

# EL COLAPSO DEL CONSENSO RACIONAL: COSMOPOLÍTICA, *SERES-TIERRA* Y JUSTICIA EPISTÉMICA EN LA ESFERA PÚBLICA MÁS- *QUE-HUMANA*

Jose Luis Zevallos-Anfossi<sup>1</sup>  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

## *Resumen*

El presente artículo argumenta que, en el ensamblaje de los conflictos socioambientales andino-amazónicos, la exigencia normativa de un «consenso racional» no opera como un ideal democrático neutral, sino como un dispositivo de clausura prematura que perpetra una profunda injusticia epistémica estructural. Al obligar a las comunidades indígenas a traducir la inmanencia de sus mundos relacionales y la volición de los seres-tierra al léxico purificado del «recurso natural» o de la «creencia cultural», el Estado moderno ejecuta una violenta reducción ontológica que aboca al ontocidio. Para desentrañar la mecánica de esta reducción, el texto moviliza los conflictos del proyecto Conga y el Baguazo como ejemplos analíticos que

---

<sup>1</sup> Bachiller en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Maestrando en Gestión Pública por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Asesor Estudiantil de la Universidad Norbert Wiener y miembro del Grupo de Investigación de Pueblos Originarios, Género e Interculturalidad de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Email: jz.anfossi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6365-8720>

materializan las categorías teóricas, haciendo visible que estas divergencias no constituyen meros debates epistemológicos sobre una única Naturaleza inerte, sino choques frontales entre regímenes de existencia radicalmente inconmensurables. En su lugar, anclándose en la matriz conceptual de la cosmopolítica, el análisis avanza la formulación de una esfera pública multinatural y la praxis contingente de una diplomacia ontológica, asumiendo que des-antropocentrar la política constituye un prerequisite ineludible para componer el mundo común sin exigir la aniquilación de la multiplicidad vital que lo habita.

*Palabras clave:* Cosmopolítica, Justicia epistémica, Ontocidio, Esfera pública multinatural, Seres-tierra.

## *The Collapse of Rational Consensus: Cosmopolitics, Earth-Beings, and Epistemic Justice in the More-Than-Human Public Sphere*

### *Abstract*

This article argues that, within the assemblage of Andean-Amazonian socio-environmental conflicts, the normative demand for a «rational consensus» does not operate as a neutral democratic ideal, but rather as a device for premature closure that perpetrates a profound structural epistemic injustice. By forcing Indigenous communities to translate the immanence of their relational worlds and the volition of earth-beings into the purified lexicon of the «natural resource» or «cultural belief», the modern State executes a violent ontological reduction that leads to ontocide. To unpack the mechanics of this reduction, the text mobilizes the Conga project and the Baguazo conflicts as analytical examples that materialize these theoretical categories, revealing that such divergences do not constitute mere epistemological debates over a single, inert Nature, but rather frontal clashes between radically incommensurable regimes of existence. Instead, anchored in the conceptual matrix of cosmopolitics, the analysis advances the formulation of a multinatural

public sphere and the contingent praxis of ontological diplomacy, positing that de-anthropocentrizing politics is an inescapable prerequisite for composing the common world without demanding the annihilation of the vital multiplicity that inhabits it.

**Keywords:** *Cosmopolitics, Epistemic injustice, Ontocide, Multinatural public sphere, Earth-beings.*

## I. Introducción

Frente a la ribera del río Marañón, dos sujetos observan lo que parece ser la misma corriente, pero que los sitúa en mundos irreconciliables. El perito estatal calcula el volumen y el caudal de un «recurso hídrico» destinado a la generación energética. A su lado, el sabio awajún guarda silencio ante un «ser-agua»: una persona no humana, intencional y dueña del territorio, cuya alteración traerá enfermedad y desequilibrio a la red vital que sostiene su existencia. Cuando ambos son convocados a una mesa de diálogo, la institucionalidad asume que la discusión debe conducir a un consenso racional sobre una única «cosa». Ahí se juega el problema de la política razonable: ¿cómo se delibera políticamente cuando lo que está en disputa no es la gestión distributiva de un objeto inerte, sino la multiplicidad ontológica de entidades radicalmente diferentes?

La teoría democrática contemporánea presupone que la esfera pública opera sobre una infraestructura ontológica ya unificada: una única Naturaleza universal sobre la cual las diversas culturas proyectan sus perspectivas, valores o «creencias». Bajo esta premisa, resolver los conflictos socioambientales exige traducir las preocupaciones a un lenguaje secular, científico y manejable por el cálculo estatal. En escenarios de radical pluralidad ontológica —como los conflictos extractivos en los Andes y la Amazonía— esa exigencia produce un cortocircuito.

Las comunidades indígenas no estructuran sus demandas alrededor de la protección de un «medio ambiente» purificado y escindido de lo

humano, sino desde prácticas de cuidado dirigidas a sostener ensambles multiespecies donde montañas, cuerpos de agua y espíritus actúan con volición. El imperativo del consenso no funciona entonces como terreno neutral de encuentro deliberativo, sino como frontera de exclusión: descarta cualquier afirmación que, al desbordar los parámetros naturalistas, queda descalificada como irreal e irracional. Estas prácticas de cuidado no habitan un único mundo pluriculturalmente interpretado; constituyen lo que De la Cadena (2020), Escobar (2016) y Blaser (2010) han conceptualizado como pluriverso: la afirmación ontológica y política de que prácticas divergentes de hacer-mundos producen mundos genuinamente distintos, no reducibles a variantes culturales de un único Mundo-base.

Sostengo que, en los bordes donde se produce la fricción de mundos asimétricos, el anhelo de la «política razonable» por alcanzar un consenso racional no es más que el vehículo de una injusticia epistémica estructural. Al obligar a las comunidades indígenas a purificar la agencia política de los no humanos —traduciéndola al léxico mercantil del «recurso natural» o al léxico domesticado de la «creencia cultural»—, la deliberación estatal corta de raíz la alteridad radical antes de que esta pueda articularse en sus propios términos. La intervención que me propongo realizar consiste en reconfigurar el problema normativo de la participación y la justicia ecológica: abandonar el impulso de asimilación epistémica para explorar las articulaciones que podrían dar forma a una esfera pública multinatural, donde la justicia socioambiental exija sustituir el consenso excluyente por una cosmopolítica y una diplomacia pensadas para abrir la arena política a preocupaciones formuladas en nombre —y junto a— los seres-tierra.

El texto se organiza como un ejercicio teórico-crítico de reconstrucción conceptual e integración interdisciplinaria, en tres movimientos: (i) la reconstrucción crítica de los marcos filosóficos de la epistemología social, el «giro ontológico» antropológico y la propuesta cosmopolítica; (ii) el escrutinio normativo de la arquitectura deliberativa de la democracia liberal; y (iii) la movilización del proyecto Conga (2011-2012)

y el Baguazo (2009) como ejemplos analíticos que concretan las categorías desarrolladas en los pasos anteriores.

Me sitúo en una filosofía política crítica para la cual la democracia exige condiciones sustantivas: participación de todos los afectados, simetría en la voz deliberativa y abolición de la dominación estructural (Fraser, 1990; Coulthard, 2014). La imposición del naturalismo como peaje procedimental no es un arreglo neutral, sino un mecanismo de dominación epistémica que contradice los ideales que el propio Estado liberal dice defender. La viñeta del río Marañón con la que se abre este texto no es un ornamento retórico: anticipa lo que el artículo argumenta, a saber, que la inconmensurabilidad no es un malentendido comunicativo que un mejor protocolo deliberativo podría resolver, sino un conflicto ontológico que demanda una arquitectura institucional radicalmente distinta, es decir, la esfera pública multinatural y la diplomacia ontológica que las secciones siguientes formulan y justifican.

## **Ii. Crítica al consenso racional y los límites del reconocimiento**

La democracia deliberativa contemporánea se sostiene sobre la promesa de una esfera pública neutral, donde los ciudadanos alcanzan acuerdos vinculantes mediante el intercambio de argumentos racionales. Esta tradición, deudora de Habermas (2006) y Rawls (1995), exige que las razones esgrimidas en el foro público sean «accesibles» o «traducibles» a un lenguaje secular y universal. Habermas (2006) matizó este esquema al distinguir entre la carga de traducción que pesa sobre las instituciones formales del Estado y el valor epistémico que reconoce a las voces metafísicas en la esfera pública informal. Incluso en esa versión más matizada, la distinción entre lo formal y lo informal resulta insuficiente. El problema no radica en que una «preocupación metafísica» pueda expresarse libremente en la plaza pública, sino en la disputa por el estatuto fáctico de las entidades que la motivan. Exigir la traducción al lenguaje secular sigue borrando la agencia irreductible de un ser-tierra cuando lo que se pide, precisamente, es singularizarla y despojarla de su carácter propio.

Esta neutralidad es, en sí misma, una ficción constitutiva de lo que llamo la política razonable. La exigencia de racionalidad secular no vacía la esfera pública de compromisos metafísicos: la satura con la metafísica del naturalismo moderno. Al instituir el lenguaje científico-técnico como único vehículo legítimo para debatir sobre el territorio, el Estado preddefine qué entidades poseen estatuto fáctico —«los recursos naturales», «los ecosistemas»— y cuáles quedan relegadas al ámbito de la «creencia» cultural: los seres-tierra, los ancestros no humanos.

Surge aquí una interrogante metaontológica: ¿bajo qué criterio se justifica que las ontologías relacionales irruman en la esfera pública como regímenes fácticos de existencia, dotados de validez política exigible? La respuesta no requiere validar empíricamente su contenido metafísico bajo los parámetros de la ciencia, ni que el Estado se convierta al animismo. En condiciones de pluralidad ontológica y asimetría histórica, el principio republicano de no-dominación impone que la carga de la prueba recaiga sobre la hegemonía que excluye, no sobre el colectivo subalternizado que reclama inclusión (Pettit, 1997; Fraser, 1990).

La pregunta filosóficamente relevante no es si los Apus, los Wamanis o el Tajimat Pujut «existen» en los términos del naturalismo, sino si excluirlos a priori de la arena deliberativa constituye una forma de dominación epistémica. Bajo los propios compromisos democráticos del Estado liberal —donde ningún colectivo afectado puede ser excluido del proceso deliberativo sin justificación suficiente— la respuesta es afirmativa. Cuando la exclusión de un régimen ontológico es sistemática, históricamente sedimentada y funcional al poder extractivo, deja de ser una decisión procedimental neutral y pasa a ser la forma de dominación que el principio de no-dominación condena (Pettit, 1997).

Conviene precisar el alcance de este argumento: opera bajo las condiciones específicas del capitalismo extractivo latinoamericano y la herencia colonial del Estado moderno en ese contexto, sin aspirar a una teoría normativa universal. Esa delimitación no es una concesión sino una

elección filosófica: la fuerza del argumento está justamente en su arraigo en condiciones históricas concretas.

Para aprehender la mecánica de esta exclusión conviene recurrir a la epistemología social. Miranda Fricker (2017) llamó injusticia epistémica al daño que sufre un sujeto en su capacidad de productor y transmisor de conocimiento, y distinguió dos modalidades: la testimonial, cuando los prejuicios identitarios rebajan la credibilidad del hablante, y la hermenéutica, cuando una laguna en los recursos interpretativos colectivos impide que las preocupaciones de un grupo marginado se vuelvan inteligibles para la hegemonía. En los conflictos socioambientales, la primera aparece cuando el Estado desestima el testimonio de un sabio indígena sobre la vitalidad de un cuerpo de agua y lo cataloga de «mito»; la segunda, en la incapacidad estructural del derecho ambiental moderno para procesar el daño infligido a una red de parentesco multiespecies.

José Medina (2013) radicaliza esta propuesta con la noción de fricción epistémica —la colisión productiva que ocurre cuando los saberes subalternizados se resisten a ser asimilados por los marcos dominantes—, y Audra Simpson (2014) añade el *refusal*: la negativa política rotunda como acto de soberanía ontológica. Estas categorías, sin embargo, siguen operando en el terreno de la epistemología; para entender lo que está en juego en América Latina hace falta desplazarse a la ontología.

Philippe Descola (1998) mostró que la matriz occidental opera bajo el naturalismo: una sola Naturaleza regida por leyes universales frente a una multiplicidad de Culturas humanas. Las cosmologías amazónicas y andinas, en cambio, operan bajo regímenes animistas donde la interioridad y la intencionalidad se extienden a plantas, animales, ríos y montañas. Eduardo Viveiros de Castro (2004) sistematiza esta divergencia bajo el concepto de multinaturalismo perspectivista: frente al multiculturalismo occidental —muchas culturas sobre una sola naturaleza— las cosmologías amazónicas afirman una sola cultura o agencia espiritual que se refracta en múltiples naturalezas.

En los conflictos socioambientales, la política razonable actúa como primer filtro de exclusión. Cuando un representante indígena sostiene que la montaña alberga una intencionalidad que no debe profanarse, su demanda choca con las reglas de la política usual: al no poder validarse empíricamente, se clasifica como «mitología» o «folclore» y pierde su estatuto de verdad pública.

Frente a esta exclusión, el Estado liberal ha respondido con el multiculturalismo. La «política del reconocimiento» de Charles Taylor (1993) sostiene que la identidad se forja dialógicamente y que el falso reconocimiento es una forma de opresión; Will Kymlicka (1995; 2001) avanza sobre esa base al defender derechos colectivos específicos para los pueblos indígenas. Pero tanto Taylor como Kymlicka son antropocéntricos y dualistas en sus fundamentos: el multiculturalismo liberal reconoce al sujeto indígena como portador de cultura, pero deja intacta la separación entre naturaleza y cultura. El Estado puede declarar respeto por la «creencia» en el espíritu de una montaña y, al mismo tiempo, autorizar la concesión minera que la dinamitará. Eso revela el límite del multiculturalismo: tolera la diversidad epistemológica siempre que no amenace el monismo ontológico que define qué cuenta como materia.

Esta fractura asimétrica impone a las comunidades indígenas el imperativo de la traducción. Para que sus demandas ganen visibilidad en la esfera pública racional, se ven obligadas a purificar sus mundos relacionales y recodificarlos en el léxico jurídico y tecnocrático del Estado: el ser-tierra que exige respeto diplomático termina reconvertido en «patrimonio cultural inmaterial» o «servicio ecosistémico». Esa traducción es un acto de violencia epistémica, porque despoja a la persona no humana de su agencia, su volición y su estatus de sujeto. De aquí se desprende la tesis intermedia de este ensayo: en escenarios atravesados por divergencias ontológicas constitutivas, el consenso racional no funciona como horizonte de emancipación democrática, sino como un dispositivo de asimilación hegemónica.

### III. El colapso del dualismo y la agencia de los seres-tierra

La viabilidad del consenso racional en la esfera pública descansa en un supuesto constitutivo de la modernidad: la separación tajante entre «sociedad», como ensamble exclusivo de sujetos humanos racionales, y «naturaleza», como telón de fondo inerte, regido por la causalidad biofísica y desprovisto de intencionalidad. Sometido a una prueba pragmática, este dualismo colapsa ante los conflictos socioambientales andino-amazónicos, donde las comunidades no defienden un «medio ambiente» externo, sino el tejido relacional que compone su existencia colectiva, una red donde participan activamente entidades no humanas dotadas de volición. Este dualismo no es una verdad universal sino una anomalía histórica del naturalismo occidental, que asume continuidad física entre los seres y discontinuidad radical en su interioridad. Las cosmologías amazónicas y andinas invierten el esquema, poniéndolo bajo un régimen animista, humanos, animales, plantas y espíritus comparten una interioridad continua —la condición de sujetos intencionales—, mientras los cuerpos, discontinuos entre sí, operan como «ropajes» que delimitan la perspectiva de cada actante. Esta continuidad interior cortocircuita la noción moderna de territorio: el bosque amazónico o la cordillera andina no son «recursos» valorizables por el cálculo del capital, sino sociedades complejas —mallas de parentesco, alianza y predación— donde interactúan múltiples agencias.

En los Andes, esta irrupción de agencias no humanas en la arena política ha sido teorizada por de la Cadena (2020) mediante la categoría de seres-tierra, que desestabiliza las nomenclaturas usuales para entidades como los Apus o Wamanis. Lejos de representaciones simbólicas o proyecciones folclóricas, estas personas no humanas son ensambles materiales-inmateriales que exigen respeto, otorgan fertilidad, se resienten y son movilizadas como actores políticos. Whyte (2018) sostiene que la justicia climática indígena exige una soberanía relacional que reconozca a estas entidades como parientes y co-actantes, no como recursos pasivos. El estatuto ontológico de los seres-tierra no es aquí una premisa clausurada, sino un asunto de preocupación que interrumpe la política usual para forzar

una apertura deliberativa: para Stengers (2005), la cosmopolítica no exige aceptar dogmáticamente las ontologías relacionales, sino mantener abierta la pregunta de quién compone el mundo común, sin que el filtro de facticidad estatal las descarte de antemano. Krenak (2020) radicaliza esta apertura: si Stengers (2005) diseña una arquitectura deliberativa —una «propuesta» que los actores pueden o no acoger—, Krenak sostiene que la multiplicidad de mundos no es una opción contingente sino la condición ontológica de la vida misma; sin ella, no hay deliberantes. La cosmopolítica debe entonces abandonar su auto-comprensión como mero procedimiento y asumir la urgencia existencial que la funda.

Los casos de la mina Conga (Cajamarca, 2011-2012) y el «Baguazo» (Amazonas, 2009) operan aquí como ejemplos analíticos —no como estudios de caso etnográficos— destinados a iluminar la fricción epistémica entre el naturalismo estatal y las ontologías relacionales. Conviene, antes de examinarlos, precisar tres registros que la literatura suele confundir: la exclusión epistémica remite a la desestimación institucional de un saber por no ajustarse a los protocolos de validación dominantes; la reducción ontológica describe la traducción forzosa de una entidad relacional a la categoría de recurso fungible; y el ontocidio nombra la destrucción material e irreversible de las condiciones que sostienen un mundo relacional. Los dos primeros pueden operar sin el tercero, y no todo ejercicio de reducción ontológica culmina en ontocidio; esta distinción evita imputar a cada conflicto examinado la totalidad del proceso.

En Conga, el Estado y Minera Yanacocha estructuraron la disputa en términos técnicos: la mina destruiría un sistema de lagunas altoandinas, pero la empresa ofrecía compensarlo con reservorios artificiales de mayor capacidad hídrica. El Estudio de Impacto Ambiental (MINEM, 2010) cuantificó el daño en unidades de volumen, proyectando una equivalencia hídrica que presupone al agua como H<sub>2</sub>O fungible. Para los colectivos movilizadados, sin embargo, la laguna era un nudo de relaciones afectivas, obligaciones rituales y lógicas de subsistencia inconmensurable con el concreto de un reservorio: no un desacuerdo sobre la gestión óptima de un

recurso compartido, sino, en el sentido de Blaser (2010), un conflicto ontológico entre prácticas de hacer-mundos que afirman objetos —y mundos— distintos. Zavaleta (2017) documenta que esta resistencia no fue monolítica: sectores campesinos de la zona de influencia directa, golpeados por una precariedad hídrica de décadas, evaluaron con pragmatismo económico la promesa de los reservorios —ligada a expectativas de contratos para empresas locales—, mientras que la movilización más radical la encabezaron comunidades con vínculos rituales más densos con las lagunas. Esta fractura no diluye el argumento del conflicto ontológico; lo especifica: no enfrentó a «la comunidad» contra el Estado, sino a prácticas relacionales concretas —las que hacen de la laguna una persona no humana— contra la lógica purificadora del capital. La consigna «Agua sí, oro no» condensaba esa irreductibilidad: no se discutía cómo administrar eficientemente una misma cosa, sino si la laguna era una entidad cuya existencia demandaba protección política inmanente.

El Baguazo expuso, de modo análogo, la violencia de la traducción jurídica. El Estado movilizó los decretos legislativos 1015, 1073 y 1090 para facilitar la parcelación y mercantilización de la selva, recodificando el territorio bajo el léxico burocrático de «tierras eriazas» —actualización contemporánea de la colonialidad del poder historizada por Quijano (2014)—. Los pueblos Awajún y Wampis bloquearon carreteras no para negociar una mejor compensación, sino para sostener el Tajimat Pujut (el Buen Vivir relacional), en un territorio habitado por espíritus tutelares y personas no humanas con volición propia. La respuesta represiva del Estado, cuyo paroxismo fue la masacre de la «Curva del Diablo», no restableció solo el orden público: expresó el esfuerzo estatal por desrealizar otra forma de hacer mundos. Alayza Mujica (2024) muestra que la visibilidad de las demandas awajún dependió de una red de aliados —Iglesia católica, radios locales, académicos— que amplificó y tradujo sus argumentos al lenguaje del Convenio 169 de la OIT, exigiendo consulta previa. Esta apropiación táctica del léxico tecnocrático no contradice la tesis de la fricción ontológica, sino que la especifica: la resistencia epistémica no exige pureza, sino la capacidad de moverse entre lenguajes sin que ninguno clausure el horizonte relacional

defendido. La paradoja persiste, sin embargo, en su forma más aguda: esa misma traducción fue la condición de posibilidad para que la Ley 29785 (Ley de Consulta Previa) se aprobara en 2011, pero al precio de subordinar el Tajimat Pujut a un marco de reconocimiento cultural que no garantizó soberanía política sobre el territorio. La aporía no se resuelve: se habita.

Esta misma aporía escala a la gobernanza climática global. Byskov y Hyams (2022) documentan que los espacios técnicos de la COP y el IPCC exigen que los saberes indígenas se traduzcan a métricas y protocolos de evidencia occidentales para ser admisibles, excluyendo estructuralmente aquellos que no se ajustan a ese formato; se trata, sostienen, de una forma probada de injusticia epistémica, no de una falla incidental de representación. Conga y el Baguazo anticipan así, a escala nacional, la misma operación que hoy opera en la arquitectura climática internacional: la admisión condicionada al precio de la traducción.

#### **IV. El estado traductor: reducción ontológica y resistencia epistémica**

El Estado moderno ejerce su hegemonía ontológica no solo mediante la coerción física, sino a través de dispositivos institucionales —los Estudios de Impacto Ambiental, los procesos formales de Consulta Previa, la jurisprudencia de las altas cortes— que operan bajo la presunción normativa de constituir instrumentos neutrales para democratizar la toma de decisiones. Escrutados desde la intersección de la epistemología social y la ontología política, estos mecanismos se revelan como máquinas de traducción obligatoria: su función latente no es mediar simétricamente entre mundos divergentes, sino subsumir la multiplicidad ontológica bajo el monopolio del naturalismo. Para que una preocupación territorial sea jurídicamente legible, debe purificarse en el léxico de la ecología de ecosistemas o la antropología cultural.

Esta exigencia procedimental ejecuta una reducción ontológica de consecuencias irreversibles. El andamiaje del derecho ambiental y constitucional contemporáneo codifica el territorio bajo las categorías de «recurso natural» o «propiedad comunal» (Bacca et al., 2023), escindiendo

a los sujetos dotados de derechos de los objetos pasivos susceptibles de regulación. En su tránsito por este filtro jurídico-técnico, el ser-tierra pierde su estatuto de agente político y relacional. La consecuencia última de esta traducción impuesta desborda la injusticia hermenéutica para adentrarse en la aniquilación material. Para aprehender la especificidad de esta violencia resulta insoslayable movilizar el concepto de ontocidio, tal como es desarrollado por Lia Pinheiro Barbosa (2022): no un accidente procedimental, sino el método histórico del capital para expandir sus fronteras mediante la destrucción sistemática de las formas de hacer mundos que se rehúsan a ser asimiladas por la racionalidad mercantil. El ontocidio exhibe una especificidad filosófica irreductible al ecocidio y al epistemicidio (Sousa Santos, 2009): su objeto es la destrucción deliberada de las condiciones de posibilidad que sostienen un mundo relacional entero. Cuando el Estado autoriza la desecación de una laguna sagrada prometiendo relocalizar el mismo volumen de agua en un reservorio de concreto, no solo destruye un ecosistema o borra una práctica ritual; elimina irrevocablemente las condiciones bajo las cuales esa multiplicidad era singularizada por la comunidad como una persona no humana.

Frente a esta reducción ontológica, las comunidades articulan estrategias de profunda insubordinación. La resistencia epistémica teorizada por Medina (2013) adquiere aquí potencial heurístico insoslayable. Cuando los defensores del territorio rechazan participar en las mesas de diálogo tecnocráticas o insisten, frente a peritos y magistrados, en que la montaña es un actante con voluntad y capacidad de represalia, están ejerciendo un bloqueo epistémico meticulosamente calculado. Esta negativa a someterse al lenguaje secular del naturalismo constituye una política de hacer mundos de alta sofisticación. Al negarse a ser asimilada y purificada, la resistencia indígena revela que el Estado no está mediando neutralmente en un conflicto, sino imponiendo unilateralmente las fronteras mismas de lo fáctico y lo real.

## V. Hacia una esfera pública multinatural y una diplomacia ontológica

Superar los confines de esta clausura exige abandonar el horizonte de la política usual y abrazar el horizonte analítico de la cosmopolítica. Tal como fue conceptualizada por Isabelle Stengers (2005) y expandida por Bruno Latour (2014), la cosmopolítica difiere radicalmente del cosmopolitanismo clásico. El concepto amalgama el «cosmos» —la definición de lo que constituye un mundo ordenado, real y habitado— con la «política» —el proceso siempre inacabado de composición del mundo común mediante la fricción y los desacuerdos—. Para Stengers (2005), la propuesta cosmopolítica estriba en ralentizar el razonamiento público frente a la alteridad; en introducir una vacilación sistemática ante las categorías hegemónicas que se arrojan el poder de dictar qué entidades detentan el derecho a la existencia.

Traducir este mandato cosmopolítico a la teoría democrática demanda conceptualizar una nueva arquitectura: la esfera pública multinatural. La defino como un espacio de deliberación y decisión política que rehúsa presuponer un monismo ontológico y que busca institucionalizar la simetría entre regímenes de existencia radicalmente divergentes. En contraste con la esfera pública multicultural del Estado liberal —que admite la diversidad de «creencias» indígenas pero delega la administración fáctica de la materia biológica al cálculo de la ingeniería corporativa—, la esfera multinatural reconoce que las preocupaciones formuladas en nombre de los seres-tierra exigen representación como asuntos de interés legítimos en el debate político, sin que ello imponga la resolución previa de la cuestión metafísica sobre la naturaleza de dichas entidades.

Para distinguir filosóficamente la esfera multinatural de la multicultural, es necesario especificar al menos dos condiciones procedimentales positivas que la caracterizan. La primera es la condición de apertura constitutiva: donde la esfera multicultural reconoce al sujeto indígena como portador de cultura (un sujeto ya dado), la esfera multinatural reconoce activamente que el conjunto de actantes que pueden hacer valer preocupaciones políticas permanece abierto y en disputa. La segunda es la

condición de reciprocidad epistémica: donde la esfera multicultural exige que las demandas indígenas sean traducidas al lenguaje secular para ser procesables, la esfera multinatural impone una obligación recíproca sobre el Estado y las instituciones científico-técnicas de justificar, en cada proceso deliberativo concreto, por qué su propio régimen de facticidad debe operar como el árbitro último de lo real. Esta condición no equivale a exigir que el Estado adopte el animismo; equivale a desplazar la asimetría epistémica, poniendo bajo escrutinio crítico tanto las ontologías relacionales como las presunciones naturalistas que habitualmente se asumen como transparentes.

La condición de reciprocidad epistémica demanda, sin embargo, un criterio que permita distinguir su cumplimiento genuino de sus simulacros. Una justificación es genuinamente recíproca solo cuando la comunidad afectada puede contestarla y recusarla con sus propios estándares de evidencia, y cuando esa contestación tiene capacidad real de modificar el proceso deliberativo. Si la comunidad puede «escuchar y archivar» la justificación estatal pero no impugnarla en sus propios términos, la reciprocidad epistémica ha sido simulada, no satisfecha.

Bajo esta configuración, los líderes indígenas no ingresan al desacuerdo asumiendo el rol de minorías étnicas forzadas a defender un patrimonio cultural folclorizado; irrumpen como voceros de colectividades multiespecies que articulan demandas de habitabilidad inconmensurables con las del naturalismo. La esfera multinatural no persigue la subsunción de estos entramados al léxico purificador de los Estudios de Impacto Ambiental, sino que legitima la fricción epistémica teorizada por Medina (2013) como la fuerza motriz ineludible de la verdadera deliberación.

Para que esta esfera adquiera viabilidad sin recaer en la violencia de la traducción, resulta imperativo sustituir el paradigma procedimental de la «gestión de conflictos ambientales» por la praxis contingente de una diplomacia ontológica. Esta diplomacia instituye un régimen de negociación que asume como punto de partida la profunda divergencia de los mundos en disputa y reconoce que no existe un metalenguaje neutral capaz de disolver el conflicto en una singularidad conmensurable. Mientras el perito estatal de

la política usual se afana en «mitigar» un impacto cuantificable sobre un objeto inerte estabilizado, el diplomático ontológico negocia activamente los posibles términos de coexistencia entre sujetos cuya naturaleza misma —su estatuto de existencia— es precisamente lo que permanece en disputa.

¿Qué significa esto en términos institucionales concretos? La diplomacia ontológica no puede reducirse a una disposición de apertura actitudinal por parte de los funcionarios estatales; requiere una arquitectura procedimental específica que traduzca sus premisas filosóficas en protocolos verificables. En primer lugar, exige la conformación de instancias de negociación mixtas y paritarias —no meramente consultivas— donde la delegación estatal no controle unilateralmente la agenda, el calendario ni los criterios de admisibilidad de la evidencia presentada. En segundo lugar, demanda mecanismos de asistencia técnica y financiera independientes para las comunidades afectadas, de modo que la asimetría de recursos entre el aparato estatal-corporativo y las asambleas territoriales no determine de antemano el desenlace de la negociación; sin esta provisión, la paridad procedimental es una ficción que encubre la desigualdad sustantiva. En tercer lugar, requiere cláusulas de revisión periódica —y no acuerdos de cierre definitivo— que reconozcan que ninguna negociación entre mundos inconmensurables puede aspirar a una resolución terminal; el acuerdo alcanzado es siempre provisional, sujeto a recontestación cuando las condiciones de la relación se modifiquen. En cuarto lugar, exige que la facilitación del proceso —cuando sea necesaria— recaiga en terceros sin vínculos institucionales con el aparato estatal ni con los intereses corporativos en disputa, para evitar que la mediación reproduzca subrepticamente la asimetría que pretende corregir.

Las implicancias prácticas de esta arquitectura se manifiestan con particular nitidez en escenarios de negociación asimétrica, que constituyen la norma antes que la excepción en los conflictos socioambientales latinoamericanos. Cuando el Estado negocia con una comunidad indígena la instalación de un proyecto extractivo, la asimetría no es solamente de poder político o de recursos económicos, sino epistémica: el Estado llega a la mesa

con la totalidad de su aparato técnico-jurídico ya validado como discurso de verdad, mientras que la comunidad debe primero litigar el estatuto mismo de sus argumentos antes de poder discutir su contenido. La diplomacia ontológica interviene precisamente en ese umbral previo: exige que la carga de la justificación recaiga sobre quien pretende imponer su régimen de facticidad como único árbitro, no sobre quien reclama el reconocimiento de otro. Esto implica, en términos operativos, que ningún estudio de impacto ambiental elaborado exclusivamente bajo parámetros naturalistas pueda ser invocado como prueba suficiente sin que la comunidad haya tenido la oportunidad de introducir, en igualdad de condiciones procesales, su propio régimen de evidencia —incluyendo testimonios rituales, protocolos de consulta con los seres-tierra y formas de conocimiento territorial intergeneracional— como insumo con idéntico peso deliberativo.

Esta diplomacia exige adoptar lo que Viveiros de Castro (2004) denomina la «traducción como equivocación controlada»: el reconocimiento lúcido de que, cuando el Estado y la comunidad amazónica intentan hablar sobre la misma «cosa» —a la que llaman «río»—, no están movilizando perspectivas semánticas divergentes sobre un único referente material, sino refiriéndose a entidades fundacionalmente distintas que no admiten traducción sin una inaceptable pérdida ontológica.

Como sostiene Richard Bernstein (1983), la ausencia de una escala común de evaluación no implica la imposibilidad de todo diálogo o coexistencia: los partícipes de marcos inconmensurables pueden aún reconocer sus divergencias, negociar sobre ellas y establecer alianzas parciales sin que ninguno deba capitular ante el otro. La diplomacia ontológica opera habitando esta distinción: reconoce la inconmensurabilidad como condición estructural, pero la deconstruye como pretexto para el nihilismo deliberativo.

Esta posibilidad —negociar sin capitular, coexistir sin fusionarse— encuentra su articulación teórica más precisa en la distinción que Chantal Mouffe (2000) traza entre antagonismo y agonismo. El antagonismo describe la relación entre enemigos: partes que se niegan mutuamente el derecho a

existir y que, por ende, solo admiten como desenlace la eliminación o la subordinación del otro. El agonismo, en cambio, describe la relación entre adversarios: partes que reconocen la legitimidad recíproca de sus posiciones—incluso cuando estas resultan irreductibles entre sí— y que aceptan sostener el desacuerdo sin que ello implique la destrucción de ninguna de ellas. Mouffe formuló esta distinción para pensar el conflicto propiamente político dentro de un mismo régimen de facticidad; su traslado al terreno ontológico exige, sin embargo, una precisión adicional: aquí lo que está en disputa no es solamente qué debe hacerse, sino qué existe y bajo qué régimen de realidad. El antagonismo ontológico, en consecuencia, no es meramente el rechazo de una demanda política contraria; es la negación del derecho de un mundo a persistir como tal. Cuando ese antagonismo es institucionalizado, su desenlace lógico es el ontocidio: la desrealización unilateral de un régimen de existencia por otro que se arroga, sin necesidad de justificarlo ante nadie, el monopolio de lo real.

La diplomacia ontológica es, en este sentido preciso, el instrumento institucional mediante el cual el antagonismo ontológico puede ser transformado en agonismo institucionalizado. No aspira —conviene insistir en ello— a disolver el desacuerdo entre el naturalismo estatal y las ontologías relacionales indígenas en una síntesis superior ni en un consenso final; tal aspiración reproduciría, bajo otro nombre, la misma fantasía consensualista que este ensayo ha venido cuestionando. Su función es más modesta y, a la vez, más radical: garantizar que el Estado y los mundos relacionales indígenas se relacionen como adversarios legítimos y no como enemigos ontológicos, de modo que ninguno pueda invocar la inconmensurabilidad de sus marcos como pretexto para clausurar unilateralmente al otro. Los protocolos descritos más arriba —las instancias mixtas y paritarias, la asistencia técnica independiente, las cláusulas de revisión periódica, la facilitación desvinculada de los intereses en disputa— no son meros arreglos administrativos: son las condiciones institucionales concretas bajo las cuales el reconocimiento agonístico deja de ser una disposición ética esperanzadora y se convierte en una estructura verificable, exigible y sujeta a escrutinio. Sin esa traducción procedimental, el agonismo mouffeano permanece como una

intuición filosóficamente atractiva pero políticamente inerte frente a la asimetría estructural que caracteriza estos conflictos.

Conviene situar esta propuesta en tensión con la tradición deliberativa crítica que Nancy Fraser (1990) articuló en su ineludible ensayo sobre la democracia realmente existente. Su noción de «contrapúblicos subalternos» remite a los espacios de deliberación paralela que los grupos marginados ensamblan al margen del foro hegemónico.

La esfera pública multinatural profundiza y radicaliza esta arquitectura crítica en una dirección que otros proyectos ya habían intentado, aunque de manera parcial. La ecología política feminista —en particular Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari (1996)— anticipó desde el propio marco fraseriano la necesidad de incorporar agencias más-que-humanas en la deliberación territorial. Lo que esa tradición no cuestionó, sin embargo, fue la arquitectura procedimental del foro mismo: amplió el círculo de participantes sin examinar si las reglas del foro —sus protocolos de traducción, sus criterios de validez epistémica— reproducían internamente la misma lógica de exclusión que denunciaba. La esfera multinatural da ese paso que la ecología política feminista dejó pendiente: su intervención no es ampliar quiénes entran al foro, sino someter el propio foro a escrutinio ontológico.

Las comunidades andinas y amazónicas no carecen de contrapúblicos subalternos: sus asambleas territoriales, los rituales de deliberación multiespecies y sus prácticas de consulta con los seres-tierra constituyen foros deliberativos preexistentes, ontológicamente irreductibles al foro liberal. Escenificar una esfera pública multinatural exige el paso que el cerco estrictamente antropocéntrico de Fraser (1990) le impidió acometer: no basta con garantizar acceso paritario de los grupos subalternizados a la política usual; es imperativo reconocer que algunas de estas asambleas deliberan junto a, y en nombre de, actantes cuya agencia produce un cortocircuito en cualquier categoría del universalismo liberal.

Para que la diplomacia ontológica no sea vaciada de su radicalidad política y cooptada por las maquinarias de la gobernanza corporativa, resulta indispensable especificar los criterios que la distinguen de sus simulacros institucionales. Cada uno de estos criterios se deriva de las premisas normativas ya establecidas en este texto, y cada uno opera, en última instancia, como una condición de posibilidad para que la relación entre el Estado y los mundos relacionales indígenas permanezca del lado agonístico de la distinción trazada más arriba, en lugar de colapsar de vuelta en el antagonismo —ya sea bajo la forma de la imposición violenta, ya sea bajo la forma, más sutil, de la asimilación que reconoce al adversario solo nominalmente.

**Criterio de no-presuposición ontológica.** El principio de no-dominación de Pettit (1997) establece que ningún colectivo puede ser sometido arbitrariamente a la voluntad de otro, incluso cuando esa sujeción no se ejerce actualmente. Si la deliberación ambiental presupone que solo las entidades reconocidas por el naturalismo ostentan estatuto fáctico, entonces los colectivos cuya agencia política está constituida por seres-tierra están sometidos de manera estructural a la voluntad del naturalismo estatal, sin posibilidad alguna de contestar ese marco desde fuera de él —lo que Pettit (1997) reconocería como dominación en su forma más refinada, la que opera sin necesidad de interferencia activa porque ha clausurado de antemano los términos del conflicto.

Por tanto, el criterio de no-presuposición ontológica se exige como condición de posibilidad: un proceso de mediación territorial deviene ilegítimo si presupone, antes de que el desacuerdo inicie, qué entidades ostentan el estatuto fáctico de agente; positivamente, este criterio habilita que la disputa sobre el estatuto de las entidades sea ella misma parte constitutiva del proceso deliberativo. Este es, en rigor, el criterio que impide que el antagonismo se disfraze de neutralidad procedimental, viéndose como una mediación que ya ha decidido de antemano quién cuenta como agente no está organizando un agonismo entre adversarios, sino administrando la sujeción de uno de ellos bajo la apariencia de imparcialidad.

**Criterio de asimetría invertida.** La paridad de participación de Fraser (1990) exige que todos los afectados puedan participar en términos de paridad en los procesos deliberativos. Sin embargo, cuando la asimetría histórica e institucional favorece sistemáticamente al naturalismo del Estado colonial, la paridad formal entre participantes desiguales reproduce la desigualdad bajo la forma del procedimiento. Aplicar la paridad fraseriana en condiciones de asimetría estructural no equivale a corregir la injusticia; equivale a administrarla.

Por tanto, el criterio de asimetría invertida se exige como condición de posibilidad de la paridad real: la diplomacia genuina incorpora mecanismos de carga inversa de la prueba, reconociendo que corresponde al Estado justificar la exclusión, no a la comunidad subalternizada justificar la inclusión; y garantiza, positivamente, que los colectivos afectados puedan introducir sus propios estándares de evidencia sin tener que someterlos previamente a la validación del régimen naturalista. En la práctica, esto se traduce en al menos tres disposiciones concretas: el financiamiento estatal obligatorio de asesoría técnica y jurídica independiente para la comunidad, de modo que la asimetría de recursos no determine el desenlace antes de que la negociación comience; la exigencia de que cualquier plazo procesal sea fijado en consulta con los ritmos deliberativos propios de la comunidad, y no unilateralmente por el calendario administrativo del Estado o de la empresa interesada; y la habilitación de instancias de apelación ante terceros independientes cuando la comunidad considere que sus estándares de evidencia han sido descartados sin la justificación recíproca que la condición de reciprocidad epistémica exige. Sin estas tres disposiciones, la asimetría invertida permanece como una aspiración retórica; con ellas, se convierte en el mecanismo institucional que impide que la negociación agonística colapse, en la práctica, en la administración disfrazada de la sujeción.

**Criterio de irreversibilidad.** El principio de no-dominación de Pettit (1997) prohíbe que ningún colectivo quede expuesto a la posibilidad de sufrir interferencias arbitrarias en sus condiciones de existencia. El ontocidio constituye la forma más extrema de tal interferencia: no solo afecta las

condiciones de vida presentes de la comunidad, sino que destruye irrevocablemente las condiciones de posibilidad de su mundo relacional futuro, privando a generaciones venideras de la capacidad de contestar o revertir el daño.

Ninguna lógica de compensación —la sustitución de la laguna por el reservorio— puede remediar una pérdida que por definición es anterior a cualquier cálculo indemnizatorio: se han destruido las condiciones bajo las cuales la compensación habría tenido sentido. Por tanto, el criterio de irreversibilidad se exige como umbral deontológico: ninguna decisión que precipite daños ontológicamente irreversibles puede ser adoptada mediante cálculos de costo-beneficio que no hayan satisfecho los criterios precedentes; positivamente, impone la obligación de demostrar que la coexistencia entre mundos ha sido genuinamente explorada antes de autorizar cualquier destrucción. Este criterio marca, en rigor, el límite mismo del agonismo: allí donde el daño es irreversible ya no hay adversario con quien seguir disputando, sino un mundo que ha sido eliminado; el agonismo institucionalizado solo es posible mientras ambas partes de la relación continúen existiendo para sostenerlo.

**Criterio de representación verificable.** La paridad de participación fraseriana (1990) exige no solo que los afectados participen, sino que lo hagan en sus propios términos, sin que la forma de su participación sea predefinida por el foro hegemónico. Cuando los portavoces de los seres-tierra son designados por el Estado o por organizaciones intermediarias ajenas a la comunidad, la deliberación multinatural ha sido vaciada de su condición de posibilidad: se reproduce la violencia de la traducción al nivel de la representación misma.

Por tanto, quienes asuman el rol de portavoces de los seres-tierra deben ser designados por los propios colectivos, rigiéndose por sus procedimientos deliberativos internos; positivamente, este criterio reconoce la autoridad constituyente de las asambleas comunitarias como condición de legitimidad de cualquier proceso de diplomacia ontológica.

Introducir una reflexión de segundo orden sobre este criterio constituye, en este punto, una exigencia de honestidad intelectual, ya que la delegación de la vocería a la autonomía comunitaria alberga sus propios abismos de silenciamiento, pues los procedimientos deliberativos internos de los colectivos indígenas no son homogéneos ni necesariamente igualitarios. Es aquí donde la propuesta cosmopolítica debe ser tensionada por la teoría decolonial feminista —en particular, por la crítica de María Lugones (2008) a la colonialidad del género— para evitar que la autonomía territorial reproduzca la misma violencia epistémica que denunciamos en escala macro.

## VI. Discusión: relativismo, viabilidad y límites estructurales

La formulación de una esfera pública multinatural suscita una serie de objeciones que la epistemología y la ciencia política hegemónicas enarbolan para defender sus dominios. La primera es la acusación de relativismo epistémico: de abandonar la mediación de la «ciencia universal» como árbitro último del consenso, la esfera pública colapsaría en un abismo donde cualquier afirmación podría exigir el mismo estatuto de facticidad que las ontologías relacionales de los colectivos indígenas. Esta objeción incurre, sin embargo, en un error categorial al confundir la simetría ontológica con una burda equivalencia discursiva, y merece ser respondida con un argumento positivo, no con una mera deflexión.

La propuesta cosmopolítica no postula que «todas las ontologías valen igual»; esto sería, en efecto, relativismo. Lo que postula es un relacionismo empírico que opera bajo un criterio positivo de discriminación. Una demanda ontológica merece ser incorporada al foro público de deliberación —no necesariamente aceptada, sino sometida a debate en sus propios términos— cuando concurren tres condiciones acumulativas: primera, que se pueda demostrar que la entidad cuyo estatuto está en disputa es constitutiva de las condiciones de existencia de una colectividad históricamente excluida (afectación colectiva demostrable); segunda, que el marco relacional que fundamenta esa demanda presente coherencia interna, es decir, que sus vínculos entre entidades, obligaciones y consecuencias sean

articulados de manera consistente por quienes lo sostienen, sin que esa coherencia deba medirse con la vara del naturalismo.

Esta segunda condición exige, sin embargo, precisar quién evalúa esa coherencia y bajo qué estándar, o pena de abrir una regresión —el Estado no puede ser árbitro por parcialidad, ni la propia comunidad por riesgo de tautología—. El estándar que propongo es el de la historicidad verificable de las prácticas: un marco relacional es coherente en sentido relevante cuando puede demostrar continuidad de vínculos, obligaciones y consecuencias a lo largo del tiempo; continuidad constatable por un observador no comprometido con el naturalismo sin necesidad de presuponer éste como condición de su verificación.

Este criterio excluye con precisión los marcos oportunistas o fabricados ad hoc: un ensamblaje relacional que no pueda acreditar esa sedimentación histórica no supera el umbral de la segunda condición, y su exclusión del foro no requiere ninguna apelación al naturalismo; tercera, que la exclusión de esa demanda del foro público sea históricamente sedimentada y funcionalmente beneficiosa para un régimen de poder que el Estado liberal se ha comprometido a combatir (historicidad de la exclusión). Este criterio triple no es naturalista —no presupone que los seres-tierra «existan» en los términos de la física cuántica—, pero tampoco es arbitrario: discrimina con precisión entre, por ejemplo, una demanda extractivista corporativa que invoque ontologías privadas como escudo, y la demanda de una comunidad awajún cuya relación con el Tajimat Pujut satisface las tres condiciones. La diplomacia ontológica exige, pues, un rigor inmensamente mayor que el consenso procedimental, pues obliga a los participantes a justificar sus políticas de hacer mundos sin esconderse tras la falsa universalidad de una Naturaleza inerte.

La segunda objeción apunta a la presunta inviabilidad institucional de la propuesta: ¿cómo podría la arquitectura legal del Estado moderno operacionalizar una asamblea con personas no humanas sin recaer en la violencia traductora? La fricción ya está produciendo grietas en los márgenes del derecho contemporáneo. La jurisprudencia que otorga personalidad

jurídica y derechos bioculturales a los ríos —el Atrato en Colombia, el Whanganui en Nueva Zelanda— hace visible que las instituciones pueden ser tensionadas para acoger formas de representación que desbordan el antropocentrismo (Bacca et al., 2023). Como advierte Mihnea Tanasescu (2016), la personería jurídica corre el riesgo de ser reabsorbida por el naturalismo liberal si se limita a extender las lógicas de propiedad y el derecho occidental hacia entidades no humanas. Clark et al. (2020) demuestran que el verdadero desafío no se agota en concederles standing legal, sino en transformar las maquinarias de representación para que los ecosistemas emerjan como actantes dotados de agencia performativa real.

El rigor analítico me obliga a explicitar los límites estructurales de los enfoques propuestos. La principal limitación de la diplomacia ontológica estriba en su aparente abstracción frente a la brutal asimetría impuesta por la economía política global. Si bien la cosmopolítica provee el andamiaje conceptual necesario para desarmar la injusticia epistémica y desantropocentrar la arena política, esta no disuelve per se la tracción material del capital transnacional y su maquinaria extractiva. La teorización de la esfera pública multinatural permanecerá incompleta si no se articula con una crítica radical y situada de la economía política que sostiene al neoextractivismo (Gudynas, 2015).

Existe, además, una tensión constitutiva que el rigor filosófico obliga a sostener, no a disimular. Alcida Rita Ramos (1994) advirtió sobre el peligro de que la academia occidental termine ensamblando un «indio hiperreal»; una figura idealizada más funcional a las necesidades teóricas del investigador que a la complejidad política de las comunidades empíricas. Manuela Carneiro da Cunha (2009) avanza una distinción crucial entre la «cultura» como proceso vivido, inmanente y dinámico, y la «cultura» codificada como un recurso político instrumentalizable. Estas advertencias no son objeciones que este texto reconoce para luego ignorar: son tensiones constitutivas del propio proyecto cosmopolítico. La respuesta honesta es el reconocimiento de un límite constitutivo: la propuesta de este artículo es filosófica y normativa, no etnográfica ni representacional. Su legitimidad no

depende de capturar fielmente la ontología indígena —empresa que recaería exactamente en el paternalismo que denuncia—, sino de cuestionar los filtros normativos que la excluyen del debate democrático. En este sentido, la propuesta cosmopolítica debe ser entendida como una interpelación filosófica al Estado, no como una descripción etnográfica de las comunidades. Lo que la filosofía política puede aportar es la interpelación crítica de las condiciones bajo las cuales el Estado liberal admite o excluye esas formas de deliberación: ese es el alcance de la propuesta, y también su límite.

## VII. Conclusiones

El presente texto ha intentado hacer visible que la gravedad de los conflictos socioambientales en América Latina no puede ser aprehendida ni resuelta recurriendo a las métricas pacificadoras de la ecología distributiva o a las políticas liberales del reconocimiento multicultural. Al someter a escrutinio la fricción ineludible entre la institucionalidad estatal y las territorialidades andino-amazónicas, constatamos que la exigencia normativa de un «consenso racional» no opera como un ideal democrático neutral, sino como un dispositivo de clausura prematura de lo político. Al imponer el naturalismo moderno como la única matriz de realidad factual válida, el Estado perpetra una profunda injusticia epistémica estructural que silencia las preocupaciones formuladas en nombre de los seres-tierra y condena a las ontologías relacionales a la asimilación o al ontocidio. Si retornamos a los compromisos democráticos que han articulado las premisas operativas de este ensayo —la participación ineludible, la paridad deliberativa y la total no dominación—, resulta evidente que esta clausura no representa una falla técnica del diseño procedimental, sino una contradicción estructural entre el ideal democrático y las operaciones constitutivas de la «política razonable».

Frente a la reducción de este cerco epistémico, la resistencia indígena —materializada en la negativa tenaz a «traducir» sus mundos al lenguaje instrumental del capital o al léxico estabilizado de la preservación patrimonial— constituye un acto de insubordinación cosmopolítica de primer orden. Las implicancias teóricas derivadas de esta constatación

obligan a reconfigurar la arquitectura de la ciencia política y la epistemología social: es ineludible desbordar las fronteras del antropocentrismo deliberativo para teorizar, de manera rigurosa y sistemática, una sociabilidad y una asamblea pública más-que-humanas. La escenificación de una esfera pública multinatural no abriga la pretensión de suprimir el conflicto ontológico, sino que busca institucionalizarlo, tal como se ha detallado en el capítulo precedente a través de sus criterios constitutivos. Su vector operativo no promete un acuerdo final sobre la composición de un único mundo común, sino que ensaya formas contingentes de coexistencia cuya viabilidad no requiera, como moneda de cambio, la destrucción o desrealización de ninguno de los mundos en disputa.

En el sombrío horizonte de un colapso climático acelerado, aprender a entablar negociaciones que no presuponen el naturalismo monista ha dejado de ser una demanda identitaria periférica, erigiéndose en un prerequisite insoslayable para la habitabilidad misma del pluriverso planetario. Los andamiajes de la gobernanza climática global reproducen, a escala planetaria, la misma operación de reducción que los Estudios de Impacto Ambiental ejecutan a escala local: toleran la diversidad epistemológica siempre y cuando no amenace el monismo ontológico del naturalismo tecnocrático. Los «saberes originarios» son admitidos en las cumbres de la COP única y exclusivamente en la medida en que resultan traducibles al léxico tecnocrático del IPCC, mientras que los seres-tierra que animan esos conocimientos y las obligaciones relacionales multiespecies que los hacen materialmente posibles son sistemáticamente purgados del proceso de admisión.

Este recorrido nos precipita ante una aporía que debe ser formulada con precisión filosófica antes de poder ser trabajada productivamente. La esfera pública multinatural requiere actores estatales dispuestos a suspender su monopolio ontológico; sin embargo, hemos demostrado que ese monopolio no es una excrecencia accidental del Estado moderno, sino una de sus condiciones constitutivas. Esta aporía, sin embargo, no demanda ser

«administrada» como un horizonte inalcanzable: demanda ser reencuadrada filosóficamente.

La clave de ese reencuadre reside precisamente en la distinción, ya desarrollada, entre antagonismo y agonismo: la esfera pública multinatural no busca la pacificación del conflicto —pretensión que replicaría la fantasía consensualista que este artículo ha venido denunciando—, sino su organización institucional de modo que no devenga ontocidio. La diplomacia ontológica, en los términos ya establecidos, no es el proyecto de construir un consenso imposible entre el Estado y los mundos relacionales indígenas, sino la institucionalización de un conflicto irresoluble. Y así, se garantiza que las ontologías relacionales puedan seguir haciendo sus demandas, que el Estado deba responder a ellas sin poder suprimirlas, y que esa tensión permanente sea la condición misma bajo la cual el pluriverso se sostiene.

No hay victoria estructural en este horizonte; hay la inestabilidad constitutiva de un conflicto que se niega a colapsar en la eliminación de uno de sus términos. Es precisamente esa inestabilidad —sostenida, monitoreada y renegociada a través de los criterios y protocolos ya descritos— la que distingue a una esfera pública genuinamente multinatural de sus simulacros administrativos: donde estos últimos ofrecen la promesa de una resolución final que inevitablemente favorece al régimen ya dominante, la diplomacia ontológica no ofrece resolución alguna, sino la garantía de que el desacuerdo permanecerá abierto, disputado y, sobre todo, habitable para ambas partes.

Descolonizar el cosmos —devolviendo a las personas no humanas y a las entidades territoriales la posibilidad de ser invocadas como actores políticos legítimos dentro de la asamblea— constituye el prerequisite ineludible sin el cual los urgentes problemas de hacer mundos en el pluriverso planetario no podrán abordarse sin reproducir la misma violencia epistémica que los ha generado.

## REFERENCIAS

- Alayza Mujica, M. R. (2024). Pueblos indígenas amazónicos en la esfera pública peruana: la autorrepresentación en el conflicto de Bagua. *Colombia Internacional*, (117), 87–112. <https://doi.org/10.7440/colombiaint117.2024.04>
- Bacca, P. I., Rozo López, D. P., & Camacho Muñoz, M. (Eds.). (2023). Ontologías indígenas en el derecho internacional: Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina. *Dejusticia* / Universidad de los Andes. <https://www.dejusticia.org/publication/ontologias-indigenas-en-el-derecho-internacional-reconocimiento-cosmologias-territoriales-y-feminismos-comunitarios-en-america-latina/>
- Barbosa, L. P. (2022). Integração pedagógica da educação camponesa na América Latina: concepções, experiências e sujeitos no enfrentamento do ontocídio e do epistemicídio. *Abatirá. Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, 3(5), 30-53. <https://revistas.uneb.br/abatira/article/view/14421>
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*. University of Pennsylvania Press. <https://archive.org/details/beyondobjectivism0000bern/page/n4/mode/1up>
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke University Press. [https://www.researchgate.net/publication/346160667\\_Storytelling\\_Globalization\\_from\\_the\\_Chaco\\_and\\_Beyond](https://www.researchgate.net/publication/346160667_Storytelling_Globalization_from_the_Chaco_and_Beyond)
- Byskov, M. F., & Hyams, K. (2022). Epistemic injustice in climate adaptation. *Ethical Theory and Moral Practice*, 25, 613–634. <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10301-z>
- Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosac Naify. [https://www.academia.edu/16490691/cultura\\_com\\_aspas\\_Manuela\\_Carneiro](https://www.academia.edu/16490691/cultura_com_aspas_Manuela_Carneiro)
- Clark, C., Emmanouil, N., Page, J., & Pelizzon, A. (2020). Can you hear the rivers sing? Legal personhood, ontology, and the nitty-gritty of governance. *Ecology Law Quarterly*, 53(4), 787-844. <https://www.ecologylawquarterly.org/print/can-you-hear-the-rivers-sing-legal-personhood-ontology-and-the-nitty-gritty-of-governance/>

- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. University of Minnesota Press.  
<https://www.upress.umn.edu/9780816679652/red-skin-white-masks/>
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, (33), 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Descola, P. (1998). Las cosmologías de los indios de la Amazonía. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, (17), 219-227.  
<https://www.eusko-ikaskuntza.eus/PDFAnlt/zainak/17/17219227.pdf>
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5647073.pdf>
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56-80.  
<https://doi.org/10.2307/466240>
- Fricker, M. (2017). Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento. Herder Editorial. (Obra original publicada en 2007).  
<https://www.inep.org/images/2025/TXT/2017-Fricker-Injusticia.pdf>
- Gudynas, E. (2015). Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza. Centro Latino Americano de Ecología Social. <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasExtractivismosEcologiaPoliticaBo15Anuncio.pdf>
- Habermas, J. (2006). Entre naturalismo y religión. Paidós. (Obra original publicada en 2005). <https://archive.org/details/habermas-j.-entre-naturalismo-y-religion-ocr-2006/page/n4/mode/1up>
- Krenak, A. (2020). *Ideas para posponer el fin del mundo*. Prometeo Editorial.
- Kymlicka, W. (1995). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford University Press.  
<https://global.oup.com/academic/product/politics-in-the-vernacular-9780198296652?cc=pe&lang=en&>

- Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*, (14), 43-59. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/92-BECK-COSMOPOL-SPANISH.pdf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Medina, J. (2013). The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations. Oxford University Press. <https://global.oup.com/academic/product/the-epistemology-of-resistance-9780199929047?cc=pe&lang=en&>
- Ministerio de Energía y Minas del Perú (MINEM). (2010). Resolución Directoral N° 351-2010-MEM/AAM: Aprobación del Estudio de Impacto Ambiental del Proyecto Conga. Lima: Dirección General de Asuntos Ambientales Mineros.
- Mouffe, C. (2000). The Democratic Paradox. Verso. [https://monoskop.org/images/4/41/Mouffe\\_Chantal\\_The\\_Democratic\\_Paradox\\_2000.pdf](https://monoskop.org/images/4/41/Mouffe_Chantal_The_Democratic_Paradox_2000.pdf)
- Pettit, P. (1997). Republicanism: A theory of freedom and government. Oxford University Press. <https://archive.org/details/republicanismthe0000pett>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 777-832). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Ramos, A. R. (1994). The hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, 14(2), 153-171. [https://www.academia.edu/20627690/The\\_Hyperreal\\_Indian](https://www.academia.edu/20627690/The_Hyperreal_Indian)
- Rawls, J. (1995). *El liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & Wangari, E. (Eds.). (1996). *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience*. Routledge. <https://www.routledge.com/Feminist-Political-Ecology-Global-Issues-and-Local-Experience/Rocheleau-Thomas-Slayter-Wangari/p/book/9780415120272>
- Santos, B. de S. (2009). Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI/CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/revista/20100316020236/19sur.pdf>

- Simpson, A. (2014). *Mohawk interruptus: Political life across the borders of settler states*. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1198w8z>
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour & P. Weibel (Eds.), *Making things public: Atmospheres of democracy* (pp. 994-1004). MIT Press. <https://philpapers.org/rec/STETCP-4>
- Tanasescu, M. (2016). *Environment, political representation and the challenge of rights: Speaking for nature*. Palgrave Macmillan. <http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/76422/1/Mihnea%20Tanasescu.pdf>
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Fondo de Cultura Económica. [https://www.academia.edu/32370322/Ch\\_Taylor\\_El\\_Multiculturalismo\\_y\\_la\\_Pol%C3%ADtica\\_del\\_Reconocimiento\\_1992](https://www.academia.edu/32370322/Ch_Taylor_El_Multiculturalismo_y_la_Pol%C3%ADtica_del_Reconocimiento_1992)
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/>
- Whyte, K. (2018). Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1(1-2), 224-242. DOI: <https://doi.org/10.1177/2514848618777>
- Zavaleta, M. (2017). «¿16 céntimos a cambio de aguas ácidas?». *Respuestas políticas a la expansión minera en Cajamarca*. *Debates En Sociología*, (45), 59-84. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201702.003>.