiritual y territorial, transformando el territorio en un espacio de resistencia para los Sikuanis y otras sociedades indígenas, como la Piapoco, Saliva y Cuiva, con quienes comparten su hogar ancestral.

Esta tensión entre visiones del territorio ha llevado a los pueblos indígenas a desarrollar estrategias de defensa y reivindicación. En Colombia y América Latina, la cartografía social —aunque no desarrollada por ellos— ha sido usada como herramienta participativa para mapear percepciones comunitarias del territorio y visibilizar narrativas hegemónicas y contrahegemónicas. Esta metodología facilita la apropiación material, simbólica y afectiva del territorio y fortalece su defensa (Oslender, 2017). Más que un recurso gráfico, refleja experiencias indígenas del territorio vivido, concepciones locales del paisaje y relaciones de poder en la territorialidad (Alonso, 2023).

Ya habíamos trabajado con los Sikuani en este enfoque durante las consultas previas de 2012 y 2013, cuando acompañé al gobierno indígena ante una petrolera que iniciaría actividades en su territorio. Observamos cómo el lenguaje dominante se imponía sobre las cosmovisiones indígenas. La evaluación de impactos priorizaba medidas de mitigación y compensación, generalmente reducidas a términos económicos (Calle, 2019). Un caso revelador fue la apropiación de la cartografía social, concebida como ejercicio contrahegemónico, por parte de la petrolera, que la utilizó para identificar zonas de impacto en su estudio socioeconómico (Oslender, 2017). Tanto el personal corporativo como los funcionarios encargados de las consultas adoptaban una visión materialista y antropocéntrica del territorio, enfocada en impactos ambientales inmediatos, sin considerar transformaciones sociales a largo plazo.

Aunque el Estado colombiano reconoce derechos territoriales indígenas, sus delimitaciones siguen convenciones cartográficas que excluyen saberes locales (Oslender, 2017), omitiendo elementos clave para los Sikuanis, como seres espirituales y territorialidades biocéntricas. Por eso, es fundamental cuestionar cómo el conocimiento geográfico contribuye a la dominación colonial y refuerza estructuras hegemónicas. En

este contexto, la consulta previa formalizada opera como herramienta de gobernanza que restringe el diálogo auténtico y limita la movilización social, excluyendo ontologías indígenas y exigiendo la producción de mapas propios fuera de esa lógica.

Buscando alternativas a estas limitaciones, me inspiré en los “mapas parlantes”³, una metodología de mapeo participativo desarrollada por Víctor Daniel Bonilla con los pueblos Nasa y Misak en el Cauca. Basados en la participación de la comunidad, estos mapas integran representaciones gráficas del territorio con narrativas orales y escritas, visibilizando conocimientos locales y experiencias históricas (Bonilla y Findji, 1986). Más que un recurso cartográfico, son herramientas de fortalecimiento que permiten a las comunidades organizar información, proyectar escenarios (pasado, presente y futuro) y fortalecer su autonomía territorial. Desde este enfoque, exploré cómo las memorias Sikuani se territorializan en torno al despojo y la lucha por el territorio (Calle, 2017, 2023).

En nuestras sesiones, realizamos un ejercicio de cartografiar memorias, representando en mapas las rutas de movilidad, los cambios en asentamientos y los desplazamientos forzados. Sin embargo, al ilustrar las narraciones sobre poblamiento y despojo, noté que mis mapas eran incompletos pues prevalecía una interpretación antropocéntrica del territorio. Para superar esto era necesario romper con las convenciones occidentales reflejando experiencias y relaciones comunitarias que van más allá de la lógica dominante (Harley, 2005; Alonso, 2023) integrando todas las dimensiones tanto materiales como espirituales.

Los mapas resultantes de este ejercicio representan saberes colectivos, al integrar territorio, historia y memoria social. Esta práctica se vuelve crucial frente a desafíos como el extractivismo, la crisis climática, la extranjerización de tierras y el escaso reconocimiento estatal. A través de ella, los Sikuanis fortalecen su lucha por la defensa de su territorio ancestral, visibilizando sus conocimientos y perspectivas dentro de un contexto de disputa de poder.

En este contexto, la OP⁴ ofrece una vía para superar estas limitaciones, facilitando una construcción conceptual más representativa de las realidades indígenas. El enfoque ontológico previene que la EC se convierta en una “pastoral modernizante” (Lavalle, 2022) al reconocer los conocimientos indígenas como mundos complejos, no sólo creencias, cuestionando los límites de nuestro repertorio conceptual (Holbraad, 2010)

³ Los mayores de los resguardos de Jambaló impulsaron estos mapas, interpretando el territorio como depositario de historia e interacciones sociales desde su cosmovisión (Vasco, 2012).

⁴ El giro ontológico en la antropología ha generado tres corrientes principales. La primera, liderada por Descola, proviene de la etnología francesa y mantiene un diálogo constante con la filosofía. La segunda, asociada con Viveiros de Castro, se origina en la intersección del estructuralismo, posestructuralismo y la antropología británica, especialmente en la región amazónica, ambas influenciadas por Lévi-Strauss. Mi trabajo ha incorporado la tercera corriente, más vinculada a América Latina, se enfoca en la relación entre política y ontología, abordada por autores como Blaser (2009), Escobar (2015) y De la Cadena (2009), una dimensión relegada por las anteriores.

y desafiando las bases de nuestra comprensión del espacio y las relaciones con él. En las territorialidades Sikuani, la cosmovisión local cuestiona las dicotomías modernas impuestas por el Estado y las políticas extractivistas, que ven el territorio como recurso explotable. Las ontologías relationales permiten entender la defensa del territorio no solo como resistencia política, sino como afirmación ontológica, enlazando con debates contemporáneos en la antropología.

Esta perspectiva incorpora las relaciones sociales en el marco del dualismo naturaleza-cultura, reconociendo diversas concepciones de la naturaleza que se apartan de la visión occidental dominante. Como señalan Ruíz Serna y Del Cairo (2016), junto con la revalorización de otros mundos en sus propios términos (Suárez Guava, 2019), este reconocimiento ha orientado las ciencias sociales hacia la posibilidad de vincularse con elementos "naturales" basados en características compartidas. Los pueblos indígenas, por su parte, desafían las perspectivas que ven la naturaleza como un objeto vacío, enfoque que, al generar prácticas extractivistas, entra en conflicto con su visión del mundo, originando tensiones ontológicas.

El enfoque de "ensamblajes" ha resaltado la importancia de las "ontologías relationales" para comprender las interacciones entre humanos y no humanos (Oslender, 2017). En esta línea, la OP busca conceptualizar cómo ambas entidades co-crean múltiples realidades, desafiando la noción de una única realidad objetiva impuesta por las epistemologías occidentales. En su lugar, reconoce la existencia de diversas cosmovisiones, moldeadas por culturas y cosmologías distintas (Descola, 2012; Escobar, 2015; Duchesne, 2015; Blaser, 2019).

Además, la OP valida los sistemas de conocimiento y las formas de vida de los pueblos indígenas, rechazando las categorías coloniales impuestas. Su perspectiva conecta los saberes de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas con campos como los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, la ecología política, el posthumanismo y las perspectivas de Modernidad/Colonialidad y Descolonialidad (Blaser, 2009).

Este enfoque destaca la necesidad de crear espacios para comprensiones alternativas de la naturaleza, la sociedad y el poder, especialmente las presentes en las cosmologías indígenas, afrodescendientes y campesinas, históricamente marginadas. Los enfoques ontológicos son claves para entender las cosmovisiones de estas comunidades, ya que desafían la visión occidental homogénea y reconocen la pluralidad ontológica derivada de distintas tradiciones cosmológicas. El diálogo entre estos marcos revela los desafíos que enfrentan las comunidades marginadas en sistemas legales dominados por el Estado, mostrando cómo las cosmovisiones divergentes generan conflictos en torno a la gobernanza territorial y ambiental⁵.

⁵ Un ejemplo de ello es la defensa de sistemas jurídicos consuetudinarios por parte de muchos pueblos indígenas, que reflejan su comprensión relacional de la tierra y la vida, en contraste con los modelos

La tensión entre el naturalismo estatal y el multinaturalismo indígena resalta las implicaciones políticas de las diferencias ontológicas. La OP es clave para entender las luchas territoriales en América Latina, promoviendo un “pluriverso” que valida la coexistencia de múltiples mundos (Escobar, 2015; Blaser, 2019). Este enfoque desafía la dicotomía colonial entre naturaleza y cultura, abogando por un marco inclusivo que respete diversas realidades ontológicas. En un mundo pluriversal, la defensa del territorio Sikuani se convierte en una práctica política clave.

Los conceptos de pluriverso y pluriversalidad (Escobar, 2018) subrayan el potencial transformador de reconocer y proteger diversos modos de vida en una política ontológica continua. En este marco, Mol (1999) define la “política ontológica” como el reconocimiento de que la realidad es un proceso dinámico y plural, configurado por prácticas sociales. Así, cada lucha política no solo involucra disputas sobre poder, sino sobre la realidad misma, con conflictos ontológicos que surgen cuando mundos divergentes interactúan y defienden sus modos de vida (Blaser, 2009; Escobar, 2014).

El análisis de los conflictos ontológicos en la expansión de la frontera extractivista en América Latina (Svampa, 2019) revela la tensión entre las ontologías locales y las políticas de explotación territorial. En el caso del pueblo Sikuani, su derecho al territorio ancestral se ve vulnerado por varios factores: la exclusión de su historia de movilidad y presencia ancestral, el desdén por su cosmovisión y cultura territorial, y la falta de consideración de las complejidades impuestas por el conflicto armado y el extractivismo. Además, la incapacidad estatal de integrar nociones relacionales del territorio dificulta la garantía de los derechos territoriales indígenas (Calle, 2023).

Como vengo argumentando, las ontologías relacionales de los pueblos indígenas conciben el territorio como un ser vivo, un entramado de espíritus, fuerzas, seres no humanos y comunidades humanas que coexisten y se sustentan mutuamente (Escobar, 2014; De la Cadena, 2015). Según De la Cadena (2010), existen entidades sintientes no humanas que emergen de relaciones locales y establecen vínculos de cuidado mutuo con los humanos. Desde la OP, estas luchas por la defensa territorial visibilizan la complejidad de las tramas vitales implicadas (De la Cadena, 2015). Además, es clave ver estos “mundos” como interactuantes: las ontologías no son entidades estáticas, sino que se afectan y confrontan constantemente (Barad, 2007), en “prácticas de vida” que construyen mundos posibles basados en relaciones diversas entre humanos y no humanos destacando la reciprocidad y el cuidado mutuo con el entorno (Ulloa, 2016). En este contexto, ríos, montañas y bosques no son vistos como recursos, sino como entidades sintientes que forman parte de un tejido relacional.

En resumen, las territorialidades indígenas, como las del pueblo Sikuani, desafían las concepciones occidentales del espacio y la naturaleza. La ontología política, al reconocer la pluralidad de mundos y la interconexión entre lo humano, lo espiritual y lo no-naturalistas de gobernanza estatal.

-humano, ofrece una clave para comprender las luchas territoriales desde una perspectiva que va más allá del extractivismo y la colonización. Este enfoque no sólo cuestiona las dicotomías impuestas por el Estado moderno, sino que también abre caminos para la reivindicación de territorios vivientes y la afirmación de identidades colectivas, al validar los saberes y las prácticas ancestrales como formas legítimas de conocimiento y resistencia.

5. Reflexiones sobre la co-construcción del Conocimiento y las Ontologías Indígenas

Este artículo ha explorado cómo la combinación de enfoques ontológicos y colaborativos en antropología permite una comprensión más situada de las luchas indígenas, especialmente del pueblo Sikuani. A través de la co-conceptualización del territorio ancestral, la agencia de los no humanos y la justicia indígena, se resalta la necesidad de cuestionar los marcos occidentales y reconocer la autodeterminación ontológica indígena. Se enfatiza la importancia de un trabajo colaborativo genuino para evitar el extractivismo académico y fortalecer sus luchas políticas. Finalmente, se plantea la urgencia de una antropología crítica y descolonizadora que visibilice sus epistemologías y contribuya a la defensa de sus territorios y formas de vida.

La combinación de enfoques ontológicos y colaborativos en antropología amplía las posibilidades de conceptualización (Lavalle, 2022). El giro ontológico, al reconocer múltiples realidades, desafía la visión única del mundo y promueve la co-construcción de conocimiento con comunidades indígenas, generando conceptos que reflejan sus realidades. Lavalle subraya que este proceso no solo produce un conocimiento más relevante, sino que también valida los saberes indígenas. La co-construcción y el reconocimiento de agencias ontológicas reconfiguran las prácticas académicas y relaciones de poder, descolonizando la disciplina y fortaleciendo las luchas indígenas por territorios, identidades y formas de vida. Cuestionar presunciones teóricas y metodológicas es clave para construir un conocimiento plural y crítico.

Desde el perspectivismo y el multinaturalismo indígenas (Viveiros de Castro, 2004), humanos y no humanos comparten una conciencia común, donde los elementos naturales son seres sociales. Esto refleja la ontología Sikuani y otras similares, en las que los seres del universo, con características humanas, participan en relaciones sociales cotidianas. Analizarlos aisladamente resulta incoherente, ya que esta ontología disuelve la separación entre naturaleza y cultura. La EC, al fomentar diálogos equilibrados, articula estos conocimientos y genera saberes relevantes para las comunidades, promoviendo un posicionamiento político basado en ontologías y epistemologías diversas que integran el ser, estar y sentir en y con el territorio.

En este sentido, comprender las presunciones ontológicas como construcciones históricas ligadas a contextos específicos permite analizar cómo los pueblos indígenas emplean estratégicamente su ontología en relación con el exterior, así como los efectos de poder internos que esta genera (Lavalle, 2022). Esta reflexión emergió en un diálogo de saberes con Alirio Cortez (2024), abogado Sikuani de la Organización Indígena Unuma, al analizar documentos de la Agencia Nacional de Tierras (ANT) y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). En este proceso, examinamos cómo las concepciones indígenas sobre el territorio se articulan en la legislación y en documentos estatales, un fenómeno que la ONIC denomina “indigenizar el derecho”. Asimismo, analizamos cómo las interpretaciones antropológicas han sido apropiadas por algunos sectores del pueblo Sikuani en su lucha por la defensa territorial. En contraste, los documentos de la ANT mantienen una concepción antropocéntrica del territorio, lo que evidencia la disparidad en las interpretaciones y el uso estratégico que las comunidades indígenas hacen de estas narrativas en su relación con el Estado.

Este trabajo permitió reflexionar sobre las dificultades de aplicar marcos teóricos dominantes a contextos indígenas sin considerar sus particularidades culturales. Aunque enriquecedor, el enfoque ontológico puede invalidar categorías clave creadas por las comunidades para expresar sus luchas. La reinterpretación descontextualizada de nociones indígenas puede derivar en esencialismos, ignorando que responden a ontologías relacionales específicas. Muchas investigaciones colaborativas han perpetuado dinámicas desiguales al imponer categorías occidentales, distorsionando las voces indígenas. En la lucha contra el extractivismo agrario, las reivindicaciones indígenas trascienden la defensa de la madre tierra y exigen el reconocimiento de un mundo viviente que integra lo humano y lo no humano. El enfoque colaborativo debe cuestionar estos supuestos para evitar interpretaciones reductivas y reconocer el derecho de las comunidades a existir en y con su territorio, defendiendo su integridad material y ontológica.

En particular, el análisis de la co-conceptualización del territorio ancestral y la justicia indígena revela cómo la política indígena incorpora seres del entorno con agencia propia, desafiando la noción occidental de lo político como exclusivamente humano. Integrar estas perspectivas permite a la antropología desarrollar conceptos más representativos de la diversidad indígena. Los espacios de co-construcción teórica redefinen lo político, lo espacial y lo colectivo, resaltando la interdependencia entre humanos y territorio, y configurando la política como resistencia al capitalismo y defensa de la vida (Ulloa, 2021).

Un ejemplo concreto de esta interdependencia es el derecho propio Sikuani, que muestra cómo el control social trasciende lo humano al integrar la agencia de seres no humanos. La ley de origen y el derecho mayor regulan justicia y administración territorial de forma autónoma. En particular, la ley de origen establece un orden social y

territorial basado en un mandato espiritual, promoviendo una justicia comunitaria que preserva identidad, equilibrio con la naturaleza y continuidad de la vida en conexión con ancestros y cosmovisión Sikuani.

Estos mecanismos no solo organizan la comunidad, sino que también influyen en la movilidad y territorialidad Sikuani. En la justicia propia, participan tanto humanos como no humanos —dotados de agencia en la cosmovisión Sikuani—, reflejando una concepción política basada en una red amplia de relaciones. Este enfoque exige un marco teórico que reconozca la agencia no humana, un desafío central para la EC. Adoptarlo permite a la antropología superar las limitaciones de las concepciones políticas occidentales, que suelen ignorar esta agencia. Como señala De la Cadena (2010) en su estudio sobre cosmologías andinas, la política indígena se configura mediante la interacción de múltiples seres. Así, la EC puede ampliar la política más allá de las tradiciones occidentales, generando conocimientos útiles y respetuosos con las comunidades.

La combinación de un enfoque ontológico, que reconoce la pluralidad de “mundos” y agentes, y un enfoque colaborativo, que promueve la equidad en la producción de conocimiento, permite conceptualizar la realidad indígena más allá de las categorías occidentales. Al integrar estas epistemologías —como en el caso Sikuani y su visión del territorio—, los investigadores contribuyen a un conocimiento compartido que respalda las demandas indígenas, especialmente la defensa de los territorios ancestrales. En este contexto, la OP confronta el naturalismo del Estado moderno con el perspectivismo y multinaturalismo indígena, resaltando el vínculo territorial como eje de sus demandas y la reconstrucción de sus mundos de vida.

En esta línea, Ulloa (2021) señala que muchos conceptos indígenas son incommensurables o difíciles de traducir, pero su incorporación permite descentralizar categorías hegemónicas y repensar nociones desde conocimientos encarnados en los cuerpos-territorios. Estas dinámicas han reformulado disciplinas como la geografía, la filosofía, los estudios culturales y la ecología política feminista. Sin embargo, más allá de su impacto académico, estas perspectivas impulsan la descolonización del conocimiento al proponer enfoques que integran prácticas de vida y epistemologías diversas. En este proceso, es fundamental evitar la marginalización de voces indígenas mediante críticas indiscriminadas a nociones occidentales como “cultura”, pues esto puede invisibilizar interpretaciones propias (Lavalle, 2022). También es clave equilibrar el análisis crítico con el respeto a las visiones indígenas, reconociendo la heterogeneidad de sus posiciones políticas y evitando reduccionismos como el “buen salvaje” o el “nativo ecológico” (Ulloa, 2004).

Desde esta perspectiva, la descolonización del conocimiento no solo exige revisar críticamente los marcos teóricos, sino también reconocer la responsabilidad de los antropólogos en su interacción con comunidades indígenas. Esto implica cuestionar la histo-

ria colonial de la disciplina y su impacto en la representación de estos pueblos. Al desafiar estos supuestos y fomentar una colaboración genuina, los antropólogos pueden contribuir a una representación más justa y fortalecer las luchas políticas y sociales indígenas.

En este sentido, Lavalle (2022) sostiene que la “equivocación” entre investigadores y comunidades indígenas permite expresar diferencias ontológicas sin imponer narrativas homogéneas. Esta idea ha sido central en mi co-teorización con los Sikuani, donde la apertura al error ha favorecido que sus concepciones se desarrollen en sus propios términos, enriqueciendo el diálogo intercultural. Así, en mi trabajo etnográfico, revisar conceptos como “gobierno propio” y “territorio ancestral” ha sido fundamental, permitiendo su adaptación a contextos y herramientas analíticas en transformación.

Un ejemplo de esta evolución es el concepto de territorio ancestral, inicialmente trabajado con Pablo Emilio en 2016 en un contexto marcado por la expansión del extractivismo agrario. Sin embargo, en 2024, en medio de una disputa política con el Estado sobre el reconocimiento de territorios ancestrales y la creciente extranjerización de la tierra, este concepto fue recontextualizado. Este proceso evidencia cómo el diálogo constante permite reafirmar, cuestionar y reformular ideas, resaltando el papel de la equivocación y la contradicción en la co-construcción del conocimiento (Lavalle, 2022), fomentando un aprendizaje mutuo.

La participación de los pueblos indígenas como co-productores de teorías antropológicas requiere una conceptualización verdaderamente colaborativa, en la que los significados se construyan en conjunto. No obstante, persiste el riesgo de apropiación intelectual si no se gestionan adecuadamente las voces de los interlocutores (Lavalle, 2022). Para evitarlo, es fundamental que los antropólogos trabajemos en alianza con las comunidades, asegurando que los conceptos reflejen sus perspectivas. Herramientas como talleres etnográficos y sesiones de diálogo fortalecen tanto a las comunidades como a los académicos, promoviendo un intercambio más equitativo.

En América Latina, las comunidades indígenas han liderado procesos de conceptualización junto a antropólogos, desafiando barreras tradicionales y promoviendo un enfoque inclusivo que contribuye a la descolonización de la disciplina (Lavalle, 2022). Estos procesos no solo enriquecen la práctica antropológica, sino que refuerzan las luchas sociales y políticas de las comunidades, generando un diálogo más justo y significativo. Al incluir activamente las voces indígenas, se valida su conocimiento y se desafían los supuestos históricos que han marginado sus aspiraciones. La conceptualización compartida no es solo un método, sino un acto político que amplía los espacios de representación en la antropología y transforma las relaciones de poder en la producción del conocimiento.

6. Referencias bibliográficas

- Alonso, Marina (2023). Estudio introductorio. En M. Alonso y E. Boege (Coords.), *Las otras cartografías. Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo* (pp. 9-29). INAH.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Betrisey, Débora y Laura Calle (2022). Apuntes metodológicos para una construcción colectiva de conocimiento sobre procesos reivindicativos de mujeres en la Triple Frontera Internacional (Argentina, Paraguay y Brasil). *Tabula Rasa*, 43, 151-174. <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.07>
- Blaser, Mario (2009). Political ontology: Cultural studies without 'cultures'? *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Blaser, Mario (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke University Press.
- Blaser, Mario (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En J. Tobar (Ed.), *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (pp. 197-214). Universidad del Cauca.
- Bonfil, Guillermo (1987). *El México profundo: Una civilización negada*. Grijalbo.
- Bonilla, Víctor Daniel; Gonzalo Castillo; Orlando Fals Borda y Augusto Libreros (1972). *Causa popular, ciencia popular*. La Rosca.
- Bonilla, Víctor Daniel y María Teresa Findji (1986). *El camino de la investigación acción solidaria: La invención de los mapas parlantes y su utilización como herramienta de educación*. Fundación Colombia Nuestra.
- Calle, Laura (2014). El espejismo de la autonomía indígena: Mirada a la situación de una comunidad en la Orinoquía Colombiana. *Anuario de acción humanitaria y derechos humanos*, 12, 71-96. <https://doi.org/10.18543/aahdh-12-2014pp71-96>
- Calle, Laura (2017). Entre la violencia, la colonización y la adjudicación de reservas: Relatos Sikuani sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(1), 91-122. <https://doi.org/10.22380/2539472X.4>
- Calle, Laura (2019). Prior consultation as a scenario for political dispute: A case study among the Sikuani peoples from Orinoquía, Colombia. En C. Wright y A. Tomaselli (Eds.), *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America* (pp. 91-105). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351042109>
- Calle, Laura (2023). De la adjudicación de reservas indígenas a la legalización y ampliación de resguardos: Una reflexión sobre territorios indígenas en la Orinoquía colombiana. En R. Cammarata y M. Rosti (Eds.), *I popoli indigeni e i loro diritti in América Latina. Dinamiche continentali, scenari nazionali* (pp. 211-232). Milano University Press.
- Calle, Laura (2024). Desafíos en el reconocimiento de los Territorios Ancestrales Sikuani en la Orinoquía Colombiana. Conferencia Internacional sobre Acaparamiento Global de Tierras. 19-21 marzo, Bogotá (Colombia).

Cortés, Luz Elena y Laura Calle (2023). *Diálogo de saberes sobre seres espirituales*. Comunidad de Palomeko, Resguardo Indígena Wacoyo. 19 de noviembre, Puerto Gaitán (Meta, Colombia).

Cortés, Ángel y Laura Calle (2023). *Diálogo de saberes sobre territorio ancestral*. Comunidad de Palomeko, Resguardo Indígena Wacoyo. 5 de diciembre, Puerto Gaitán (Meta, Colombia).

Cortés, Alirio y Laura Calle (2024). Diálogo de saberes sobre solicitudes de reconocimiento de territorios ancestrales. Comunidad de Palomeko, Resguardo Indígena Wacoyo. 26 de marzo, Puerto Gaitán (Meta, Colombia).

Caviedes, Mauricio (2007). Antropología apócrifa y movimiento indígena: Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 33-59. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1102>.

Caviedes, Mauricio (2013). Metodologías que nos avergüenzan: La propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología. *Universitas Humanística*, 75(75), 37-61.

Colectivo Estudiantil Rexistiendo (2014). En busca de la antropología perdida: Reflexiones sobre una antropología renegada en Colombia. En D. Betrisey y S. Merenson (Eds.), *Antropologías contemporáneas: saberes, ejercicios y reflexiones* (pp. 93-116). Miño y Dávila.

Correa, François (2006). Interpretaciones antropológicas sobre lo “Indígena” en Colombia. *Universitas Humanística. Facultad de Ciencias Sociales. Revista de Antropología y Sociología*, 62, 15-41.

De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

Descola, Phillip (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amarrortu.

Duchesne, Juan (2015). *Caribe, Caribana: Cosmografías literarias*. Callejón.

Escobar, Arturo (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.

Escobar, Arturo (2014). *La invención del desarrollo*. Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>

Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latinoamérica*. Ediciones Desde Abajo.

Fals Borda, Orlando (1994). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Tercer Mundo.

Fals Borda, Orlando (2009). *La crisis, el compromiso y la ciencia*. CLACSO.

Freire, Paulo (1975). *Acción cultural para la libertad*. Tierra Nueva.

Freire, Paulo (2002). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Gaitán, Pablo Emilio (2016). Pueblo Sikuani. Resguardo Wacoyo. Relato sobre territorio en sesión de trabajo sobre plan de vida. Puerto Gaitán (Meta, Colombia).

González Casanova, Pablo (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la academia a la política*. Anthropos.

Guber, Rosana (2008). Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina: Las dos caras de la “antropología social” en 1960-70. *Journal of the World Anthropology Network*, 3, 67-109.

Haraway, Donna [1991] (2019). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvenCIÓN de la naturaleza*. Ibérica.

Harley, Brian (2005). *La nueva naturaleza de los mapas: Ensayos sobre la historia de la cartografía*. FCE.

Holbraad, Martin (2010). Ontology is just another word for culture: Against motion. *Critique of Anthropology*, 30(2), 179-185. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>

Levalle, Sebastián (2022). Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: Entre el giro ontológico y la investigación en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(3), 8-33. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2340>

Mol, Annemarie (1999). Ontological politics: A word and some questions. *The Sociological Review*, 47(1), 74-89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1999.tb03483.x>

Ñáñez, Paula Jimena y Laura Calle (2022). Territorialización, control y acaparamiento de tierras para la implementación de un modelo agroindustrial en la Altillanura colombiana. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 13(1), 147-173. <https://doi.org/10.5209/geop.77358>

Oslender, Ulrich (2017). Ontología relacional y cartografía social: ¿Hacia un contramapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? *Tabula Rasa*, 26.

Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos Pacho (2005). Una historia colaborativa: Retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, 1(29), 39-62. <https://doi.org/10.7440/histcrit29.2005.02>

Rappaport, Joanne (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.

Rappaport, Joanne (2008). *Utopías interculturales: Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Universidad del Rosario.

Restrepo, Eduardo (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 55-69.

Riaño, Pilar (2000). Recuerdos metodológicos: El taller y la investigación etnográfica. *Estudios sobre las culturas Contemporáneas*, 10, 143-168.

Ruiz Serna, Daniel y Carlos del Cairo (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193-204. <https://doi.org/10.5209/ress.2016.55.193-204>

Ruiz-Serna, Daniel (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85-113. <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>

Stavenhagen, Rodolfo (1976). *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*. Universidad de Antioquia.

Suárez Guava, Luis Alberto (2019). La vida de las cosas y las formas del conocimiento: Desafíos para hacer otras antropologías. En L. A. Suárez Guava (Ed.), *Cosas vivas: Antropología de objetos, sustancias y potencias* (pp. 19-48). Pontificia Universidad Javeriana.

Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS.

Ulloa, Astrid (2004). La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. *Anthropía*, 10(10), 55-56.

Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139. <https://10.30578/nomadas.n45a8>

Ulloa, Astrid (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 61, 38-48. <https://doi.org/10.53368/EP61FCep03>

Vargas, Patricia (2016). *Historias de territorialidades en Colombia: Biocentrismo y antropocentrismo*. Patricia Vargas Sarmiento.

Vasco, Luis Guillermo (2010). *Recoger los conceptos en la vida: Una metodología de investigación solidaria*. Universidad de Nariño.

Vasco, Luis Guillermo (2012). Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes. Foro Internacional: El mapeo participativo y los derechos territoriales de los pueblos indígenas. 22-24 noviembre, Rosario (Argentina).

Vasco, Luis Guillermo (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 6, 19-52.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, 14(18), 225-254.