

# 8º CONFERENCIA LATINOAMERICANA y CARIBEÑA de CIENCIAS SOCIALES

LAS LUCHAS POR LA IGUALDAD,  
LA JUSTICIA SOCIAL Y LA DEMOCRACIA  
EN UN MUNDO TURBULENTO

## PRIMER FORO MUNDIAL DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Buenos Aires | 19 al 23 de noviembre de 2018

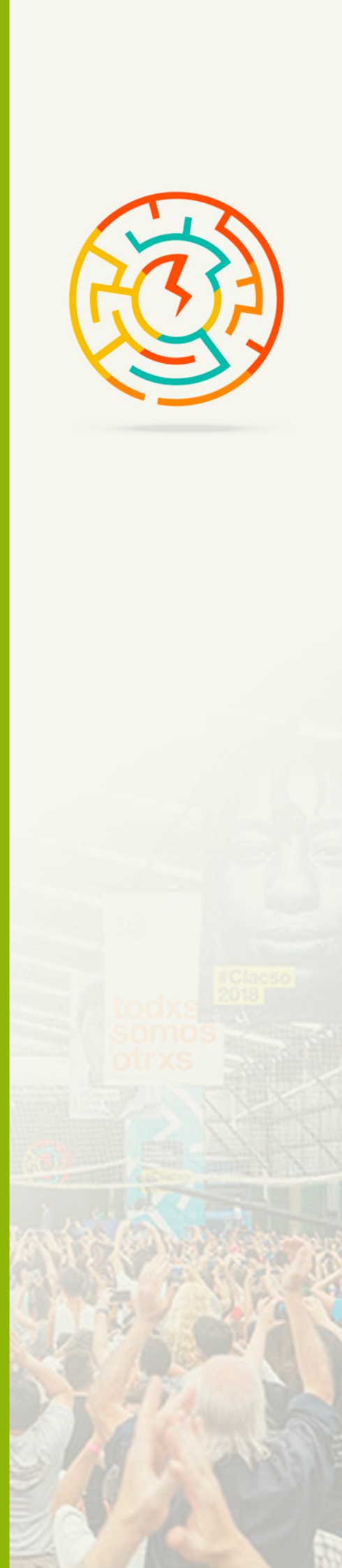


Resúmenes de ponencias por campo temático

# 30 | Pueblos indígenas



Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - C.L.A.C.S.O.

Las luchas por la igualdad, la justicia social y la democracia en un mundo turbulento : ponencias del Primer Foro Mundial del Pensamiento Crítico. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-580-8

1. Ciencias Sociales y Humanidades. 2. América Latina. I. Título  
CDD 301

## Resumen de ponencia

# "AYLLU Y GESELLSCHAFT. LA EXPERIENCIA DE LA ESCUELA-AYLLU DE WARISATA, MÁS ACÁ DE LA UTOPIA"

\*César Altamirano

## Resumen

En un contexto de constante efervescencia social producto de “efectos no deseados” de un sistema económico que muestra actualmente su peor cara generando un escenario de profunda exclusión, pobreza, marginación y conflicto; en conjunto con una crisis política que pone en evidencia las debilidades de las formas actuales (moderno/occidentales) de participación y representación política (Dussel, 2011), se torna imperioso y urgente reflexionar y avizorar alternativas teórico-políticas en cuanto a las formas de agrupación, organización y movilización sociales y comunitarias se refiere. Sobre estas formas desplegadas en el universo de lo empírico y la experiencia real se montan, encauzan y salen a la luz los reclamos, el sufrimiento y las desigualdades expresadas en diversos ámbitos de la vida, además de sugerencias y posibles soluciones o, mejor dicho, superaciones de dichas realidades.

Este escenario se torna, paradójicamente, suelo fértil para revivir viejos debates o problemáticas de índole sociológica que cobran vuelo a partir del análisis de los procesos de desfragmentación social e individuación de los sujetos como expresión clara y verosímil de los cambios que trajo consigo la llamada “modernidad”, que también promueven y hacen necesarios los movimientos de búsqueda y generación de nuevas identidades y construcción de ámbitos comunes/comunitarios (De Marinis, 2010).

En otras palabras, ese retorno a los clásicos del pensamiento sociológico (Alexander, 1987) se vuelve menester y más que un mero ejercicio intelectual en la medida que nos permite construir o, en este caso, desempantantar un conjunto de ambigüedades que giran en torno a los usos que se hacen de forma en ocasiones poco cuidada de conceptos centrales tales como “comunidad”, “sociedad” y sus posibles derivaciones políticas (“movimientos sociales”, “multitud”, “muchedumbre”, “vecindad”, entre los más resonantes).

Durante el desarrollo se realizarán una serie de reflexiones en torno a las posibilidades analíticas y críticas que nos dejan las palabras (quizás enseñanzas) de Ferdinand Tönnies, a partir de sus conceptualizaciones de dos términos fundamentales y estructurantes del pensamiento sociológico como lo son “comunidad” y “sociedad”. En otras palabras, trataremos de “tomar el guante” que nos deja De Marinis cuando enuncia una pregunta fundamental para su trabajo y el presente y que versa “¿cómo poner en relación el extenso desarrollo que se ha realizado aquí del pensamiento tönniesiano con la explosión de (permítaseme llamarlos así) «motivos comunitarios» actualmente en curso, presentes en cualquier acción colectiva, política pública o discurso identitario?” (De Marinis, 2010, p.374).

La pertinencia de dicha pregunta dispara y nos deposita inmediatamente en ejes centrales sobre los cuales se apoya, discute y nuclea críticamente el pensamiento

amplio y diverso que denominamos “Filosofía de la Liberación”. En particular, nos referimos a la cuestión política y la problemática sobre las formas de identidad/alteridad y de cultura. Supondremos, quizás de forma acertada, que De Marinis no es ajeno a algunas de estas cuestiones que trataremos desde el horizonte de la filosofía latinoamericana en la medida que alude a cuestiones tales como “ese costado mesiánico de la «comunidad utópica»” (De Marinis, 2010, p.377). En cualquier caso, si en el pensamiento tönnesiano hay una mirada de superación utópica desde una lectura crítica de los problemas vinculados a la llamada modernidad, intentaremos dar un paso más y trataremos de pensar/generar alguna propuesta superadora de dichas miradas poniéndolas en diálogo con algunos de los elementos ético-políticos que nos entrega Dussel y su filosofía de la liberación.

Una complementación ético-política construida sobre el pensamiento tönnesiano y basada en esta recuperación de la filosofía de la liberación, es a nuestro juicio necesaria y pertinente ya que nos permitirá (sin olvidar el posicionamiento político-ideológico que acarrea de forma inherente todo pensamiento científico como constructor de conocimiento y aporte social); hacer una lectura crítica tanto de los aportes dusselianos como de algunas acepciones y significados sobre los movimientos sociales y formas comunitarias que efectúa Álvaro García Linera; para luego poner en entredicho su potencialidad analítica con una revisión de la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata.

La selección de los autores no es de forma alguna una consideración arbitraria. La pertinencia de cada uno responde al despliegue de una interpretación desde el universo de la sociología y de las capacidades críticas propias del pensamiento que surge en y como alteridad del sistema hegemónico y fetichizado (entendido este último como europeo y norteamericano fundamentalmente). En otros términos, el pensamiento crítico que es propio y característico de la periferia encuentra en Ferdinand Tönnies una figura que encarna de forma coherente (tanto por historia como por producción intelectual), lo que podemos llamar un “sociólogo de la periferia”.

La recuperación del pensamiento dusseliano es más clara y evidente en cuanto a la referencia de la filosofía de la liberación. En todo caso podemos especificar que el uso de elementos de la ética y la política de Dussel nos permitirá profundizar y mejorar la propuesta del horizonte comunitario como proyecto político subyacente en la obra de Tönnies, ya que partimos de la premisa y la evidencia de que su análisis enfocado en la teoría y la sociología, le impidió generar una propuesta política concreta basada en las posibilidades prácticas y analíticas de los conceptos de comunidad y sociedad (cuyo acercamiento al horizonte de lo político se da de manera lateral cuando reflexiona sobre las formas de voluntad).

La utilización crítica de la batería conceptual-sociológica de A. G. Linera refiere a varios aspectos. Fundamentalmente los podemos enmarcar en su historia biográfica; influencia político-institucional, prácticas militantes y tradición intelectual, entre los más relevantes.

Por último, admitiremos que este trabajo si bien estuvo pensado inicialmente como una propuesta fundamentalmente teórica, fue grato encontrar que las enseñanzas más profundas y valiosas surgieron en el universo de la experiencia histórica (de lo empírico). Nos referimos a que la recuperación de la experiencia de la Escuela-Ayllu de Warisata no puede ser entendido como un mero ejemplo de puesta en práctica de las

capacidades analíticas de la teoría, sino más bien que es un claro ejemplo de la relación dialéctica que existe entre acción-experiencia-reflexión; en el proceso de construcción, existencia o emergencia de alternativas políticas e institucionales nuevas e inéditas.

.....

**\* César Altamirano**

*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales (Sociología) UBA- FSOc. Buenos Aires (CABA), Argentina*

Resumen de ponencia

## **(DE)CONSTRUYENDO IDENTIDADES MAPUCHE URBANAS A TRAVÉS DE LA IMAGEN Y LAS NARRATIVAS**

\*Fernanda Soler-Urzúa

\*José Mela Contreras

La presente ponencia se enmarca en un proyecto de investigación doctoral que, entre sus objetivos, se propuso actuar como una instancia para explorar la capacidad de la imagen y la autoimagen fotográfica como medio para (de)construir unas identidades tradicionales mapuche. En este sentido, la investigación reflexionó en torno a experiencias identitarias de un grupo de adolescentes Mapuche de Santiago de Chile. En una primera fase de la indagación, se llevó a cabo un taller de fotografía en el que un grupo de jóvenes adolescentes mapuche reflexionaron, individual y colectivamente, en torno al proceso de construcción de una identidad histórica, fija, esencialista, racista y unívoca en la sociedad chilena. Este proceso de reflexión se basó en el ejercicio de mirar y leer críticamente una serie de documentos visuales sobre el pueblo Mapuche, generando un espacio de diálogo en que los jóvenes adolescentes explicitaron sus opiniones en relación a la naturaleza política de las imágenes observadas, contenidas todas en archivos fotográficos históricos y contemporáneos. Una de las lecturas que es preciso relevar deja en evidencia una imagen indígena basada en estereotipos que recrean al cuerpo mapuche como lo 'bárbaro', lo 'anormal' y lo 'desviado' (Triquell, 2017), así como el evidente carácter hegemónico de la mirada que les retrata. Asimismo, las representaciones visuales dan cuenta de un proceso representacional que responde a la lógica del subalterno que no puede – ni debe – hablar y que, incluso, "no pueden representarse, sino tienen que ser representados (...) por una autoridad por encima de ellos" (Spivak, 1998, p. 6). En una segunda etapa de la investigación se instó a los jóvenes a utilizar la cámara fotográfica, de manera de usarla como un dispositivo vehicular para desmontar y resignificar sus experiencias identitarias en el ámbito urbano. Esta fase produjo una serie de imágenes y autoimágenes que, posteriormente, se expusieron en el Museo Histórico Nacional de Chile. A través de esta intervención se generó una relectura del imaginario visual oficial contenido en la muestra permanente del museo, tensionando y cuestionando la institucionalidad artística y su rol en la reproducción de una alteridad histórica (Segato, 1999) sedimentada, anclada y articulada en torno a procesos de formación nacional de identidad/alteridad (Restrepo, 2015). Esta intervención se planteó con un potencial descolonizador, ya que, mediante la fotografía, los jóvenes pudieron subvertir, al menos temporalmente, la hegemonía cultural de aquellas narrativas que dominan uno de los bastiones de la identidad icónica nacional, como es este museo, mediante la exposición de imágenes que les retrataban como indígenas urbanos, según sus propios deseos de expresión identitaria. Finalmente, en una tercera etapa, y como un objetivo anexo y posterior a la conclusión del proyecto, los investigadores decidieron explorar las narrativas recolectadas

durante la investigación, con el fin de develar las relaciones de coerción, o ruling relations - formas de conciencia y organización objetivadas, en el sentido de que se constituyen de forma externa a las personas y las localidades (Smith, 2015) -presentes en los procesos de construcción de identidad de les jóvenes del taller de fotografía. Esta exploración, que aún está en curso y cuyos resultados finales serán presentados en la conferencia, parte desde la experiencia cotidiana (identitaria o no) de les participantes, y tiene como fin el elaborar una especie de cartografía social que nos permita ver cómo estas relaciones de coerción terminan organizando y mediando su cotidianeidad.

Esta última fase de la investigación se plantea como una etnografía institucional, propuesta sociológica de la feminista canadiense Dorothy E. Smith (2005), quién enfáticamente plantea que la subjetividad de les participantes de la investigación nunca pueden perderse de vista. Sus experiencias, corporalidad y conocimiento son entonces la base de cualquier intento por darle sentido a la organización social, que en el caso de esta investigación se aboca a encontrar qué relaciones de coerción median la cotidianidad de les jóvenes del taller en torno a su proceso de construcción activo de la identidad. Es importante mencionar que apelativo de "institucional", en esta metodología, hace referencia a una noción de institución que, según Smith (2005), puede interpretarse como conjuntos o complejos funcionales dentro las relaciones de coerción. Esta noción de complejos funcionales no es más que lo observable del conjunto de organizaciones y discursos que se enfocan en ciertas funciones. Estas funciones incluyen la salud, la educación, el gobierno, la ley, el orden, el arte, entre otros. En este sentido, esta nueva etapa de la investigación busca "cartografiar" o "mapear", desde las experiencias y relatos de les jóvenes del taller, la influencia de éstos complejos funcionales en la organización de su cotidianeidad en torno a la identidad para hacerlos visibles. Restrepo, E. (2015). Diversidad, interculturalidad e identidades. In Cultura pública y creativa: Ideas y procesos (pp. 78-90). Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Cultura de la Nación.

Segato, R. L. (1999). Identidades políticas y alteridades históricas: Una crítica a las certezas de pluralismo global. Nueva Sociedad, 178, 104-125.

Smith, D. E. (2005). Institutional ethnography: A sociology for people. Lanham, MD: Rowman Altamira.

Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Orbis Tertius, 3(6), 175-235.

Triquell, A. (2017).

.....

\* Fernanda Soler-Urzúa

*McGill University. Rancagua, Chile*

\* José Mela Contreras

*McGill University. Rancagua, Chile*

Resumen de ponencia

## **A CONCENTRAÇÃO DE TERRA NO BRASIL A QUESTÃO AGRÁRIA, A SEGURANÇA ALIMENTAR E OS DIREITOS HUMANOS**

\*Carmen Lucia Diniz Santos

A questão agrária no Brasil está baseada na estrutura fundiária surgida do tipo de colonização de exploração praticada. Surge em conjunto com a dependência da América tropical ao mercado externo, que vai permear toda a organização social do país. A exportação dos produtos agrícolas será incentivada em detrimento da alimentação da população interna, desde o seu início.

Esta realidade vai manter no poder os proprietários rurais (donos de terras e de pessoas) independentemente das diferentes formas de governo, de colônia a Império, de Império à República e assim sucessivamente, assim como em relação aos diferentes ciclos econômicos, sempre com o olhar voltado ao mercado externo europeu principalmente.

A formação do povo brasileiro será gerada à margem da riqueza produzida. No Brasil, ao contrário da América do Norte que incentivou a formação de quadros técnicos para desenvolver o país, os latifundiários mandaram seus filhos estudarem direito para garantir a riqueza em suas mãos. É dessa forma que o Direito surgido ali será o direito das classes dominantes, criminalizando as classes populares. O direito, especialmente o direito penal, vai reprimir qualquer movimentação de contestação com o discurso da “lei e ordem”. Essa realidade ainda em nossos dias se mantém.

A desigualdade entre a agricultura camponesa e o latifúndio/agronegócio é o que determina a política dos sucessivos governos, mesmo após o período da ditadura civil-militar. A mercantilização da agricultura incentiva o êxodo rural, miserabilizando a população urbana e “inchando” as cidades. Os assassinatos no campo e a escravidão de trabalhadores são um reflexo da pouca importância do camponês por parte do Estado (executivo, legislativo e judiciário) e enquanto não alterarmos essa realidade de concentração de rendas e terras no Brasil, tais anacronismos vão continuar.

**A QUESTÃO AGRÁRIA - INDÍGENAS:**

Houve um severo aumento da violência e das violações praticadas contra os povos indígenas no Brasil em 2014, especialmente em relação aos casos de assassinatos, suicídios, mortalidade na infância e omissão e morosidade na regularização das terras indígenas.

Através da Lei do Acesso a Informações, o Cimi teve acesso a dados do Ministério da Saúde, que dão conta da ocorrência de 135 suicídios entre indígenas em 2014. Este número configura-se como o maior em 29 anos, de acordo com os registros do Cimi. O Mato Grosso do Sul continua sendo o estado que apresenta a maior quantidade de ocorrências, com o registro de 48 suicídios, totalizando 707 casos registrados nos anos

de 2000 a 2014, uma média de 47 suicídios por ano. Também é preocupante o alto número de casos registrados no Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) Alto Rio Solimões, localizado no Amazonas, onde são atendidos os povos Tikuna, Kokama e Caixana. Somente neste Dsei foram registrados 37 casos de suicídio.

Ainda segundo informações do Ministério da Saúde, 138 indígenas foram assassinados em 2014. De 2003 a 2014, registramos 754 assassinatos de indígenas, uma média de 68 assassinatos por ano. Mato Grosso do Sul figura mais uma vez como o estado mais violento do país, com 41 ocorrências ou 29% dos casos. No mesmo período (2003-2014), foram assassinados 390 indígenas em Mato Grosso do Sul, uma média de 35 assassinatos por ano.

Um dos dados mais chocantes do Relatório refere-se à mortalidade na infância. Dados preliminares do Ministério da Saúde apontam um total de 785 mortes de crianças entre 0 e 5 anos. Os Xavante, de Mato Grosso, foi o povo com o maior número de crianças mortas em 2014, totalizando 116. A taxa de mortalidade na infância (do nascimento até cinco anos) nos Xavante chegou a 141,64 por mil, enquanto a média nacional registrada em 2013 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) foi de 17 por mil. Em Altamira, no Pará, município atingido pelas obras da hidrelétrica de Belo Monte, a taxa de mortalidade na infância chegou a 141,84 por mil. Entre os Yanomami foram registradas 46 mortes de crianças menores de 1 ano.

Entendemos que grande parte das mortes que continuaram ocorrendo em 2014, deu-se em função de disputas fundiárias e à postura do governo em não demarcar as terras indígenas, descumprindo a Constituição Federal (Artigo 231). A presidência da República não assinou nenhuma homologação de terra indígena em 2014, apesar de pelo menos 21 processos de demarcação de terras, sem nenhum óbice administrativo e/ou judicial, estarem em seu gabinete, aguardando apenas a sua assinatura. Com média de 2,7 terras homologadas anualmente, o governo Dilma Rousseff apresenta a pior média desde o fim da ditadura militar, consolidando-a como a chefe de Estado que menos demarcou terras indígenas na história recente do país. Segundo registros do Cimi, 334 terras indígenas ainda se encontram sem nenhuma providência.

No âmbito do Poder Legislativo, a bancada ruralista tenta, a qualquer custo, aprovar a PEC 215. Caso essa mudança constitucional ocorra, a decisão sobre a demarcação de terras indígenas e quilombolas, estará nas mãos de parlamentares ligados aos setores econômicos anti-indígenas, especialmente os financiados pelo agronegócio e por empresas de capital internacional (Monsanto, Bayer, Basf, Syngenta, Cargill e Bunge). Em 2012 aumentaram os casos de assassinatos, ameaças de morte, espancamentos, atropelamentos e omissão do poder público. Tudo isso em função de disputas fundiárias e à postura do governo em não demarcar as terras indígenas, descumprindo a Constituição Federal (artigo 231) e criando verdadeiros campos de concentração de indígenas, especialmente no MS. Em todo o ano de 2012 foram homologadas somente 7 terras indígenas (temos, segundo o CIMI, 339 TI's sem nenhuma providência e 293 TI's em estudo - 44 engavetadas)

Nos últimos 10 anos foram 563 indígenas assassinados (média de 56,3 mortos por ano) - 55% no MS - 317 vítimas. Em 2012, 60% do total.

De 2003 A 2012 SOMENTE NO ESTADO DO Mato Grosso do Sul 466 indígenas se suicidaram, a maioria adolescente. Somente em 2012 foram 56 casos. Por meio da PEC 215 os setores econômicos anti-indígenas, especialmente os ligados ao agronegócio e às empresas de capital internacional (Monsanto, Bayer, Basf, Syngenta, Cargill e Bunge) tentam obter o poder nas próprias mãos para não titular terras quilombolas, indígenas e de conservação ambiental.

.....

\* Carmen Lucia Diniz Santos

*Escola Nacional Florestan Fernandes - ENFF. Guararema, Brasil*

Resumen de ponencia

## **A IMPORTÂNCIA DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DO CAMPO PARA OS INDÍGENAS**

\*Maria Eloá Gehlen

Uma experiência nova em educação superior surgiu no Brasil, em 1990, em nível de acesso ao Ensino Superior, principalmente em Universidades Públicas: é a Educação do Campo. Ela foi gestada principalmente pela Via Campesina, Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, Movimento dos Atingidos por Barragens, Movimento dos Pequenos Agricultores, Articulação dos Povos Indígenas e Movimento Negro e Quilombola. Ela nasceu da necessidade de pessoas vulneráveis que moram no campo e não dispõem de acesso à universidade, como os indígenas e outros setores vulneráveis da sociedade como quilombolas (descendentes de pessoas que foram escravizadas e moram em quilombo), faxinalenses, pessoas do fundo de pasto, ribeirinhos, acampados e assentados do Movimento Sem Terra, pequenos agricultores e alguns poucos vindos da cidade. Ela pode ser realizada de forma regular, todos os dias os estudantes indo à Universidade, ou em regime da Pedagogia da alternância onde os estudantes ficam uma parte do tempo alojados na universidade, tendo aulas pela manhã e tarde. No outro período de tempo, realizam estágios e trabalhos acadêmicos em suas comunidades. Para os povos indígenas que residem perto de Laranjeiras do Sul, no estado do Paraná é uma das poucas oportunidades de acesso ao ensino superior. Eles são das etnias Kaingang e Guarani, mas vivem com recursos poucos, de seu artesanato, do bolsa família do governo, ou da agricultura de subsistência. Eles vêm das aldeias existentes nos Municípios de Nova Laranjeiras (Rio das Cobras), ou de Mangueirinha, no Paraná. No campus da Universidade Federal Fronteira Sul, estão cursando a Educação do Campo - Ciências Sociais e Humanas 66 indígenas, sendo que no dia 03 de fevereiro de 2018 três educandos colaram grau, já estando exercendo a docência nas escolas indígenas de suas comunidades. No início do curso, há uma certa dificuldade entre professores e alunos tendo em vista que eles apreendem primeiro a língua materna (Kaingang ou Guarani) e somente vão aprender o português com 7 anos, quando ingressam na escola dos não indígenas. Os educadores precisam fazer um esforço para fazerem-se compreender pelos educandos e estes têm que esforçar-se para adquirirem maiores conhecimentos na língua portuguesa. É uma experiência diferencial que ocorre em muitos estados do Brasil, de Norte à sul. É o Direito à Educação previsto na Constituição Federal do Brasil de 1988 que é efetivado de modo concreto e não fica apenas como uma letra morta da lei. A forma de ingresso dos estudantes na Educação do Campo verifica-se através de um processo especial de vestibular que é realizado em dezembro e julho de cada ano. As despesas de alojamento para as primeiras seis turmas foram assumidas pelo Governo Federal, mediante o convênio do Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo (Procampo) o qual apoia a implementação de cursos regulares de licenciatura em educação do campo nas instituições públicas de ensino superior de

todo o país, voltados especificamente para a formação de educadores para a docência na segunda fase do ensino fundamental (quatro anos finais) e ensino médio, nas escolas localizadas no campo. O Ministério da Educação no Brasil (MEC) repassa às instituições de ensino recursos de R\$ 4 mil por aluno ao ano, durante quatro anos. Elas têm autonomia para organizar o formato dos cursos. Os cursos de licenciatura em educação no campo do programa Procampo têm um modelo básico, definido pelo Ministério da Educação. O Tempo de duração, currículo e regime de alternância são pontos a serem seguidos pelas instituições de educação superior que oferecem os cursos. O modelo prevê cursos de quatro anos, com etapas presenciais (tempo-escola), em regime de internato, num período de 40 a 60 dias por semestre, e fases em que os estudantes combinam teoria e prática, desenvolvem pesquisas ou mobilizam a comunidade onde residem ou trabalham (tempo-comunidade). Em Laranjeiras do Sul, no estado do Paraná, o Curso de Ciências Sociais e Humanas é realizado de forma interdisciplinar. Os formandos podem atuar na docência na sociologia, filosofia, história e geografia. É um modo de resgate, para os povos indígenas, de tudo o que foi retirado pelos brancos. Porém, na Universidade é efetuado o acesso ao ensino superior e a permanência dos indígenas, na Educação do Campo - Ciências Sociais e humanas, com respeito e admiração pela sua cultura, pelas suas tradições, pelos seus costumes, que são muito valorizados na Universidade, pelos colegas, pelos Educadores.

.....

**\* Maria Eloá Gehlen**

*UNIVERSIDADE FEDERAL FRONTEIRA SUL UFFS. LARANJEIRAS DO SUL, Brasil*

Resumen de ponencia

## **A REVOLTA DO OLHAR: INTERPRETAÇÕES HISTÓRICAS EM AUDIOVISUAIS GUARANIS**

\*Luisa Tombini Wittmann

Diversos povos indígenas têm utilizado o formato audiovisual para contar sua própria história. Atualmente, há um crescimento significativo de vídeos produzidos por (ou em conjunto com) comunidades indígenas que se transformam em ferramentas de luta por direitos e de circulação de histórias, memórias e culturas. A linguagem audiovisual, conforme os próprios indígenas, se adequa mais do que o formato escrito ao seu modo de ser pautado na oralidade e na ancestralidade. A presente comunicação se propõe a analisar interpretações históricas indígenas presentes em audiovisuais guaranis, principalmente acerca do contato histórico e contemporâneo com não-indígenas. Analisar-se-á filmes realizados sobretudo pelo Coletivo Mbyá Guarani, entre eles “Duas aldeias, uma caminhada” (63 min, 2008) e “Tava, a casa de pedra” (78 min, 2012). Ambos trazem uma interpretação dos guarani sobre a história de suas comunidades durante as missões jesuítas no século XVII no Brasil, Argentina e Paraguai e também sobre o convívio com os não indígenas na atualidade.

Como, o que e por que os indígenas filmam e contam sua própria história? Esta é a complexa questão-problema da pesquisa intitulada “A revolta do olhar: concepções de história na narrativa audiovisual Guarani”, desenvolvida no AYA - Laboratório de estudos pós-coloniais e decoloniais, na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). A pergunta central da pesquisa se ramifica em outras a serem investigadas: como os conceitos que constituem o modo de ser Guarani (Nhanderekó) - especialmente territorialidade, espiritualidade e educação - se articulam com o discurso histórico? A linguagem audiovisual indígena colabora, portanto, para a disseminação de outros olhares sobre a História, nesse caso uma história transnacional guarani. Além de despasteurizar a imagem numa revolta do olhar, como ressalta a liderança indígena Ailton Krenak, essa narrativa audiovisual protagonizada por povos originários revelam perspectivas outras acerca da História que constituem nosso passado, presente e futuro. Buscar-se-á, portanto, evidenciar um olhar decolonizado Guarani, partindo da perspectiva de que os povos indígenas são sujeitos da História e produtores de conhecimento acerca dela.

É preciso construir valores e comportamentos que reconheçam e respeitem as características próprias de grupos étnicos diversos a partir do que eles mesmos produzem enquanto conhecimento histórico. Nessa perspectiva, se abrem caminhos para a ampliação da cidadania e de uma sociedade mais igualitária, equânime e solidária. A cultura escrita, que serviu durante séculos como uma espécie de passaporte para a história, não pode incluir plenamente as perspectivas indígenas e suas formas de contar. A dissonância entre as lógicas do congelamento da cultura via escrita e da instabilidade/dinâmica da oralidade causam por vezes desconforto aos indígenas. Diferente da textualidade, a linguagem audiovisual trabalha com a presença

do corpo e do gesto, elementos essenciais às culturas orais. Não é por acaso, portanto, que diversas comunidades indígenas Brasil afora têm buscado no vídeo, na fotografia e em narrativas sonoras formas de registrar sua própria história. O estudo dessas produções indígenas contemporâneas é importante para a construção do que poderíamos chamar de um “equilíbrio narrativo”, onde estas populações deixam de ocupar espaços predeterminados nas narrativas sobre o passado para tornarem-se sujeitos ativos não só da história, mas de suas formas de fazer e contar. Trata-se de um alargamento de linguagens e narrativas históricas, necessário para a construção de epistemologias novas. Aos perigos da história única, descritos por Chimamanda Adichie, poderíamos acrescentar as consequências de uma história exclusivamente escrita.

É fundamental refletir sobre a exclusão dos grupos marginalizados na história, e consequentemente de suas perspectivas históricas, para que se reconheça sua importância e suas lutas na conjuntura atual; para que sejam problematizadas as perspectivas de produção do conhecimento provenientes de uma concepção eurocêntrica e colonialista sobre o mundo. E, mais do que isso, para que sejam construídas novas epistemologias (MIGNOLO, 2003). Vivemos a permanência da colonialidade do poder, do saber e do ser no sistema-mundo moderno colonial, que pressupõe, entre outras questões, o controle da subjetividade e do conhecimento: “da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistas como projetos globais (...) que situa a Europa como ponto de referência e de chegada” (MIGNOLO, 2003, 41). A colonialidade provocou a expropriação e a exclusão, a invisibilidade e a renegação de histórias locais e experiências nas Áfricas e Américas (ANTONACCI, 2013).

A proposta do giro-decolonial, que se constitui de um movimento teórico, ético, político, prático e epistemológico, busca questionar a lógica da modernidade/colonialidade. Nesta perspectiva, se abre possibilidades de aprendizado mútuo na medida em que se mantém uma postura desestabilizadora e decisiva na releitura dos construtos discursivos que moldaram o pensamento ocidental (MIGNOLO, 2003). Portanto, é necessário o questionamento do saber epistêmico ocidental/colonial e o descobrimento e a valorização das teorias e epistemologias do sul, e aqui não se trata de um recorte geográfico, mas sim de saberes, viveres, ideias de sujeitos subalternizados pelo pensamento eurocêntrico/colonial/moderno (MIGNOLO, 2003; ANTONACCI, 2013) que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Não se trata de uma substituição, mas do surgimento de paradigmas outros. É legítimo pensar que, consoante com Antonacci, na contramão dos cânones ocidentais, as narrativas e as estéticas, as dinâmicas de expressão e o reconhecimento de histórias, de lutas e de memórias de grupos subalternizados estão a desalojar conhecimentos continentais engessados e fechados em si mesmos (2013, 248). Nesse sentido, essa pesquisa está comprometida com uma interpretação decolonizada acerca das histórias do povo Guarani, a partir do que eles mesmos constroem enquanto conhecimento acerca da sua própria História.

.....

**\* Luisa Tombini Wittmann**

*Universidade do Estado de Santa Catarina UDESC. Florianópolis, Brasil*

## Resumen de ponencia

# A SAÚDE NA COSMOLOGIA XIKRÍN

\*Joseane Carvalho Costa

\*Lucivaldo Silva Da Costa

\*Tereza Maracaipe Barboza

Neste trabalho tratamos sobre o campo semântico relativo aos sentidos/significados da palavra saúde na cosmologia dos Xikrín do Cateté, localizados no sudeste paraense, município de Parauapebas-PA, Brasil. Os Xikrín do Cateté têm sua saúde duramente afetada pelas ações da exploração mineral da Empresa Vale do Rio Doce. Nesse contexto, consideramos importante capturar as impressões dos Xikrín sobre a cosmologia que envolve o sentido/significado da palavra saúde para pensar e dialogar sobre questões relativas aos determinantes sociais que influenciam os processos de saúde e doença desse povo, bem como suas dinâmicas territoriais.

O roteiro metodológico foi desenvolvido levando em consideração os ciclos de vida de homens e mulheres, bem como seus rituais de passagem e as seguintes perguntas orientadoras: O que é saúde? O que é doença? Essas perguntas foram feitas a homens, mulheres e crianças Xikrín durante uma oficina que teve o desenho e o diálogo como estratégias de mediação no processo de apreensão do significado/sentido da saúde em sua cosmologia. Além da oficina, estratégias etnográficas como registro audiovisual, entrevistas, observações e conversas informais com agentes sociais foram utilizadas. Como resultado obtivemos três categorias linguísticas em sua língua materna, mei, punu e kanê, classificadas como nomes de qualidade na língua Xikrín do Cateté (cf. COSTA, 2015). O termo mei, que pode ser traduzido como “estar.bem”, representa o pleno bem-estar psíquico, físico, e social do indivíduo Xikrín, ao passo que o nome punu, traduzido por ‘ruim’, ‘mal’, ‘mau’, é um termo geral para designar um estado ruim, ligado ao aspecto físico, psicológico e social do sujeito. E kanê designa o indivíduo desprovido do bem-estar, isto é, afetado por alguma doença, o que pode representar um perigo a sua vida. Punu, trata-se de uma extensão semântica que envolve diferentes contextos das relações internas entre eles mesmos, entre eles e os não-indígena e entre os Xikrín e a natureza.

Para compreendermos melhor os signos representativos do bem-estar/mal-estar na cosmologia Xikrín, nos fundamentamos em Giannini (1991), Cohn (2000), e sobretudo nas narrativas orais dos Xikrín do Cateté. Compreender o que é saúde e doença na perspectiva do povo Xikrín implica não apenas um processo biológico que acomete o corpo, mas acima de tudo, envolve a cosmovisão desse povo desde à noção de pessoa Xikrín. Giannini (1991, p.154) relata que “a pessoa Xikrín se constitui de elementos corporais internos e externos (a pele), elementos imateriais (a alma e a energia vital) e elementos sociais associados aos ciclos de vida”. A relação harmônica desses elementos, para os Xikrín, é fundamental na manutenção de seu bem-estar físico, psíquico e social. Assim, os cuidados com os elementos internos e externos garantem o equilíbrio tanto individual quanto da coletividade.

Relatos de narrativas orais dos Xikrín do Cateté mostram que a desarmonia entre esses

três elementos afeta as práticas socioculturais cotidianas do povo. Pois quando alguém da aldeia está com kanêtÿi (doença grave), não pode caçar e os parentes consanguíneos devem ficar de resguardo, sob pena do mẽkarõ (espírito dos mortos) levar a alma do doente, ou seja, morrer. O karõ (alma ou espírito) representa o principal elemento constitutivo do ser Xikrín, pois ele é o responsável pela vitalidade do ser. Daí a grande preocupação dos Xikrín com relação aos mẽkarõ levarem o karõ dos vivos em determinados contextos socioculturais, tais como: 1. Cuidados com recém-nascidos: não deixar chorar e nem cair, se não o karõ sai do corpo e mẽkarõ o leva; 2. Doenças causadas por animais: coceiras (miômîôp) ou picadas, a pessoa não pode tomar água porque aumenta a dor. No estágio de doença, os Xikrín não podem comer certos tipos de comidas, como caça, por exemplo: jabuti, pois pode ficar com as juntas inchadas. Outra relação ligada a doenças causadas por animais, está ligada ao olhar fixamente para algum animal, principalmente quando criança, pois ele pode transmitir doenças; 3. Nos rituais: os mẽkarõ gostam de estar presentes nos rituais, por isso, o pajé e os demais da aldeia colocam uma pena de gavião na porta de casa para afasta-los, uma vez que os mesmos têm medo de gavião. No geral, independentemente do tipo ou causa da doença, os Xikrín não podem se pintar nesse período.

Mei e kanê imbricam uma série de relações representativas dos saberes Xikrín em seu território, na relação com a natureza e com os outros (indígenas e não indígenas), nos possibilitando entender melhor os saberes desse povo e a cosmologia que os envolve levando em conta a linguagem e as relações com a experiência e o ambiente que os cerca. O campo semântico mei e kanê, produto de ontologias próprias indígenas, correlacionam-se com os conceitos saúde e doença numa perspectiva transversal, refletindo suas dimensões individuais e sociais. Neste contexto, a saúde é mais que uma categoria, ela reflete a cosmologia Xikrín em suas possibilidades de uso da terra, soberania alimentar e preservação da sua cultura. O uso indevido do território indígena por agentes econômicos, como a Vale (mineradora multinacional brasileira), que tem poluído o rio Cateté com produtos químicos oriundos de atividades extrativas produz intensas transformações nas dinâmicas territoriais e na cosmologia dos Xikrín, afetando suas práticas cotidianas de agricultura, pesca e lazer, gerando doenças e agravos relacionados às atividades da mineradora.

.....

**\* Joseane Carvalho Costa**

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará-Unifesspa. Marabá, Brasil*

**\* Lucivaldo Silva Da Costa**

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará-UNIFESSPA. Marabá, Brasil*

**\* Tereza Maracaipe Barboza**

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará-Unifesspa. Marabá, Brasil*

Resumen de ponencia

## **ALIANZAS ENTRE JARDINES INTERCULTURALES Y COMUNIDADES MAPUCHE: DOS ESTUDIOS DE CASO EN LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA**

\*Rukmini Becerra-Lubies

El Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) en Chile requiere a jardines infantiles interculturales trabajar colaborativamente con comunidades mapuche para ofrecer una educación más pertinente a los niños y niñas indígenas, sin embargo, en la actualidad existe escasa investigación respecto de estas alianzas. En este contexto, el presente estudio tiene como objetivo principal examinar cuál es el propósito y calidad de las relaciones entre jardines interculturales bilingües y comunidades mapuche en la Región de la Araucanía.

### **Marco teórico**

A partir de las nociones de zonas de contacto (Pratt, 1992) y fronteras, analizamos qué caracteriza a los vínculos que se desarrollan entre los miembros del establecimiento educativo y los integrantes de las comunidades mapuche. La noción de zona de contacto (Pratt, 2008) ha sido empleada crecientemente para estudiar los espacios de encuentro entre diferentes grupos, las experiencias de los diferentes actores de estos espacios y el impacto del contexto social y político (Askins y Pain, 2011). Paralelo al concepto de zonas de contacto surge también la noción de border work o, como lo traducimos en este estudio, el trabajo de los márgenes, en las fronteras. Este border work surge de la mano de la zona de contacto, es producto de esta y es descrito como un espacio emocionalmente profundo, donde los sujetos situados en estos lugares, no por opción sino por circunstancias históricas, se posicionan dolorosamente en el punto de choque y confluencia (Anzaldúa, 1987; Haig-Brown, 2001).

### **Metodología**

Para abordar este objetivo, se realizaron dos estudios de casos cualitativos y se recolectaron datos con técnicas etnográficas

El primer caso, Jardín Wilky, es un jardín alternativo JUNJI, ubicado en una zona rural de la Región de la Araucanía. Se trata de un centro multigrado dentro de una escuela. El segundo caso, Jardín Choike, corresponde a un jardín clásico JUNJI ubicado en una zona urbana de la Región de la Araucanía

Entrevistas: Para la recolección de datos con estos participantes se realizaron dos entrevistas semiestructuradas en profundidad a cada una, mediante las cuales se pudo capturar las visiones, experiencias y opiniones de los actores escolares. Cada entrevista

tuvo una duración aproximada de una hora, la cual fue grabada y luego transcrita.

Observaciones: Además, se realizaron observaciones participantes y transcritas en formato narrativo de clases, reuniones y eventos culturales.

Conversaciones grupales: Con interés de incluir formas mapuche tradicionales de compartir el conocimiento, se llevaron a cabo conversaciones grupales (en mapudungun, *nütramkawün*) (Quidel, 2006), en las que los participantes tuvieron la oportunidad de dialogar e intercambiar diferentes perspectivas. Estas conversaciones se diferenciaron de las entrevistas por ser instancias más espontáneas de interacción, en las que además se compartieron alimentos tradicionales mapuche. Se realizó una conversación grupal en cada jardín intercultural.

Análisis de datos: Para analizar las transcripciones de las entrevistas, conversaciones y observaciones, se empleó la guía propuesta por Ryan y Bernard (2003) para análisis temático (Merriam, 2009). Algunas de las preguntas analíticas para esta etapa fueron: ¿cómo comenzó la participación de las comunidades mapuche en el jardín?, ¿qué se entiende por “participación”?, ¿por qué y con qué propósito participan las comunidades?, ¿qué miembros de las comunidades participan?, ¿qué funciones tienen miembros de las comunidades mapuche en el jardín?, ¿para qué interactúan educadore(a)s y miembros de las comunidades mapuche?, ¿qué posibles resistencias tienen las educadore(a)s hacia las comunidades mapuche? Con esta información se creó un listado de códigos para la triple codificación de los datos (tres personas), la cual permitió disminuir la parcialidad de un solo codificador (Merriam, 2009).

## Resultados

Es interesante pesquisar que si bien en ambos jardines las comunidades mapuche (organizaciones) tuvieron un rol central en la creación de los jardines interculturales seleccionados, en efecto, ambos son concebidos por funcionarios JUNJI y otros actores locales, como jardines insertos en comunidad (Jardín Wilky) y como jardín con alta participación comunitaria (Jardín Choike), ninguno de ellos cuenta con comunidades/organizaciones Mapuche que participen de manera activa en los establecimientos educativos.

En ambos casos, las comunidades mapuche quienes comparten y enseñan conocimientos ancestrales corresponden a círculos familiares, es decir, padres, abuelos/as, tíos/as, etc., y solo algunos agentes tradicionales (*lonki*, *machi*) tienen una participación frecuente en eventos culturales. La siguiente figura ilustra la trayectoria de los jardines respecto de su relación con comunidades/organizaciones Mapuche.

De hecho, en ambos casos pareciera ser que las comunidades/organizaciones no son necesarias. En el jardín Choike, porque esa fue una etapa solo inicial. Existe la percepción que el estar consolidados significa que tienen “dentro” del jardín a todas las personas, conocimientos y habilidades necesarias. Y en el Jardín Wilky, la percepción frecuente es que debido a que están “insertos” en una comunidad

mapuche, y a que la gran mayoría de los niños/as son Mapuche, la participación comunitaria se asume ocurre espontáneamente.

Según estas concepciones, la participación de las comunidades/organizaciones y comunidades/familias tiene los siguientes propósitos en cada jardín. En el Jardín Wilky, las comunidades/familias tienen como rol principal apoyar las actividades que realiza el jardín, es decir, comunidades/familias son quienes participan llevando los materiales (lanas, hojas, hierbas, etc) que solicitan las educadoras para actividades tales como telares y huertos. Dado que la mayoría de las familias son Mapuche, se asume que existe una importante participación comunitaria al realizar estas tareas, pues, además, las educadoras no tienen la necesidad de enseñar a las familias sobre cómo reunirse en una ruca, qué hacer en un palín o qué comida llevar a un mizagun. Esto ha implicado que las familias no son consultadas, no proponen contenidos y han sido consideradas escasamente para la recopilación de conocimientos familiares/ancestrales. Debido a que este jardín es un establecimiento alternativo a cargo de técnicos en educación parvularia, las redes consideradas como centrales en sus labores de planificación son otras técnicas en educación parvularia con más experiencia. En efecto, la responsabilidad de “la interculturalidad” recae principalmente en la Educadora de Lengua y Cultura Indígena, ella es la agente principal de interculturalidad, quien es hablante de mapudungun, conoce la cultura y tiene las redes para invitar a agentes tradicionales (por ejemplo lonko de la comunidad que además es su familiar) e invitar a las educadoras a actividades territoriales como guillatún.

En cuanto el jardín Choike, la participación de las comunidades se materializa principalmente a través de las familias de los niños/as, de las asesoras culturales (equivalente a la figura de la Educadora de Lengua y Cultura Indígena). En este establecimiento, las comunidades/familias han aportado sus conocimientos para decidir los valores pilares de la educación del jardín y también han sido consultadas para decidir los principales contenidos del programa educativos. Si bien, las comunidades/familias tienen una participación activa, esta se enmarca primordialmente dentro de un rol consultivo y de aporte a las actividades del jardín. Las asesoras culturales son quienes están a cargo de la enseñanza de lenguas y culturas, decisión de conocimientos ancestrales a considerar, propuesta de contenidos culturales a incluir, entre otros. En este jardín, pareciera que la trayectoria y experiencia de educadoras de párvulo, asesoras y directoras y fuerte presencia de familias mapuche, ha actuado como un “distanciador” del territorio y sus comunidades, pues se concibe que los participantes del jardín serían autosuficientes para cumplir el trabajo de la educación intercultural.

#### Conclusiones iniciales

Los resultados principales muestran que en estas zonas de contacto, en ambos jardines interculturales, las comunidades mapuche quienes comparten y enseñan conocimientos ancestrales corresponden a círculos familiares, es decir, padres, abuelos/as, tíos/as, etc., y solo algunos agentes tradicionales (lonko, machi) tienen una participación frecuente en eventos culturales. Además, la percepción de estar “inserto” en comunidades mapuche o haber sido fundado por comunidades mapuche actúa como “distanciador” de los territorios. En la misma línea, si bien las familias

mapuche son los principales actores comunitarios que participan en los jardines interculturales, son también, a juicio de Educadoras de Lengua y Cultura Indígena y educadoras de párvulos, las que presentan las mayores barreras o resistencias. Las conclusiones revisan las oportunidades y limitaciones que ofrecen las políticas públicas para otras formas de participación de comunidades de pueblos originarios.

.....

**\* Rukmini Becerra-Lubies**

*Pontificia Universidad Católica de Chile PUC. Villarrica, Chile*

Resumen de ponencia

## **APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD EN LOS GOBIERNOS SUBNACIONALES Y EL EJERCICIO DEL DERECHO AL DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS PERUANAS**

\*Eliana Lia Rivera Alarcon

### **APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD EN LOS GOBIERNOS SUBNACIONALES Y EL EJERCICIO DEL DERECHO AL DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS PERUANAS**

El Convenio 169 de la O.I.T. entre una de las recomendaciones que da para el reconocimiento de derechos a las comunidades indígenas es la aplicación del principio de subsidiariedad en las políticas de desarrollo que impulsen los gobiernos para garantizar el respeto de los derechos fundamentales tendientes a la igualdad de oportunidades y de trato para grupos que se encuentran en situación de desventaja, y exigen garantías mínimas de sus derechos para lograr un tratamiento equitativo en las sociedades en que viven. La investigación que presento corresponde a un estudio realizado en el sur andino peruano, en la región del Cusco respecto a la aplicación del principio de subsidiariedad al que refiere el Convenio 169 de la O.I.T. en los proyectos de desarrollo dirigidos a las comunidades indígenas por parte de los gobiernos subnacionales.

En el Perú existe un marco normativo que reconoce derechos fundamentales a las comunidades indígenas, y un marco regulatorio sectorial que promueve el desarrollo de las mismas, de ser esto así, ¿cuáles son los factores que estarían incidiendo o constituyendo barreras para el efectivo ejercicio de los derechos reconocidos a las comunidades indígenas peruanas, como es el derecho al desarrollo?, ¿cuál será el papel del Estado, a través de sus diferentes niveles de gobierno, cuya amplitud de su fin le permitiría desarrollar todas las acciones que promuevan el desarrollo?. ¿Deben hacer las sociedades inferiores todo?, o ¿se debe dejar, mejor todo en manos de la sociedad más amplia, el Estado, para que provea todo, en atención a la eminencia de su fin? Dada la importancia de estas preguntas, en el trabajo pretendemos encontrar algunas respuestas a esas y otras interrogantes relacionadas con el pleno ejercicio del derecho al desarrollo de las comunidades indígenas, porque constituyen aportes importantes para el debate político sobre el rol del Estado y de los gobiernos locales en la generación de programas de desarrollo inclusivos en el sector rural.

En ese sentido, los diagnósticos sectoriales que elaboran y utilizan las municipalidades para diseñar proyectos de desarrollo dirigidos a las comunidades indígenas y que también sirven para elaborar los diversos instrumentos de planificación y gestión

municipal, como son los Planes de Desarrollo Concertado, los Planes de Desarrollo Social y Económico, no solo utilizan estadísticas globales de la provincia o del distrito desde donde se infiere la problemática de las comunidades indígenas; sino además, esos diagnósticos no se actualizan periódicamente, lo que ocasiona que los resultados de la inversión pública no sean los esperados.

Pero, al mismo tiempo en el mundo andino peruano la inversión pública, sí ha dejado algo de resultados, un salón comunal, un canal de regadío, una institución educativa que incluso ya tiene el nivel secundario, o una posta de salud a menos de una hora de distancia caminando desde el lugar donde está ubicada la comunidad. Sin embargo, la pregunta que surge sin duda es, ¿dónde está el runa andino?, ¿dónde está el hombre comunero, el indígena?, éste sigue siendo analfabeto total o analfabeto por desuso, es decir por no hacer uso del idioma que aprendió en la escuela, les enseñan en quechua pero escriben en castellano. La educación que se le ofrece no es de calidad no genera oportunidades y menos alternativas y opciones de vida. La posta de salud como servicio público no incorpora los factores culturales que están presentes en el tratamiento a la salud, como el parto vertical recientemente institucionalizado en el país. Conocen la luz eléctrica a través de los tendidos que están en la carretera, pero no saben si algún día lo tendrán en su propia casa.

En medio de este escenario, es evidente que los esfuerzos colectivos de los indígenas y las gestiones de las directivas comunales, o el apoyo subsidiario del sector privado que también existe, no son suficientes para mejorar los niveles de vida de la población indígena, se necesita de un apoyo subsidiario mixto liderado por el Estado y una decisión política a través de sus diferentes niveles de gobierno, donde las municipalidades deben jugar un papel determinante.

La aplicación del principio de subsidiariedad y el respeto de la diversidad étnica, es decir, que los niveles superiores del gobierno no deben realizar aquello que los niveles inferiores pueden hacer si son convenientemente apoyados para asumir tal responsabilidad, no solo debemos entenderla como la asignación de competencias, sino en un sentido más integral porque cuando se trata de trabajar con comunidades indígenas es más pertinente aún la aplicación de la subsidiariedad, pues se trata de impulsar el desarrollo desde abajo pero un desarrollo con identidad, promoviendo capacidades y generando oportunidades y teniendo a la persona como el centro del desarrollo.

Para establecer si la aplicación del principio de subsidiariedad en los gobiernos subnacionales, en particular en la gestión municipal contribuye efectivamente al ejercicio del derecho al desarrollo de las comunidades indígenas, hemos trabajado una caracterización socio, económica y cultural del ámbito de estudio y de los principales actores como son las comunidades indígenas. Y, desde la gestión municipal hemos identificado como instrumento de análisis los proyectos de inversión pública dirigido a las comunidades indígenas. Sin dejar de tomar en cuenta la importancia de la información que nos proporcionan los instrumentos de planificación, que sirven como base para identificar y priorizar proyectos de inversión pública dirigido a las comunidades indígenas. Como no podía estar ausente en la investigación la opinión de los propios indígenas, varones y mujeres, se elaboró un cuestionario que junto con la observación participativa realizada en los territorios comunales y los otros

instrumentos y técnicas de investigación nos han permitido conocer más de cerca a estos actores, la realidad en la que viven y a su organización: la comunidad indígena. Esta información nos ha permitido identificar el enfoque de desarrollo que manejan los propios indígenas desde su cultura como es el Buen Vivir o el Allin Kausay; y ver cómo esta visión difiere con la visión del desarrollo que tienen las autoridades de los gobiernos subnacionales. Ese desencuentro es otro problema central. Por ejemplo, mientras las autoridades nacionales, regionales y locales identifican problemas en los territorios comunales, a los que pretenden responder con proyectos de inversión pública, para los indígenas sus carencias constituyen oportunidades para poder mejorar, que junto a los recursos que existente en la comunidad son vistos como ventajas que se pueden utilizar para un “mejor Buen Vivir”.

Finalmente del análisis e interpretación de los resultados del estudio, una de las medidas que proponemos es la generación de indicadores del etnodesarrollo que permitan la aplicación efectiva del principio de subsidiariedad en las políticas de desarrollo en función a las competencias compartidas o exclusivas que tienen los diferentes niveles de gobierno, diseñando mecanismo de control. Y, establecer la necesidad que las comunidades indígenas elaboren sus propios planes de desarrollo comunal que deben articularse con el sistema de planificación de los gobiernos locales.

.....

\* Eliana Lia Rivera Alarcon

UNIVERSIDAD ANDINA DEL CUSCO UAC. CUSCO, Perú

Resumen de ponencia

## **CAMINANDO SABERES, MEMORIAS Y TERRITORIOS DE RESISTENCIA SIKUANI CON PERSPECTIVA DE GÉNERO EN EL VICHADA, COLOMBIA. RESGUARDO PROCICAR**

\*Jessica Lizeth Garzón Ortiz

En Colombia para el proceso de reconocimiento de las comunidades indígenas se realizan varios requisitos organizativos, de memoria o recolección de su ancestralidad para validación y asentamiento en un territorio específico. El nomadismo de los pueblos Sikuani se reflejó en su amplio asentamiento. Significando para las comunidades indígenas nuevas formas de colonización y neo-colonización (no está de más entender la diferencia entre colonización y la neocolonización es el uso de interiorizar en las sociedades unos rasgos psicológicos concretos que van incluso más allá de bases ideológicas. Dicha característica es resultado de la evolución del capitalismo colonial, globalización y movimiento de la vida entorno al mercado) que reconfiguran sus estrategias de resistencia.

Estos procesos han estado atravesados por diversos conflictos, especialmente por largos periodos de violencia (donde se evidencia múltiples actos de violencia, por ejemplo la de género) que han causado el desplazamiento de las comunidades y actualmente emprenden el retorno a sus territorios; panorama en el que se caracterizan las luchas de poder y de procesos autónomos organizativos. En el caso de la Orinoquía reconocer el abandono estatal es fundamental para entender la disputa de los actores que van desde actores armados hasta empresariales de grandes proyectos de inversión agro-industrial sin retribución de beneficios sociales o ambientales. Entre estos, no se puede desconocer la influencia de las religiones como instituciones organizadas, siendo que hoy por hoy la iglesia se extiende como un actor por donde pasan todas relaciones entre civiles de los pueblos y las comunidades indígenas.

Es en ese marco que las fluctuaciones del poder ponen de manifiesto la memoria como un campo en disputa. La comunidad indígena Sikuani, más puntualmente ubicada en el resguardo Campo Alegre Ripialito, reconocida como PROCICAR (Propiedad Colectiva Indígena Campo Alegre Ripialito constituido en 1983 por colonización dirigida) asumen conciencia de formas del poder opresoras superiores que sin embargo no destruyen su forma organizativa y de saberes interna. Una de esas formas organizativas que me llamó la atención es la organización social propia de los Sikuani en “descendencia bilineal con un patrón de residencia preferiblemente matrilocal”, sentido por el cual la ponencia abarca el enfoque de género. Las tensiones/dificultades dentro de éste mismo enfoque se abordan en tres sentidos: la pérdida de la lengua y tejido ancestral; formas de participación de las mujeres en la comunidad y su vinculación al territorio; y

la memoria con perspectiva de mujer.

Las diferentes actividades y ritos para la mujer de la comunidad Sikuaní representa importantes significados y formas de relación/acción. Entendido la acción desde la sociología “contemporánea”; procesual. Sin embargo no ha sido recogida su perspectiva de memoria, conocimiento o participación dentro de la comunidad que permita identificar su acción y reflexividad o grandes regularidades. Aunque algunas mujeres participen de actividades que son visibles, como la gobernadora, no deja en claro las necesidades y visiones de ésta, ni tampoco las rutas de acción como parte de la comunidad. Si bien la identidad y la memoria funcionan como una trinchera de resistencia, a ésta versión le hace falta una parte.

Aquí se propone, desde los tres sentidos mencionados, analizar las relaciones de la comunidad en clave de rol de género, espacios, falencias y visiones de las mujeres (mujeres indígenas, mujeres jóvenes, mujeres jóvenes indígenas, mujeres no indígenas) con ánimo de identificar obstáculos que impiden el cumplimiento de sus derechos (étnicos) y que frenan la mejora de sus medios de vida con una base sostenible. Sin antes decir que se debe generar espacios de reflexión, empoderamiento de las mujeres, mitigación de cualquier acto violento, la condensación de información complementaria para la comunidad que en éste momento deben empezar a verse reflejados en la construcción del plan de vida y las normas del buen vivir.

.....

**\* Jessica Lizeth Garzón Ortiz**

*Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Externado de Colombia - CIDS/UEXTERNADO. Bogotá, Colombia*

Resumen de ponencia

## **CAMINOS DEL NASA: SA'T KWE WE'SX U'SXA KWE WE'SX. UNA PERSPECTIVA CONTRA-HEGEMONICA A LA DISCAPACIDAD.**

\*Karen Viviana Sanchez Hidalgo

Esta investigación está ligada a la iniciativa de la comunidad del Resguardo Indígena de Tóez (municipio de Caloto - Cauca en Colombia), que busca desde hace varios años encontrar algunos caminos que acompañen y cuiden las necesidades de la condición de vida y las personas en condición de vida Sat'Kwe Wesx, U'Sxa Kwe We'Sx, condición de vida Cacique (hasta cierto punto comparable pero irreductible al término occidental de discapacidad) de acuerdo a las realidades propias de la cultura y la cosmovisión indígena Nasa.

Los Nasa, hijos del agua y las estrellas, son reconocidos históricamente por su constante lucha por la defensa del territorio y su organización social. Habitan territorios de resguardos indígenas con títulos coloniales gobernados en jurisdicción especial, pero sueñan y lucha por algún día gobernarse autónomamente como pueblo (tal como lo ordena la Constitución Política de Colombia). Orientados por valores culturales propios como la reciprocidad, conservación de la humildad por encima de la sabiduría y el poder, respeto al otro, uso racional de la palabra, capacidad de escuchar, así como la práctica de rituales y costumbres nasas para mantener el equilibrio colectivo e individual con la Uma Kiwe Madre tierra.

Actualmente enfocan gran parte de sus esfuerzos en potencializar la cultura propia con el objetivo de fortalecerse como pueblo para exigir al Estado Colombiano autonomía en todo lo que respecta a la forma de gobernarse bajo los principios propios. Parte de estos esfuerzos tienen que ver con recuperar el uso de la lengua materna ya que a través del Nasa Yuwe es que el indígena nasa logra comunicarse con la Uma Kiwe Madre Tierra y estar en equilibrio y armonía con ella (en el caso del Resguardo de Tóez tan solo un 25% de la población sabe y practica el Nasa Yuwe en su vida cotidiana), recuperar la soberanía alimentaria que se ha ido perdiendo con la llegada de multinacionales a los territorios y la falta de apoyo estatal para proyectos agrícolas, volver a las prácticas curativas y rituales ancestrales, fortalecer la sabiduría ancestral, entre otros.

En este sentido, pensarse lo que es la discapacidad de occidente en el contexto nasa, ha resultado un tema de mucho interés no sólo para la comunidad del Resguardo de Tóez, sino también para los demás resguardos que dentro de sus territorios albergan personas que según los planes de salud nacional (orientados desde el Ministerio de Salud) "padecen" algún tipo de discapacidad, sin embargo como comunidad no se reconoce como discapacidad el hecho de no ver con los ojos, no escuchar con los

oídos, no hablar con los sonidos emitidos de la boca, etc., ya que para los nasa, no sólo se ve con los ojos, no se escucha sólo con los oídos y no solo se habla con la boca.

Esta investigación intenta rastrear la manera en que los nasa de este resguardo han construido desde su cosmovisión una condición de vida de personas y familias de personas con dones diferentes, sabedores ancestrales con capacidades diferentes de sentir, ver, escuchar y con necesidades de acompañamiento específicas. De tal modo que esos dones no se pierdan sino por el contrario se potencialicen ya que por sus dones y los espíritus que lxs habitan, tienen mayor facilidad de estar en comunicación con la tierra y desarrollar habilidades y saberes ancestrales. Estos dones que no necesariamente nacen con las personas sino que se adquieren con el tiempo, tal es el caso de los comuneros mayores que con el pasar de los años adquieren la sabiduría que el pueblo nasa requiere para orientar el trabajo y las decisiones de su comunidad.

Se trata pues de un trabajo que intenta decolonizar el concepto de discapacidad, no como “otro tipo de discapacidad” sino reconociendo maneras de vivir y de existir dadas desde la los saberes ancestrales, la experiencia y la práctica, que reivindican los conocimientos propios. Ya que después de la segunda guerra mundial y durante muchos años el enfoque médico de la discapacidad, basado en la idea de normalidad, fue el único modelo explicativo dentro de las instituciones del saber y del discurso hegemónico que daba cuenta de las cuestiones relacionadas con las personas con discapacidad, que aún hoy y a pesar de la aparición del paradigma social de la discapacidad tiene peso en la manera como se entienden y orientan las políticas de atención a las personas con algún tipo de discapacidad.

Sin embargo retomo algunas propuestas del paradigma social de la discapacidad que entiende que la normalidad no es otra cosa que el cumplimiento de unas expectativas biomédicas estándares del funcionamiento de la especie humana en perspectiva con la capacidad de producir y de adecuación a las normas sociales, por lo que la discapacidad vendría a ser anormalidad y como resultado obtenemos la opresión de los cuerpos con variaciones en el funcionamiento. Todo esto en relación con la manera como los nasas construyen su concepción sobre este tema, no en la lógica de los derechos humanos sino en la del bienestar de un pueblo digno y en armonía con la tierra.

Para este trabajo como estudiante universitaria he intentado, junto a dos compañeros del área de rehabilitación, apoyar desde el conocimiento técnico que se adquiere en la academia, los saberes ancestrales de la comunidad con el objetivo de materializar toda esta construcción conceptual de la condición de vida Sat'Kwe Wesx, U'Sxa Kwe We'Sx en un sistema de registro propio, compuesto de una serie de variables para caracterizar y cuantificar dentro de la comunidad las necesidades de las personas, de las familias y de la comunidad para elaborar posteriormente unos caminos de acompañamiento sólidos, que funcionen con los recursos públicos y sirvan como prueba piloto a nivel zonal.

.....

**\* Karen Viviana Sanchez Hidalgo**

*Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Universidad del Valle - CIDSE/UNIVALLE. Cali, Colombia*

Resumen de ponencia

## **CLPI.INFO: DISEÑANDO UNA PLATAFORMA WEB PARA LA MOVILIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO EN DERECHOS INDÍGENAS**

Pan American Indigenous Rights and Resource Governance Network - PAIRR-GN  
(Canadá)

\*Pedro Ignacio Poblete Lasserre

El año 2007, con la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el contexto internacional de los pueblos indígenas cambió de manera radical. De acuerdo a Coates y Mitchell "los Pueblos Indígenas alrededor del mundo deben empezar a socializar sobre sus experiencias compartidas; la realidad común que han sufrido de manera comparable desplazamientos, injusticias y dificultades está demostrándose ser muy empoderadora" (2013). Sin embargo, estas interacciones siguen en etapas iniciales, y nuevos espacios de colaboración e intercambio deben ser facilitados globalmente entre comunidades Indígenas. Las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) se presentan como herramientas importantes para la organización social y la promoción del desarrollo humano. La primavera árabe, la revolución del aprendizaje en línea, los movimientos de #MeToo y #NiUnaMenos, todos procesos sociales que demuestran el impacto de las TICs y nos invitan a tener nuevas comprensiones para nuestro trabajo en las ciencias sociales.

La investigación usuaria, el análisis de las experiencias usuarias y el pensamiento del diseño han cobrado una gran importancia en el mundo del desarrollo de nuevas tecnologías y software. Compañías como Facebook, Google y Philips han creado metodologías específicas, equipos de trabajo multidisciplinarios e invierten gran parte de su capital de investigación en estas áreas. El campo de la innovación social no se ha quedado atrás: metodologías como el diseño participativo, el diseño centrado en el humano, y el naciente campo de las Tecnologías para el Desarrollo (ICT4D) buscan llevar los aprendizajes y técnicas desarrollados en la ingeniería, informática y el diseño industrial a aquellos actores trabajando por la justicia social y el desarrollo humano. Desarrollado para y con Pueblos Indígenas, [www.CLPI.info](http://www.CLPI.info) busca entregar información y recursos sobre Consentimiento Libre, Previo e Informado (CLPI) como una herramienta de auto-determinación para ayudar a las comunidades en sus procesos de toma de decisiones. Concentrados en la región Panamericana, este sitio web incluye una selección de artículos, manuales, videos, audios e historias comunitarias sobre CLPI y consulta indígena para ser vistos y descargados gratuitamente, de fácil acceso a través de una categorización e indexación profunda.

[www.CLPI.info](http://www.CLPI.info) nace a partir de la asociación de múltiples instituciones de educación superior, liderado por la dra. Terry Mitchell en la Universidad de Wilfrid Laurier, en colaboración con la dra. Peggy Smith, Universidad de Lakehead y Matawa First Nation,

dr. Thierry Rodon, Universidad de Laval, presidenta Rebecca Jamieson, del politécnico de las Six Nations, y el dr. José Aylwin, Universidad Austral de Chile.

El propósito de esta presentación es el de compartir los aprendizajes obtenidos en los procesos de diseño e implementación de [www.CLPI.info](http://www.CLPI.info), así como reflexionar sobre las bases ideológicas y prácticas que fundamentan la iniciativa, con un especial énfasis en el contexto de internacionalización de los Derechos Indígenas, la movilización y acceso al conocimiento, y la colaboración simétrica entre investigadores del Norte-Sur, indígenas y no indígenas.

Se explicará el proceso de investigación usuaria llevada para el diseño del sitio, el cual se caracterizó por su enfoque interdisciplinario basado en los diseños participativos, las metodologías indígenas y la investigación acción. Múltiples momentos de recolección de datos se realizaron con indígenas y no indígenas: entrevistas, pruebas de usabilidad, pruebas de aceptación usuaria, entre otros.

La información obtenida durante el proceso de investigación usuaria no solamente informa el diseño particular de la plataforma y sus interacciones con los usuarios, sino que también nos permiten comprender de mejor manera las necesidades de comunidades Indígenas para la defensa de sus territorios, y de investigadores y académicos trabajando en temáticas de Derechos Indígenas.

La presentación concluirá con un análisis crítico del proceso y del producto, una reflexión sobre la vinculación que existe entre las ciencias sociales y el desarrollo de nuevas tecnologías, la importancia de la movilización del conocimiento, y el rol de la tecnología en el empoderamiento comunitario.

.....

**\* Pedro Ignacio Poblete Lasserre**

*Pan American Indigenous Rights and Resource Governance Network PAIRR-GN. Waterloo, ON, Canadá*

Resumen de ponencia

## **CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA: UNA REFLEXIÓN DESDE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS**

\*Ariel Mueses

Las identidades políticas han sido estudiadas, por la sociología y la ciencia política, desde las adscripciones partidarias, la reproducción de ideologías políticas o como nuevos recursos e instrumentos de la acción colectiva y la movilización social. Situación que ha conllevado a sostener que las identidades debían captarse en sus fundamentos: en la agencia y la construcción hegemónica de los líderes, en la configuración estática y acabada de sus atributos y diacríticos o a pensar a las identidades como esencia, es decir, como el punto de partida de una acción social y política.

Estas posturas esencialistas rechazan que las identidades sean contrastivas, socialmente construidas y cambiantes en sus contenidos; son posturas que descansan sobre un extendido sentido común que se resiste a aceptar, tal como lo plantea Edward Said: “que la identidad humana no solo no es natural y estable, sino que es creada e incluso, en ocasiones, creada completamente”. Sin embargo, las condiciones de posibilidad de esta creación no corresponden exclusivamente al arbitrio de los individuos, la configuración de una identidad -sostenemos- está relacionada con la imbricación de varios procesos que nos traen a la mente la complicada (y sempiterna) discusión sobre las mutuas determinaciones y condicionamientos de las estructuras y las agencias.

En este sentido, traemos a consideración que la sociedad colombiana se ve involucrada hace más de cuarenta años en el desarrollo de un conflicto armado: fuerzas estatales, para-estatales, guerrilla y narcotraficantes mantienen una confrontación política, militar y económica que sobrepasa el ámbito rural y se extiende hacia las ciudades. Es en estos espacios, y en estas determinaciones, donde los pueblos indígenas y sus procesos identitarios se ven afectados y condicionados.

En los territorios indígenas, ubicados mayormente en el sector rural, se adelantan acciones militares y consecuentemente se está involucrando a esta población mediante amenazas e intimidaciones provenientes tanto de las fuerzas militares, paramilitares y la guerrilla. Esta situación ha obligado a que los indígenas, representados en sus organizaciones regionales y nacionales, asuman una “posición” frente al conflicto armado, posicionamiento que se ubica principalmente en la demanda de no-inclusión de sus territorios y sus poblaciones en el conflicto.

Ciertamente, estas demandas dan cuenta de una construcción de lo “político” de los pueblos indígenas y sus organizaciones; configuración que, además y principalmente, estaría relacionada con la afirmación de la identidad cultural y política y su promoción a través del movimiento indígena, así como, al desarrollo de una interlocución con el Estado y la sociedad colombiana.

Teniendo como premisa la configuración de lo indígena como una identidad política y que esta construcción se muestra como una forma de participación e interlocución

política, en esta ponencia reflexionaremos desde una perspectiva que reivindique al antagonismo como condición de posibilidad de la democracia, buscando ampliar -de esta manera- lo que se entiende por lo “específicamente político” y su rol en la configuración de las identidades políticas y, por ende, en la participación democrática. Este ensayo de conceptualización tiene como fin testear nuevas interpretaciones que nos permitan comprender los diferentes agrupamientos y diferenciaciones políticas en el marco del conflicto armado en Colombia, teniendo como referencia empírica el “posicionamiento político” de las organizaciones indígenas en el departamento del Cauca.

Para el cumplimiento de estos objetivos se recurre a la indagación bibliográfica y documental. Lo primero a través de la incorporación de los planteamientos de Carl Schmitt, Chantal Mouffe, Enrique Serrano y Gerardo Aboy Carlés en relación con el concepto de lo político y la constitución de identidades políticas, así como, en el señalamiento de algunas líneas para comprender la interrelación del movimiento indígena y el Estado colombiano desde una perspectiva historiográfica. Lo segundo, por medio de la revisión de prensa en la identificación de los diferentes momentos de conflicto, así como, de las “voces” de las comunidades y organizaciones indígenas y su posicionamiento político en relación con los actores del conflicto armado.

.....

**\* Ariel Mueses**

*Instituto de Altos Estudios Sociales. Universidad Nacional de San Martín - IDAES/UNSAM. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

Resumen de ponencia

## **CONOCIMIENTO ANCESTRAL CON ENFOQUE INTERCULTURAL: UNA PROPUESTA EDUCATIVA PARA LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES DEL ECUADOR.**

Instituto Tecnológico Superior Eugenio Espejo - ITS EE (Ecuador)

\*Ángel Guido Guacho Sagñay

\*Fausto Enrique Santillán Miranda

\*Rección Malán Curichumbi

Los pueblos y nacionalidades visiblemente compuestos de la diversidad cultural constituyen como uno de los principales patrimonios culturales de la humanidad, que deben ser valorados y recuperados en el presente siglo, por parte de los actores encargados de recuperar el conocimiento por medio de acciones investigativas. Además, estas poblaciones milenarias son procedentes de la época del desarrollo pleno de la civilización americana, esta se comprueba con base al estudio a las civilizaciones de pueblos prehispánicos de la Abya Yala, en la que están inmersos las culturas: Maya, Azteca, Inca y otras que dejaron sus legados artísticos y conocimientos que pasan a ser insuperables por la cultura occidental; en ese ambiente, el avance más importante del conocimiento ancestral, es la escritura que por muchos siglos los cronistas indias conquistadores trataron de ocultar de la esfera de la estructura social del continente americano porque que llevaban muchos prejuicios avasalladores en sus mentes, entre los cuales la carencia de comunicaciones, el prejuicio religioso que incluso la pretendida intención de superioridad cultural puso al extremo del alcance de dialogo intercultural. Estos problemas, sin duda, no permitieron construir un colectivo literario y científico, en consecuencia, cada cual trabajó a su modo, conforme a su experiencia y su propósito, sin embargo, este trabajo no se podrá descartar en la estructuración de nuevo enfoque de la cultura indígena moderna, al contrario, el documento sirve (Lopez Sánchez , 1998) como medio escrito para conectarse entre la civilización occidental y americana.

En este ocultamiento de saberes ancestrales mucho tiene que ver la historia, la arqueología y la etnología, estas ciencias encargadas de estudiar e investigar con profundidad acerca de la civilización indígena que se quedó únicamente en la observación y descripción de ciertos elementos culturales, incluso el modelo de la invasión europea que implantó estrategias impositivas de dominio ideológico cultural, es decir, la lucha por el poder, esto a su vez acompañado por la fuerza coercitiva, mediante la cual se produjo el genocidio y etnocidio de pueblos enteros.

Si retrocedemos unas décadas atrás, hasta 1940 y 1950 las comunidades rurales no recibían servicios básicos, tampoco los servicios educativos, es decir, no contaban con escuelas, colegios o centros de alfabetización implementados por el Estado, por tanto,

el aprendizaje de lecto-escritura, el que era tan deseado por los campesinos, se veía frustrado por la intervención directa que quienes hacían el gobierno local y nacional, es que eso era algo lógico, puesto que, el Estado estaba manejado, únicamente por un pequeño grupo de la oligarquía, que quería mantener en la pobreza a la mayoría de la población ecuatoriana. Sin duda, este problema frenaba rotundamente a las poblaciones enteras el acceso a la educación formal, consecuentemente, a lo largo de aquellas décadas, era algo imposible, de aprender a leer y escribir, y como efecto de esto, el analfabetismo no les permitía a ocupar ningún cargo público, peor desempeñar puestos de autoridades locales, desarrollar destrezas en calidad de escritores, artistas y profesionales.

Ante los problemas señalados, los líderes comunitarios, a pesar de que carecían de una preparación académica proponían la recuperación de espacios perdidos mediante investigaciones arqueológicas, antropológicas, etnohistóricas y lingüísticas que pueden proporcionar valiosos datos e indicadores acerca de las poblaciones indígenas y de su proceso histórico cultural, sin descartar las manifestaciones espirituales, estéticas y artísticas, estas que llevan las representaciones simbólicas en los propios objetos cerámicos, metalúrgicos y textiles como testigos de la civilización panandina (Lozano Castro, 2004) y advierte la antigüedad y continuidad de los procesos culturales de pueblos y nacionalidades indígenas.

Reconquistas de derechos colectivos: la lucha titánica de las organizaciones fue con respecto a la libertad de expresión, agua, tierra, educación y el arte, por consiguiente, el levantamiento indígena del año 1990 fue resultado de varias acciones organizativas protagonizadas por líderes indígenas, organizaciones religiosas, medios de comunicaciones populares (Bretón Solo de Zaldivar, 2007) y organizaciones sociales. En caso de líderes indígenas, ellos fueron quienes venían palpando la injusticia, la discriminación y la exclusión por condiciones culturales, económica, políticas y étnicas, por lo que, se vieron obligados a plantear propuestas de reclamos hacia el Estado a través de las reuniones locales, centros de alfabetización, universidades, talleres de enseñanzas bíblicas, sin embargo, carecían la cadena de coincidencias de acciones a parte de las propuestas elaboradas localmente, para conectar este interés común a nivel nacional, los medios de comunicaciones radiales jugaron un papel muy importante en la unidad de los pueblos o comunidades propiciando un espacios de comunicaciones asertivas de enlace e intercomunicación entre los líderes. En este caso la ERPE y la voz de la AIIECH, unían las voces de protestas indígenas utilizando el idioma kichwa como medio de comunicación eficaz de entendimiento. El arma medular de protesta indígena fue también la formación académica de ciertos líderes que ya se habían participado en calidad de autoridades locales, en las campañas electorales con la finalidad de captar el poder local mediante proyectos de partidos políticos de izquierda en algunos casos y otros de centro izquierda, estos que no eran necesariamente de carácter sindicalista sino que nacían en el seno de las comunidades y respondían sus necesidades de la supervivencia cultural y ambiental. Es importante también transformar el estilo de la expresión literaria, considerando que, la literatura postmodernista de tipo indigenista recopilaba únicamente la pobreza material de la gente, jamás tomo con seriedad la literatura oral, en la que está impregnada el sentimiento íntimo la vida de los pueblos, por otra parte, se trata de recuperar la

identidad por medio de ensayos estéticos y científicos con un enfoque intercultural en la construcción de un país plurinacional, por tanto, es hora de proponer la construcción de arte literario con enfoque intercultural.

En la actualidad, se propone contar con un centro educativo de nivel superior Amautay Wasi en el que exista igualdad de oportunidades para investigar, desarrollar y proyectar hacia el futuro la ciencia, tecnología, filosofía, deporte y arte andina desde la educación inicial hasta la educación superior, para lo cual, se requiere plantear programas de revolución industrial, el internet de los objetos, la inteligencia artificial, el aprendizaje digital, la bio y nanotecnología, la computación, almacenamiento de energía eólica y el transporte con cero contaminaciones ambientales, por supuesto que, el reto de las organizaciones indígenas, afros y montubios debe ser para superar a los países desarrollados artificialmente, mediante la célula organizativa que es la principal fuerza de potencia mundial.

Por su parte, la meta de los investigadores estará orientada hacia la teorización de conocimientos ancestrales que existentes en medio de la memoria oral, los que se expresan mediante hechos materiales: tejidos, bordados de prendas rituales o formales; crianza de animales menores y mayores; cultivos de plantas medicinales y alimenticias; preparación de alimentos conforme a momentos cotidianos, ceremoniales y días festivos; respeto al calendario agrícola, que lo utilizan tanto para la siembra y cosecha; curaciones de enfermedades por medio de plantas y animales; expresión de artes literarios mediante canciones, consejos, sueños y coplas; prácticas de trabajos colectivos a través de mingas, rantinpak que implica la reciprocidad en el trabajo; tumina apoyo solidario entre las familias o miembros de una organización comunitaria; la jucha, donación voluntaria en cosas materiales.

En relación a las manifestaciones espirituales y rituales, se hace presente las cuatro fiestas principales con sentido de armonización y acercamiento entre el mundo conocido y el mundo cósmico, para materializar esta concepción el hombre organiza de manera integral, la celebración de cuatro fiestas principales de la cultura indígena: Pawkar Raymi, Inti Raymi, Tarpuy Raymi y Kapak Raymi (Quishpe , 2008); además, esta es una forma de entender la divina creación del mundo o pacha por parte del ser Supremo o Pachakamak, en el que está presente sistemáticamente cohesionados los elementos vitales como: tierra, agua, aire y fuego los que constituyen en energía inalienable de los seres vivientes.

Para recuperar el conocimiento ancestral de manera organizada, a más validar la tesis planteada, es necesario involucrar en las propuestas educativas generadas por parte de organismos internacionales, sin descartar las raíces culturales propias de pueblos y nacionales, en tal sentido, el Objetivo de Desarrollo Sostenible N°4 - Educación 2030, que trata de asegurar una educación de calidad inclusiva e igualitaria y promover las oportunidades de aprendizaje a lo largo de la vida para todos y todas (UNESCO, 2015) concuerda con el modelo de educación intercultural bilingüe MOSEIB. En el caso de los pueblos indígenas, afros y montubios, esto significa avanzar hacia una justicia cognitiva y epistémica por medio de la redistribución de oportunidades de aprendizaje; el reconocimiento y la legitimación de la cultura y conocimiento indígenas; y su inclusión en la política pública.

.....

**\* Ángel Guido Guacho Sagñay**

*Instituto Tecnológico Superior Eugenio Espejo ITS EE. Riobamba, Ecuador*

**\* Fausto Enrique Santillán Miranda**

*Instituto Tecnológico Superior Eugenio Espejo ITS EE. Riobamba, Ecuador*

**\* Rección Malán Curichumbi**

*Instituto Tecnológico Superior Eugenio Espejo ITS EE. Riobamba, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL EN MÉXICO: LEGALIZACIÓN DEL DESPOJO Y PERSECUCIÓN DE LUCHADORES SOCIALES.**

\*Alejandro Karin Pedraza Ramos

La pérdida de derechos sociales en México, resultado del proceso de desmantelamiento del estado de bienestar y la instauración de las políticas neoliberales, ha generado descontento y nuevos movimientos sociales. En los últimos años ha emergido de los movimientos sociales un sujeto político con múltiples caras, atravesado e identificado a partir de las demandas y exigencias en torno a las cuales se articula y crea identidades, tales como el movimiento por la libertad y diversidad sexual, el feminismo y los movimientos de mujeres, los pueblos indígenas, etc.

Lo que hace necesario no olvidar que dichos sujetos han surgido no sólo porque existan nuevas estructuras de oportunidades que les permiten aparecer y presentar sus demandas, sino también por que se han multiplicado las formas de violencia, exclusión y despojo a las cuales se enfrenta la sociedad. Las prácticas neoliberales han dado como resultado nuevos ciclos de despojo y explotación a los sectores más vulnerables de nuestra sociedad. Por ejemplo, el extractivismo minero, ha generado despojo de tierras, territorios y recursos a los pueblos indígenas y campesinos. Pero, además, y eso es lo que interesa a este trabajo, se persigue, encarcela, agrede, desaparece y asesina a los luchadores sociales que se presentan como opositores de dichas políticas y prácticas económicas, como lo atestiguan las notas periodísticas y los informes de organismos defensores de derechos humanos.

Ahora bien, la impunidad con la cual se cometen violaciones de derechos humanos contra activistas y luchadores sociales que ejercen su derecho a la protesta social contra las diferentes formas de despojo, choca directamente con el discurso de la legalidad y respeto a los derechos humanos que acompaña a las instituciones en México. En materia jurídica, en México ha habido un avance significativo en el reconocimiento de derechos humanos a nivel constitucional, como lo atestigua la reforma constitucional de junio de 2011, que eleva a rango constitucional todos los derechos humanos contenidos en el orden jurídico interno e internacional del cual México sea signatario. Sin embargo, el reconocimiento normativo no ha sido acompañado del acceso y garantía de los derechos humanos por parte de los sujetos políticos que, mediante la protesta social, exigen el cumplimiento de un derecho "reconocido" o el "reconocimiento" de un derecho negado o aún no reconocido constitucionalmente.

Este trabajo se articula en torno a la necesidad de comprender las circunstancias socio-

políticas y económicas de la realidad actual, para comprender la relación entre las violaciones de derechos humanos y la legalidad afirmada discursivamente por las instituciones. Pues si bien, las demandas y mecanismos de protesta de los movimientos sociales requieren ser regulados para garantizar el llamado estado de derecho, diferenciando "mecanismos pacíficos" y "mecanismos violentos" de lucha social, jurídicamente está operando una confusión normativa que impide distinguir claramente entre ambos ámbitos, en demérito de todo movimiento social que contravenga los proyectos neoliberales aún en demérito del reconocimiento y garantía de los derechos humanos.

De tal manera que, si bien desde la sociología política, podemos comprender a los movimientos sociales como un elemento constituyente de las democracias modernas, en la medida en que por medio de sus demandas el derecho puede evolucionar y ampliar el reconocimiento de derechos, en la realidad contemporánea podemos identificar elementos institucionales (como el mismo aparato jurídico y legal), por medio de los cuales se busca combatir, ocultar, desarticular o deslegitimar tanto a los movimientos, como a sus demandas, mediante la criminalización de la protesta social, la legalización del despojo y la persecución de activistas y luchadores sociales.

En este trabajo se expondrán las lógicas ocultas en la aplicación del derecho, puesto que sólo a través de casos paradigmáticos (demandas del magisterio, movimientos campesinos e indígenas contra el extractivismo) se puede identificar como se ha legalizado el despojo de derechos y recursos a la sociedad y la criminalización de la protesta social. Criminalizar significa hacer pasar por delitos acciones que antes formaban parte del repertorio de la protesta social; argumentando vulneración de la legalidad, del orden o violación de derechos entre particulares, las autoridades encarcelan o persiguen a los luchadores sociales. Cabe destacar que la detención de luchadores sociales desarticula a los movimientos sociales y, muchas veces, modifica los objetivos y luchas de los mismos movimientos, quienes desplazan a segundo plano el derecho originalmente exigido para demandar la liberación de sus detenidos.

La legalización del despojo ante la cual reaccionan los movimientos sociales se puede encontrar en las leyes que regulan el uso y explotación de los recursos naturales. Mientras que la legalización de la represión y criminalización a luchadores sociales se puede denostar a través de las llamadas "Leyes Bala", que, en palabras de Boaventura de Sousa generan una paradoja: "Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida" (De Sousa Santos, 2010: 24).

.....

\* Alejandro Karin Pedraza Ramos

*Instituto de Investigaciones Sociales. Coordinación de Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México - IIS/UNAM. Coyoacán, México D.F., México*

Resumen de ponencia

## **DE ALIADOS A ENEMIGOS: LA AGENDA DEL DESARROLLO Y LAS RESISTENCIAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIO - CAMPESINOS EN BOLIVIA.**

\*Liza Aceves

\*Mariana Luján

La situación actual en el tema de la sobreexplotación de los recursos naturales en América Latina es una de las causas más importantes de conflictos ambientales en donde un sinnúmero de sujetos se encuentra involucrados defendiendo diversos intereses. Empresas mineras, petroleras, madereras, grupos políticos, organizaciones no gubernamentales, y grupos ecologistas se confrontan constantemente, presentan sus puntos de vista y, sin embargo, la visión materialista de la naturaleza no desaparece y mucho menos se cuestiona el modelo de crecimiento económico.

En casos particulares como el de Bolivia, los conflictos ambientales están vinculados estrechamente con la defensa y el reconocimiento de los derechos de posesión y uso de la tierra y la naturaleza que allí se encuentra, así como con los problemas relacionados con la sobreexplotación de recursos altamente competitivos en el mercado. Es por esto por lo que la combinación de la implementación de las áreas protegidas con las formas de vida y de organización de diversas comunidades indígenas ha provocado una serie de tensiones que hacen que los conflictos ambientales en esta zona sean de características no solamente específicas, sino también una tarea un tanto complicada de resolver.

La presente ponencia busca presentar a través de una cronología, la agenda del desarrollo desplegada en el gobierno de Evo Morales en torno a la gestión, diseño e implementación de mega proyectos de desarrollo, los cuales han traído consigo, los conflictos que ésta ha generado con sectores campesino - originarios, en la disputa por el territorio y el control de los recursos naturales. De manera particular, se buscan analizar los proyectos de las represas hidroeléctricas de El Bala y El Chepete, así como las afectaciones que éstas producen de forma directa e indirecta sobre y para la reproducción de la vida de los pueblos originarios y sus territorios.

El proyecto de las represas hidroeléctricas El Bala y El Chepete se ubica dentro de territorios con denominación TCO (Tierra Comunitaria de Origen), las cuales, a su vez, están ubicadas dentro de áreas naturales protegidas, específicamente, el Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi (AN - ANMI Madidi) y la Reserva de la Biósfera y Tierra Comunitaria de Origen Pilón Lajas (RB - TCO Pilón Lajas), las cuales son transcendentales para el valor natural de Bolivia, siendo consideradas la zona más biodiversa del país, y por lo tanto un baluarte natural y necesarias para el equilibrio ecológico.

La idea fundamental que presentamos sobre la actuación del gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia se sostiene en la afirmación de que en este país existe un colectivo gubernamental, quienes cuentan con necesidades de reproducción y control específicas, y quienes buscan alcanzar objetivos cada día más diferenciados y distantes de aquellos que se plasmaron en la constitución de 2006, quienes, plantearían la inclusión del concepto del Buen Vivir, los Derechos de la Madre Tierra y el respeto a los pueblos originarios y sus autonomías bajo la noción de plurinacionalidad.

Aunado a esto, planteamos la idea de que, con esa diferenciación, actualmente el colectivo gubernamental establece alianzas con determinadas figuras dentro de grupos indígenas, quienes comienzan a velar por intereses específicos propios de algunos individuos o sectores de dirigencia dentro de las organizaciones, quienes se vuelven beneficiarios de los proyectos de desarrollo y programas de ayuda social financiados por el propio gobierno. Al mismo tiempo, se gestionan, desde la enemistad política y la cooptación organizativa, procesos de diferenciación con los pueblos afectados, quienes se oponen a los mega proyectos, y, por lo tanto, que se visualizan como los enemigos del desarrollo y el progreso, ya que presentan resistencia y un frente de lucha social en contra de la implementación de los proyectos planteados, al representar una amenaza para la reproducción de sus formas de vida específicas.

.....

**\* Liza Aceves**

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" - ISCyH BUAP. Puebla, México*

**\* Mariana Luján**

*Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" - ISCyH BUAP. Puebla, México*

Resumen de ponencia

## **DECOLONIALIDADE E TERRITORIALIDADE: UMA ANÁLISE EMPÍRICA DOS RISCOS DO MODELO DE AGRICULTURA EXTENSIVA PARA POPULAÇÕES INDÍGENAS.**

\*Isis Caroline Santana Dos Santos

O presente resumo decorre de um projeto de investigação elaborado no Departamento de Direito e Ciências Políticas da Universidad Nacional de Colombia em vinculação à Universidade Federal Rural de Pernambuco. A investigação visa depreender de que maneira se relacionam a territorialidade e a problemática socioambiental, partindo-se da hipótese de que o direito à espaços de cultivos para exercer a subsistência, reconhecido como um direito para esses povos na Colômbia, deve ser, também, um instrumento para o efetivo alcance da autonomia indígena e para a diminuição da violência, seja ela epistêmica ou direta, se tratando aqui de deslocamentos ou de inserção de multinacionais estrangeiras em territórios tradicionais. O cerne desta investigação transita no enfoque crítico dos modos de vida impostos por um modelo agroecológico ocidental de exploração contínua da natureza, partindo do pressuposto de a cosmovisão dos povos indígenas latino-americanos, está fundamentada em um conjunto de crenças holísticas, a partir do qual se desdobra todo um sistema de costumes e hábitos relacionados a natureza e a terra em sua completude e integralidade, a Pachamama. A Pachamama expressa uma alternativa de resgate do equilíbrio e da comunhão no desenvolvimento do sistema mundo, que, no entanto, é invisibilizado pela lógica colonial ainda presente em nossa realidade. Dessa forma, a América Latina, como região que detém vasta gama de recursos naturais e séculos de tradições indígenas, é uma área de caráter diferencial frente as crises ambientais vividas atualmente; aqui, em territórios historicamente apresentados como lugares de exploração, tanto territorial como de mão de obra, podemos perceber as relações espaciais de poder e, sobretudo, de capital. Os dados do estudo FAO, elaborado em 2014, apontam que os hábitos tradicionais e alimentares de populações indígenas são violentados constantemente pela imposição ocidental cada vez mais incisiva sobre esses povos, evidenciando uma fragilidade, não apenas nas leis de proteção indígena, como, também, da forma como se exerce e se solidifica a inserção do modelo capitalista diante da presente realidade; expõe a fragilidade de seus direitos e evidenciam a urgência da discussão das políticas de proteção, do planejamento e da gestão do território a partir da autonomia histórica que os povos indígenas deveriam possuir sobre os seus territórios ancestrais. No caso desta investigação, o campo escolhido foram resguardos e territórios indígenas em regiões da Colômbia e da Amazônia brasileira, de etnias NASAS, Arhuacas e Ticunas. Essas populações foram selecionadas por vivenciar, de diferentes formas, a inserção do capital estrangeiro, seja pela mineração ou pela agricultura. Essas populações vivenciam a perda de seus territórios em razão da relação de exploração da natureza, estabelecida historicamente na América Latina. O recorte territorial escolhido para a

realização desta pesquisa são resguardos NASA de Santander de Quinlichao, Arhuacos da Sierra Nevada e Ticunas da Amazônia Colombiana e Brasileira. Este estudo, portanto, toma como base a complexidade que envolve os conceitos de decolonialidade, territorialidade e de soberania alimentar, a fim de identificar se, e de que forma, as tradições indígenas podem representar uma alternativa decolonial de convivência ao modelo de exploração agrícola territorial. A coleta e a análise dos dados desenvolveram-se por meio de eixos transversais, tais como: estudos de territorialidade indígena e políticas de reforma e distribuição agrária, os impactos que estes fenômenos representam na realidade epistêmica e tradicional destas populações e, sobretudo, na realidade alimentar, que possui envolvimento direto com a terra, a natureza, a dependência e o respeito. A pesquisa de campo, apresentada nesta pesquisa, propõe uma integração dos dados obtidos através do levantamento bibliográfico teórico, das entrevistas e da observação participante. Tal pesquisa conta com uma amostra não probabilística, intencionalmente constituída por 5 (cinco) líderes indígenas e 12 (doze) mulheres responsáveis por "chagras" ou por hortas das populações indígenas acima citadas, localizada no alto Amazônia, Costa Norte e Cauca Colombiano. A investigação busca explorar o espectro de representações feitas por essas populações sobre de que maneira os direitos de defesa de seus territórios se apresenta como um instrumento necessário na luta pela diminuição da violenta inserção agrícola e minera e na defesa de seus hábitos como populações tradicionais. Objetiva-se, com isso, trazer ao debate realidades empíricas e epistemológicas diversas, mediante a pluralidade de vivências e interpretações do objeto de pesquisa. A busca por construir reflexões mais aprofundadas acerca da complexidade que envolve esse tema aponta para a potencialidade, deste estudo, de contribuir com o aporte científico necessário para conceber a problemática indígena como parte do sistema de vida ocidental que busca o consumo desenfreado e devido a este fator é potencialmente nocivo em âmbito global.

.....

\* Isis Caroline Santana Dos Santos

*Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE. Recife, Brasil*

Resumen de ponencia

## **DERECHOS DE LA NIÑEZ INDÍGENA EN CONTEXTOS DE EXTRACCIÓN, EXPLOTACIÓN Y DESARROLLO**

\*Stephanie Rodríguez Ugolotti

Durante los últimos años, el Estado Peruano ha realizado una serie de modificaciones en su ordenamiento jurídico que han tenido el objetivo de mejorar las condiciones para la garantía y protección de los derechos de los niños, niñas y adolescentes indígenas. Estas modificaciones se han realizado en atención a la suscripción de la Convención de los Derechos del Niño (CDN) en 1990 y a las observaciones generales, recomendaciones de las observaciones finales planteadas por el Comité de los Derechos del Niño al Perú hasta la fecha.

El Comité de los Derechos del Niño, presentó a en sus observaciones finales en el año 2016, una serie de preocupaciones al Perú, entre las que se destacan para el objeto de este proyecto de investigación las siguientes: (a) la falta de información sobre los recursos presupuestarios destinados a los niños en situaciones vulnerables y marginales, incluidos los niños indígenas; y (b) las repercusiones de los proyectos mineros e hidroeléctricos en las condiciones de vida de los niños y sus familias en las regiones afectadas por los peligros para la salud y la degradación del medio ambiente, particularmente la contaminación del agua potable, de resultados de tales proyectos. De la misma forma señala que es preocupante que la información que fue enviada de la Ley número 29785 sobre el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas u originarios reconociendo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo no se estaría aplicando a todos los grupos que, auto-identificados como pueblos indígenas, se encontrarían afectados por proyectos de la actividad empresarial, preocupa especialmente que muchos de los proyectos del sector minería no estén incluidos en los procesos de consulta.

La puesta en contraposición en el discurso sobre los derechos de los pueblos indígenas dentro de un contexto de globalización y de fomento de un sistema de libre mercado, debe cuestionar la pobreza cómo situación socio-económica de los pueblos indígenas que se encuentra vinculada con las estructurales vulneraciones de sus derechos a su territorio, en donde la niñez y adolescencia es la que se encuentra más afectada.

La vida de los niños, niñas y adolescentes indígenas en la Amazonía peruana no sólo se encuentra afectada por la irrupción de sus territorios y la contaminación ambiental por actividades como la minería aurífera, que afecta gravemente la salud de las personas, sino también por otros escenarios de violencia que estos generan como por ejemplo la trata de menores con fines de explotación sexual, trabajo infantil, entre otros.

La importancia de visibilizar la situación de la niñez indígena radica en que esta es una

población que se encuentra en una especial situación de vulnerabilidad, no sólo por la discriminación que sufre por su edad, sino también por su origen étnico. Esta situación de vulnerabilidad se acentúa en un contexto en donde la actividad empresarial en la región amazónica genera externalidades que afectan principalmente los derechos a la salud de los niños, niñas y adolescentes.

La presente ponencia busca cuestionar y visibilizar la situación de la Comunidad Nativa Tres Islas en la provincia de Tambopata el departamento de Madre de Dios, Perú. Esta comunidad tiene concesiones su9perpuestas a su territorio, en donde se han realizado actividades como la tala ilegal de madera y la minería aurífera de manera informal. Estas actividades han perjudicado el ambiente de su territorio y la salud de sus miembros. De acuerdo a un estudio realizado por Carnegie Institution for Science (Carnegie Amazon Mercury Project - CAMEP) la totalidad de los miembros de la Comunidad Nativa Tres Islas cuentan con niveles de mercurio en la sangre que superan los mínimos permisibles, ocupando el cuarto lugar en la comunidad con mayor concentración de mercurio en Madre de Dios. En el caso del total de las niñas, niños y adolescentes, se ha identificado que los niveles promedios de mercurio en cabello humanos de niños indígenas, son 4 veces más elevados que los niños no indígenas.

El 8 de septiembre de 2017, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos otorgó una medida cautelar en favor de la comunidad, en donde se indicó al Estado Peruano lo siguiente: "Que se adopten las medidas necesarias para garantizar la vida e integridad de los miembros de la Comunidad Nativa Tres Islas de Madre de Dios". Es importante señalar que, en la petición presentada, la comunidad sostiene que se encuentra en una grave situación de vulnerabilidad, debido a la intoxicación por mercurio. La ausencia de una atención médica efectiva y continúa, incrementa el riesgo en el que se encuentran. De la misma forma, se señala en la petición que la comunidad recibe continuamente amenazas de terceros en su territorio.

En este contexto alarma el incumplimiento de las obligaciones del Estado Peruano en relación a las Observaciones Generales del Comité de los Derechos del Niño número 11 sobre Los niños indígenas y sus derechos en virtud de la Convención sobre los Derechos del Niño, número 14 Sobre el derecho del niño a que su interés superior sea una consideración primordial, número 15 Sobre el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud y número 16 Sobre las obligaciones del Estado en relación con el impacto del sector empresarial en los derechos del niño. Es por ello que se tiene el objetivo de analizar en qué medidas de la actividad empresarial de extracción, explotación y desarrollo, impacta en los derechos de la niñez indígena, e identificar cuáles son las obligaciones en la materia por parte del Estado Peruano, los pueblos indígenas y las empresas.

Finalmente señalar que esta investigación se enmarca en mi proyecto de tesis de licenciatura e involucra los enfoques de inter-culturalidad, niñez y desarrollo sostenible, bajo una mirada inter-disciplinaria y de responsabilidad social, pues no sólo se busca aportar a la literatura del tema sino generar propuestas y recomendaciones viables que contribuyan a la solución de la problemática en dónde los derechos de la niñez indígena necesitan una urgente protección y garantía.

.....

\* Stephanie Rodríguez Ugolotti

*PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ PUCP. LIMA, Perú*

Resumen de ponencia

## **DERECHOS PATRIMONIALES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA DE LOS PASTOS DEL GRAN CUMBAL: UN ANÁLISIS EN CLAVE DEL FEMINISMO DECOLONIAL.**

\*Daniela Fernanda Casanova Guerrero

\*William David Cabrera Delgado

Si bien el feminismo ha abordado cuestiones relativas a la igualdad de derechos, discutiendo la dicotomía jerarquizada en la que se encuentra lo masculino y femenino - creada a partir de las relaciones socio simbólicas que en el orden social han atribuido roles diferenciados entre hombres y mujeres- , cierto es que en lo que atañe a comunidades indígenas ese estudio no puede darse en idénticas condiciones que en la sociedad blanco-burguesa. Por el contrario, un estudio de las implicaciones que tiene el concebirse hombre o mujer desde la categoría de género dentro de una comunidad indígena, involucra la necesidad de desentramar características propias de los arraigos culturales, como condición fundamental en el establecimiento de los roles de hombres y mujeres indígenas.

Las marcadas disparidades que existen entre lo masculino y lo femenino, están íntimamente relacionadas con la figura de lo humanamente correcto dentro de una sociedad androcéntrica, que adapta el modelo de lo humano al compás de lo masculino, donde el hombre es el centro de todo y la mujer se define en razón de él, sin embargo desde el feminismo se han abordado cuestiones relativas a la igualdad de derechos y la subvaloración de la otredad, a partir precisamente de esa dicotomía jerarquizada en que se encuentra lo masculino y lo femenino, en lo que atañe a comunidades indígenas ese estudio no puede darse en iguales condiciones que en la sociedad blanco-burguesa. Por el contrario, un estudio desde la categoría de género dentro de una comunidad indígena, implica la necesidad de desentramar características propias de los arraigos culturales, condición que juega un papel fundamental en el establecimiento de los roles de hombres y mujeres indígenas, permeados en el colonialismo por la injerencia cultural patriarcal según el cual, el sujeto ideal es el varón, blanco, burgués, heterosexual, sin discapacidad, en edad reproductiva; legitimando entonces todas las formas de discriminación y la inserción de un sistema económico que afecta la pervivencia de las comunidades indígenas.

Al ser un instrumento de regulación de relaciones sociales, el derecho siendo un factor determinante para la igualdad o desigualdad entre los seres humanos, aspecto que se ve materializado de manera mucho más directa a través de los derechos patrimoniales de la familia, como núcleo de desarrollo fundamental del sistema patriarcal en las comunidades indígenas y cómo éstos, eventualmente, podrían materializar prácticas diferenciales discriminatorias permeadas por el sistema jurídico occidental., por ende surge el cuestionamiento De cómo se concibe la masculinidad y la feminidad desde el

análisis de los derechos patrimoniales en la comunidad indígena de los Pastos del Gran Cumbal (Colombia): a partir de la intervención cultural del patriarcado y el discurso jurídico occidental.

Así, el asunto de los derechos patrimoniales resulta importante teniendo en cuenta que han sido precisamente el poder y la propiedad, los mecanismos de subalternización de las mujeres a través de la historia - violencia económica o patrimonial-, lo que merece una evaluación, en clave del feminismo decolonial, a fin de determinar en qué medida, tanto el discurso jurídico occidental como el sistema patriarcal, han permeado la organización patrimonial de las comunidades indígenas, particularmente los Pastos del Gran Cumbal.

Resulta evidente en esa medida, que el sistema económico de capital por demás acentuado a través de procesos de colonización históricas y actuales, han permitido no solo la colonización del territorio sino con ella de las cuestiones identitarias, a través de modelos jurídicos androcéntricos que poco a poco han ido generando un proceso de aculturización; sin desconocer que en variados casos, dichas comunidades se han sustentado en modelos propios del patriarcado que continúan limitando la existencia y experiencia de las mujeres al cuidado de los hijos o las labores domésticas, naturalizando actos cotidianos que son en esencia, violentos.

.....

**\* Daniela Fernanda Casanova Guerrero**

*Universidad Mariana - Unimar. San Juan de Pasto, Colombia*

**\* William David Cabrera Delgado**

*Universidad Mariana - Unimar. San Juan de Pasto, Colombia*

Resumen de ponencia

## **DETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE MANABÍEN RELACIÓN DE SU TERRITORIALIDAD**

\*Eduardo Ramiro Molina Cedeño

En este estudio, se pretende explicar las bases históricas sobre las que descansa la identidad cultural de Manabí, una identidad que se construye desde la época aborígen, en la medida en que la sociedad evoluciona, en que participa en la construcción de sus modelos sociales productivos, cambios que se dan no solo a partir de su interioridad sino que lo hace en relación a otras sociedades en base al intercambio comercial y cultural que promueve, mucho más si consideramos que el territorio es una parte de ese proceso de cambio, es el espacio significativo donde existen y se expresan sus diversos grupos sociales, con sus propias manifestaciones culturales, no siendo solamente el territorio un espacio geográfico determinado sino "un espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente" El territorio actual de la costa sur de la provincia de Manabí, hasta la fundación de Villa Nueva de Puerto Viejo, 12 de marzo de 1535, fue conocido como Cancebi, pero que España, al enmarcarlo en su cartografía, en 1529, y territorialmente lo hace reconocer por la Corte española como provincia de Puerto Viejo, desconoce y desaparece este nombre. Cancebi es mencionado en los manuscritos y distinguido de los demás pueblos del sur y del norte de la provincia por su desarrollo social, cultural, comercial, por ocupar un territorio determinado y tener una lengua en común entre los habitantes de los pueblos existentes, por lo que es un nombre que se enraíza a través del tiempo como pueblo y territorio pero que se pierde a partir de la conquista, territorio sobre el cual existen anotaciones históricas divergentes en cuanto a su extensión, tanto en la época propiamente aborígen, que lo ubica desde Charapotó hasta el sur de Salango y luego como colonial español de provincia de Puerto Viejo, que es el lindero demarcatorio de la Gobernación de Esmeraldas y el Corregimiento de Guayaquil, esto es desde el río Colonche en la Punta de Santa Elena hasta la Sierra del Bálsamo en la Punta Pajonal de Charapotó, dato que es tomado del plano de Pedro Vicente Maldonado y, otros, situando variadamente su territorio de influencia, haciéndolo hasta la Ensenada de Coaque próximo a la línea equinoccial, y también afirmando que "la provincia de Esmeraldas comenzaba a la sazón en la Isla de Tumaco y se prolongaba hasta la Bahía de Caráquez".

Para iniciar en el estudio del pueblo-territorio de Cancebi, se toma en consideración de que la mayoría de los primeros cronistas españoles que escribieron sobre la historia de la conquista del Perú, dan cuenta de que, desde la primera década del siglo XVI, esto es, entre 1500 y 1510, en Centro América, los españoles ya tuvieron conocimiento de la existencia de los territorios al sur del Darién, en donde existía una sociedad avanzada en organización social, militar y económico, con elevados conocimientos en el arte de la navegación y el comercio regional, rico en oro y en plata, lo que motivó a

algunos aventureros empresarios a trazar planes de exploración y conquista.

Este estudio pretende explicar y comprobar los espacios geo-territoriales y sociales sobre los que descansa la identidad cultural de Manabí. Apoyado en el trabajo de otros investigadores, redescubrir y definir el nombre y el territorio aborígen de Manabí, haciendo un mapeo de ubicación territorial de las poblaciones aborígenes que existieron hasta las primeras décadas de la colonización española, inclusive de las poblaciones aborígenes que se circunscribieron en el territorio de la zona norte, conocido en la época colonial como Partido de La Canoa; determinando las relaciones y diferencias sociales existentes entre las distintas poblaciones aborígenes en razón del territorio para establecer concordancia entre las culturas vivas con su ancestralidad para la reafirmación y el fortalecimiento de la identidad cultural de Manabí. Estudio que se enmarca en la investigación histórica, de enfoque cualitativo, con aplicación de la metodología de revisión bibliográfico, apoyado en la técnica de análisis documental.

.....

**\* Eduardo Ramiro Molina Cedeño**

*Universidad san Gregorio de Portoviejo USGP. Portoviejo, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **ECUACIONES EMANCIPATORIAS AYMARAS COMO ESPERANZA Y ALTERNATIVA DEL PROCESO DE DESCOLONIZACIÓN**

\*Vicente Alanoca

Vivimos tiempos trágicos en este contexto de la posmodernidad donde los pueblos y culturas que fueron mutilados e ininterrumpidos su desarrollo histórico aún cobran vigencia, a pesar de larga data de racismo y discriminación que fueron legitimados desde la academia y desde las instituciones de los estados, de los cuales muchos pueblos no son parte aún de las decisiones políticas y administrativas. Un ejemplo más evidente es el pueblo aymara, circunscrita al borde del Lago Titicaca. Más allá de la cuestión geográfica se evidencia elementos constituyentes que son formulas o ecuaciones que vienen siendo reelaborados desde la lucha permanente y cotidiana por la dignidad, el cual se convierte como una propuesta y alternativa frente al proceso de monoculturización y homogenización. Desde las luchas históricas y cotidianas, se visualiza hasta siete elementos importantes que se entrelazan y entre mezclan, como es el dolor, el poder, el saber, hacer, el querer, que ha ido acumulando históricamente y hoy el actuar y celebrar se viene imponiendo desde sus diversas formas.

En contextos como América Latina nos induce a reafirmar y sostener que la historia de los pueblos indígenas u originarios no se puede comprender sin la identificación de la lucha y resistencia de los indígenas en los países de Bolivia, Ecuador, Chile, Perú. En ese marco es importante subrayar la rebelión de Tupac Katari de 1780-1781 como inicio de otra etapa de lucha permanente de los pueblos originarios, cuando no se tenía los actuales estados. Una segunda etapa es la época republicana comprendida desde la fundación y creación de repúblicas entre 1820 hasta 1990. La tercera está relacionado con el caso de Bolivia, que ha avanzado hasta que llevó a Evo Morales como primer indígena Presidente. Es resultado de luchas y sacrificios que viene afrontando los pueblos, esta situación es muy afín y común para con los aymaras fragmentados geográficamente, pero unidos desde esos elementos de las ecuación emancipatoria es posible afrontar las descolonización.

El dolor fue insertado desde la invasión occidental, los cuales fueron recreados durante la república, hoy sigue siendo un problema por afrontar, al que hay que convertirla en esperanza porque, no podemos seguir viviendo del dolor histórico, pero, tampoco podemos perder la memoria. El elemento del querer constituye la convicción del sentido de pertinencia que no ha sido diluida ni derruida esos sentimientos y pensamientos del pueblo aymara, hoy se viene recreando en los diferentes ciudades donde están asentados los aymaras. El poder en una lucha que se ha puesto en agenda en los últimos años, cada vez más está siendo asumida desde las comunidades, aunque el sistema jurídico electoral del monismo jurídico se blinda de normas racista y excluyentes, pero desde las prácticas se viene abriendo fisuras de esperanza de lucha

por el poder. El hacer es elemento de la praxis, pero aún con elementos éticos y morales, asumiendo los otros elementos. Por otro lado, el saber, se visualiza cada más desde los espacios individuales y colectivos, que a lo largo de la historia ha sido sepultados y denegada esa memoria histórica, que encierra toda ese bagaje de sabiduría. A estos elementos por cuestiones de la posmodernidad y el capitalismo salvaje predominan el actuar y el celebrar que viene dopando y ha cubierto de velo, haciendo que las nuevas generaciones, vivan desconectados de su realidad, porque las instituciones y organizaciones sólo viven de la lógica del mercado y la inmediatez, a ello la tecnología y las redes sociales son los que se han empoderado de los otros elementos de la ecuación. A pesar de esa tragedia, aún existen generaciones que vienen asumiendo acciones emancipatorias, desde sus prácticas estos elementos, que en esencia son prácticas descolonizadoras.

Éstas son las formas de entender y accionar, que se han venido recreando desde el dolor histórico, la sabiduría que fue mutilada y denegada recobra importancia no sólo por la academia o los indiólogos que menosprecian, sino por los propios aymaras que han entrado a debatir sus problemática, aunque siguen considerando a los procedentes de estos pueblos como salvajes, violentos, radicales, entre otras categorías que las diversas disciplinas de las ciencias sociales anclada e inspirada en el positivismo desde el altar del capitalismo hoy no puede resolver los grandes problemas que afronta la sociedad. Desde el pueblo aymara, a pesar de sus limitaciones es posible reconstruir ecuaciones emancipatorias, como esperanza y alternativa frente al colapso social y ambiental.

.....

\* Vicente Alanoca

*Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional del Altiplano - CCSS/UNA. Puno, Perú*

Resumen de ponencia

## **EDUCACIÓN Y CONFLICTOS INTERCULTURALES EN EL ÁMBITO RURAL INDÍGENA AMAZÓNICO. CASO DE IMAZA**

\*Maria Jesús Campos

Educación y conflictos interculturales en el ámbito rural indígena amazónico. Caso de Imaza es el resultado del trabajo de campo realizado en tres instituciones educativas rurales bilingües awajún de nivel secundario en el distrito de Imaza, en la región nor-amazónica de Amazonas (Perú). El objetivo principal de la investigación es comprender las relaciones que existen entre el Estado y los conflictos interculturales en el ámbito educativo rural en el distrito de Imaza, a partir de lo cual se plantean dos preguntas de investigación específicas: ¿De qué manera los aspectos que desde el Estado se abordan en la educación rural interactúan con los procesos de generación de aprendizajes significativos y con la complejidad social de Imaza? Y ¿De qué manera se desarrollan los conflictos interculturales en el ámbito de la escuela rural y qué tensiones se derivan?

La investigación presentada es de tipo cualitativo. El método permite una aproximación con mayor grado de profundidad y detalle a las que tradicionalmente han tenido las investigaciones relacionadas al funcionamiento de la escuela rural amazónica en nivel secundario. A partir del diseño de investigación, se elaboró la estrategia de campo, que comprendió la aplicación de herramientas como: entrevistas semiestructuradas bajo la modalidad active interview (que reconoce el carácter dinámico que tiene este instrumento) a docentes, grupos focales semiestructurados a estudiantes y padres de familia (entre dos y seis participantes), observación de clases en diferentes grados y etnografía recogida en un cuaderno de campo. Las visitas a las instituciones educativas seleccionadas se realizaron entre mayo y noviembre del 2016. Durante el análisis de los datos recogidos en campo, se logra identificar cómo se desarrollan los conflictos interculturales y qué tensiones se registran entre los actores mestizos castellanohablantes y awajún en el ámbito de la escuela rural indígena. Con este propósito se procedió en un primer momento a realizar una caracterización de las instituciones educativas, la propuesta educativa y otra de los estudiantes awajún y mestizos a partir de los testimonios de ambos actores y de la observación de su interacción en el aula y demás espacios educativos. Los resultados fueron contundentes; la casi uniformidad con las que los docentes sostienen sus testimonios y la buena disposición de los estudiantes awajún y mestizos para hablar de estos temas, reflejan los efectos de una complejidad social fuertemente conflictiva. Dentro del escenario educativo, no hay siquiera suficiente espacio para disputas por el predominio de dos formas sustancialmente distintas de pensamiento representadas por los actores mestizos castellano-hablantes y awajún. No se cuestiona más que superficialmente la inaplicabilidad de la propuesta educativa del Ministerio de Educación, pero la crítica no alcanza los niveles sustanciales de los conflictos

interculturales.

En este sentido, se recoge lo que en la terminología tecnocrática del Ministerio de Educación se conoce por situaciones de riesgo, que alude a las situaciones en las que se afecta la integridad física y la salud mental de los estudiantes de manera significativa, con lo que se pone en riesgo la permanencia y/o conclusión oportuna de estos estudiantes. La investigación sostiene que este abordaje de estilo aislado es insuficiente y no confronta el trasfondo social, las relaciones de poder dentro del tejido social y sobre todo los conflictos interculturales que se desarrollan dentro de los colegios bilingües de nivel secundario del distrito de Imaza. Teniendo en cuenta esto, cabe señalar que se identificó cuatro situaciones de riesgo frecuentes en las instituciones educativas: Por motivos culturales, por motivos económicos, por motivos de género y por motivos de salud. Todos los cuales se relacionan entre ellos y presentan un vínculo fuerte con los conflictos interculturales y las relaciones de poder mencionadas arriba.

Actualmente las comunidades nativas de los distritos de Bagua y Condorcanqui que bordean la carretera, están atravesando procesos de rápidas y profundas transformaciones debido a la inserción de nuevos medios de comunicación y comercialización, sobre todo debido a la construcción de la carretera asfaltada (2010) que conecta la ciudad de Bagua con la ciudad de Nieva (distrito de Condorcanqui), lo que facilita la movilización de pasajeros, mercadería y medios de información. Aunque todavía el acceso a la educación superior e incluso la conclusión escolar sigue siendo difícil dentro de las comunidades nativas awajún, cada vez más jóvenes y adolescentes accede a universidades e institutos. La comercialización de bienes y productos de la ciudad, el intercambio de experiencias en entornos urbanos y la migración viene modificando las formas de (auto) pensar la indigeneidad awajún en el contexto contemporáneo. Estos procesos deben ser asumidos dentro del ámbito educativo, a fin de garantizar los objetivos de equidad en la educación para poblaciones indígenas.

.....

**\* Maria Jesús Campos**

*Ministerio de Educación MINEDU. Lima, Perú*

Resumen de ponencia

## **EFETIVIDADE DA PROTEÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL: ANÁLISE À LUZ DE BELO MONTE**

\*Ana Carolina De Lima Soares

O presente trabalho tem por objetivo analisar se os instrumentos internacionais de proteção dos direitos indígenas, no plano global e regional, possuem efetividade no Brasil. Para tanto, faz-se uma análise do conteúdo dos mencionados instrumentos, representados pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos e pela Convenção 169 da OIT. Em seguida, procura-se examinar, a partir do caso concreto da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, a aplicação dos compromissos assumidos internacionalmente.

Os povos indígenas têm percorrido um extenso caminho na busca por reivindicar seus direitos e superar as consequências dos processos de colonização e de integração ao desenvolvimento nacional. A partir da segunda metade do século XX, muitas de suas reivindicações passaram a ser incorporadas no âmbito de proteção dos direitos humanos.

Neste contexto, a Organização Internacional do Trabalho, em 1989, adotou a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Dentre os direitos assegurados, um dos mais importantes é o direito de consulta, segundo o qual os governos devem consultar as comunidades indígenas, mediante procedimentos apropriados e através de suas instituições representativas, antes da tomada de quaisquer decisões que as afetem, seja no plano legislativo ou administrativo. O Brasil ratificou a C169 em 2003, assumindo o compromisso, perante a comunidade internacional, de respeitar e proteger os povos indígenas e tribais.

Quanto ao sistema regional interamericano, este surgiu oficialmente com a criação da Organização dos Estados Americanos, em 1948. Entretanto, somente com a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, conhecida como Pacto de San José da Costa Rica, é que se criou efetivamente um sistema interamericano de proteção de direitos humanos. O Brasil ratificou a Convenção Americana em 1992 e reconheceu a competência da Corte Interamericana em 1998.

A elaboração de uma Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas esteve em discussão por muito tempo dentro da OEA. Enquanto não era aprovada, a questão indígena seguia sendo analisada em diferentes oportunidades pela Comissão e Corte Interamericanas de Direitos Humanos e sendo objeto de diversas resoluções editadas pela Assembleia Geral.

No Brasil, o conteúdo da proteção dos direitos indígenas acompanhou a evolução que se deu no âmbito internacional, com a Constituição de 1988 consagrando a garantia de respeito aos povos indígenas, às suas terras ancestrais, culturas e concepções de mundo.

Todavia, não obstante o reconhecimento destes direitos no plano doméstico e

internacional, o Brasil vem protagonizando situações diversas que vão de encontro a tais direitos, como a ausência de demarcação das terras indígenas, a não regulamentação do procedimento de consulta e a construção de empreendimentos em áreas que afetam diretamente seu modo de vida e suas terras sem garantir a participação dos povos indígenas na tomada de decisões.

Belo Monte é um destes exemplos. A Usina está sendo construída na região conhecida como Volta Grande do Rio Xingu, nas proximidades do município de Altamira, no estado brasileiro do Pará. Diversas Terras Indígenas, aldeias e etnias serão afetadas direta ou indiretamente pelo empreendimento.

Movimentos indígenas e as comunidades afetadas denunciaram diversas falhas cometidas desde a emissão da Licença Prévia, em fevereiro de 2010. Segundo eles, várias irregularidades estavam sendo cometidas, tais como a ausência de consulta prévia às comunidades atingidas e a fragilidade dos Estudos de Impacto Ambiental. Foi com base em tais fatos que, em abril de 2010, mais de cem movimentos sociais, associações e organizações de direitos humanos e sindicatos encaminharam denúncia à ONU contra o empreendimento. Além disso, também foi encaminhado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos um pedido de Medida Cautelar. Com base no exame da petição recebida e nas informações prestadas pelo Estado brasileiro, a Comissão Interamericana outorgou a Medida Cautelar 382/10, em 1º de abril de 2011, a favor dos membros das comunidades indígenas da Bacia do Rio Xingu.

No projeto de Belo Monte, estava prevista a execução de um Plano Emergencial para o componente indígena, com medidas de mitigação e compensação dos impactos.

Entretanto, de acordo com dossiê elaborado pelo Instituto Socioambiental, com as medidas adotadas pelo plano emergencial “o empreendedor e o Estado puderam controlar temporariamente os processos de organização e resistência indígena, deixando como legado a desestruturação social e o enfraquecimento dos sistemas de produção de alimentos nas aldeias (...)”.

Segundo material produzido pelo Ministério Público Federal do Pará, com entrevistas e depoimentos de representantes indígenas de diversas comunidades, pôde-se perceber que a execução deste Plano surtiu forte impacto nas comunidades.

Consoante às informações, aumentou-se o número de doenças entre os indígenas, causado pela mudança em seu quadro alimentar, que incorporou os itens industrializados que eram distribuídos, e também devido a outros fatores intercorrentes, tais como a maior permanência dos índios nas cidades (centros urbanos).

Houve uma potencialização dos problemas quanto à exploração ilegal de madeira nas Terras Indígenas. Este é um problema histórico na região, anterior a Belo Monte, mas que foi reforçado devido à ausência de medidas eficazes de controle que acompanhassem o crescimento populacional e uma maior demanda por madeira após a instalação da usina. Além disso, diversas Terras Indígenas passaram a ser ocupadas e exploradas por não-indígenas.

Face ao exposto, percebe-se que após a emissão da Medida Cautelar 382/10, poucas ações foram executadas para prevenir ou mitigar os impactos sobre os povos indígenas.

Na OIT, por ocasião da 101ª Conferência Internacional do Trabalho, realizada em 2012, foi publicado o relatório da Comissão de Peritos, que continha observações dirigidas ao Estado brasileiro a respeito do cumprimento da Convenção 169 sobre Povos Indígenas

e Tribais.

A Comissão de Peritos na Aplicação de Convênios e Recomendações (CPACR) ressaltou que o governo brasileiro estaria obrigado a consultar os povos indígenas antes de empreender e autorizar qualquer programa de exploração dos recursos existentes em suas terras. Além disso, destacou que o governo deve consultar os povos afetados através de suas instituições representativas, e não aos indivíduos diretamente.

Recordou que as consultas devem efetuar-se de boa-fé e de uma maneira apropriada às circunstâncias, com a finalidade de se chegar a um acordo ou lograr o consentimento acerca das medidas propostas, de modo que os povos afetados possam influir no resultado. Afirmou que não se pode considerar que uma simples reunião informativa cumpra com as disposições da Convenção.

Com base nestas observações, a Comissão concluiu que, a partir da documentação e das informações prestadas pelo governo, os procedimentos realizados até agora durante a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte não reúnem os requisitos estabelecidos nos artigos 6 e 15 da Convenção 169 e tampouco demonstram que se haja permitido aos povos indígenas participar de maneira efetiva na determinação de suas prioridades, em conformidade com o artigo 7 da Convenção (dados no sítio eletrônico da OIT).

Em 2013, a CPACR analisou mais uma vez as medidas adotadas pelo Estado Brasileiro. Tomou nota das informações do governo, segundo as quais estariam sendo cumpridas todas as medidas legais de proteção dos direitos indígenas na execução da obra.

A CPACR solicitou que o governo indicasse de que maneira estaria garantindo a proteção efetiva dos direitos das comunidades indígenas afetadas e que em seus relatórios possa indicar se foram tomadas medidas para realocar e indenizar os povos atingidos. Além disso, requereu que o governo expusesse concretamente quais medidas foram tomadas para obter o consentimento.

Nas respostas, o governo reiterou a legalidade dos procedimentos adotados, corroborada pelo fato de as ações judiciais não estarem logrando êxito para suspender o empreendimento. A CPACR reiterou o pedido de que o governo informasse sobre quais seriam as medidas tomadas para a proteção das comunidades afetadas.

Desta feita, pode-se concluir que, embora as informações fornecidas pelo Estado brasileiro de que o empreendimento estava seguindo os procedimentos de legalidade e fiscalização pelo poder público e de que estava sendo assegurada a participação dos líderes indígenas, percebe-se que as informações foram vagas quanto à descrição concreta das medidas tomadas para efetivar a consulta e a participação dos grupos indígenas.

O Brasil não descreve quais as ações adotadas, não explica se houve reuniões realizadas e quais seriam as deliberações apresentadas pelos líderes indígenas, tampouco informa conhecer seus interesses, dentre outras observações que seriam pertinentes para demonstrar que o diálogo estaria realmente ocorrendo.

De acordo com um Relatório de Inspeção produzido pelo Ministério Público, percebe-se que não houve um verdadeiro processo de negociação, mas sim a apresentação unilateral das propostas por parte da empresa, para a qual os atingidos eram chamados a aderir.

Face ao exposto, percebe-se que o direito de consulta e participação dos povos indígenas nas atividades que os afetem direta ou indiretamente, conforme previsto na Convenção 169 da OIT, ainda carece de efetiva implementação.

O governo brasileiro tem entendido o direito de consulta como sendo uma mera formalidade, uma etapa de informação a posteriori às comunidades indígenas sem garantir-lhes o direito de interferir no resultado.

Assim, a despeito da evolução do conteúdo dos direitos dos povos indígenas e dos direitos humanos de forma geral, nota-se um descaso por parte do Estado brasileiro quanto à implementação de medidas que lhes confirmem efetividade e que atendam às responsabilidades assumidas internacionalmente.

.....

**\* Ana Carolina De Lima Soares**

*Faculdade Damásio Educacional DE. São Paulo, Brasil*

Resumen de ponencia

## **EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA Y SU IMPACTO EN LA REGIÓN: EL CASO DE LA UNIÓN DE PUEBLOS DE LA NACIÓN DIAGUITA (NOROESTE DE ARGENTINA)**

\*Martin Vizgarra

### Presentación

La presente investigación-sistematización pretende pensar las realidades de las comunidades originarias del norte de Argentina y los paradigmas emancipatorios que las atraviesan, que desde la declaración de la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia, se enriquecieron organizativa, social y políticamente, fundamentalmente en la integración de los principios, propuestas y proyecciones del Estado Plurinacional y la sociedad intercultural en construcción, resultando un nuevo colectivo originario de bases territoriales comunitarias con una visión crítica de los diferentes mecanismos de dominación y un sólido arraigo nuestroamericano emancipatorio.

El recorte de esta realidad puede indagarse en diferentes países, regiones y comunidades, porque el impacto del proceso Boliviano influyó no solo en donde social e históricamente hay mayor población "indígena" (Ecuador y Perú) sino en el norte de Chile y de Argentina (Estados que históricamente fueron más reacios para integrar cuestiones indígenas a las agendas políticas públicas). La presente propuesta de investigación-sistematización es hacia dentro del proceso abierto desde la experiencia de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita - en adelante la UNION - en donde confluyen múltiples y diversas variables, dimensiones y categorías con la participación de todos los actores comunitarios que se enriquecen reflexionando permanentemente sobre la propia experiencia, praxis o encuentro entre el saber y el actuar.

Hay una correspondencia entre los procesos que se dieron con las comunidades originarias en Bolivia y en las comunidades del norte argentino que vienen de décadas de resistencia y de luchas invisibilizadas por las prácticas hegemónicas de los Estados de arriba hacia abajo, no respetando la cultura originaria, avasallando sus economías regionales y fragmentándolas sociocomunitariamente. La conformación de la UNION como colectivo es un proceso de años para las comunidades del norte de Argentina que recupera luchas históricas y a un sujeto silenciado y avasallado por el discurso dominante, desde la heroica resistencia del pueblo de Quilmes - último bastión de la resistencia aborígen ante el avance español, que claudicó recién en 1667, cuando 1.700 sobrevivientes fueron trasladados a pie a lo que actualmente se conoce como municipio de Quilmes en el gran Buenos, adonde llegaron apenas 400 - hasta la actualidad, en el territorio que se conoce como Valles Calchaquíes en las provincias de Tucumán, Salta y Catamarca (región noroeste de Argentina). Todo el cordón montañoso precordillerano donde se asientan las bases de la UNION tiene el nombre en honor al cacique Juan Calchaquí, que entre los siglos XVI y XVII encabezó el movimiento de resistencia nativa, rebelión que se extendería desde Charcas (hoy

Sucre, Bolivia) hasta Cuyo (centro-oeste de Argentina).

#### Justificación

El desarrollo y la formación de la UNION se corresponde social e históricamente con la de los demás movimientos indígenas en la región, que desde mediados de los 90' irrumpen en la escena pública latinoamericana develando todo un entramado organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos originarios, y que a su vez servirán de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos de la región (sociales, territoriales, comunitarias, de base, etc.).

Si bien el proceso de recuperación y organización como Pueblos Indígenas en el norte de Argentina empezó en la década de 1970 - en diciembre de 1973 se celebró el Primer Parlamento Indígena "Juan Calchaquí" en Amaicha del Valle, Provincia de Tucumán - en donde las comunidades empezaron a participar del proceso de lucha por el reconocimiento de los derechos como "pueblos originarios" a pesar de la persecución del último proceso militar, es a fines de los 90', y principios del nuevo milenio que se empezaron a reunir las diversas comunidades, tanto de la provincia de Tucumán como algunas de Catamarca, Santiago del Estero y Salta. Este proceso dio como resultado la constitución de la Unión, el día 3 de julio de 2005, en Quilmes, Tucumán, una instancia de coordinación conformada por Autoridades Tradicionales de cada comunidad (caciques, consejos de ancianos, asambleas comunales, etc) que busca reconstruir su histórica forma de vida comunitaria, y el respeto y cuidado de los derechos reconocidos a los Pueblos Indígenas.

La irrupción de los movimientos indígenas como movimientos sociales, y la constitución de los movimientos indígenas como sujetos políticos, representan uno de los fenómenos sociales y políticos más novedosos y complejos en la historia reciente de América Latina. La lucha de los movimientos indígenas otorgaron una nueva dimensión a la participación, la praxis revolucionaria y la lucha social en su conjunto, enriqueciendo dialécticamente a los paradigmas emancipatorios y a las distintas expresiones del pensamiento crítico que se piensan desde, para y por la realidad nustramericana, transformando y transformándose, fundando conocimientos y saberes sentipensantes.

La resistencia de los movimientos indígenas encierra una propuesta política antihegemónica, no solo de defensa de la cultura originaria, sino una demanda de transformación del estado, su sistema de representación, las políticas económicas, desde la politización de lo étnico a la etnificación de lo político (reestructuración del estado a favor de las mayorías trabajadoras).

Desde la formación de un sujeto político activo y creativo, el contexto nuevamente nos interpela para producir conocimientos reforzando las prácticas territoriales que proponen alternativas a una nueva embestida de neoliberalismo que trata de imponer su agenda universalista y homogeneizantes en términos culturales, profundamente excluyentes. Así como fue en los 90', diferentes gobiernos y políticas antipopulares actualmente intentan imponer un modelo en el cual la única opción para sobrevivir la es la adaptación, la asimilación, la pérdida de identidad. Como en otras comunidades de la región andina, los movimientos indígenas tienen mártires por luchar contra empresas y gobiernos que avasallan sus tierras y su cultura. Es fundamental que el pensamiento crítico atienda nuevamente en estas épocas de embestidas neoliberales, investigue y ahonde en el estudio de este sujeto para de allí abrir las vías -métodos y objetivos- para el cuidado y la protección de las identidades regionales y nacionales.

### Marco teórico

En términos generales, la presente propuesta se inscribe en los estudios poscoloniales o decoloniales del pensamiento crítico latinoamericano, que tanto hacia dentro de las ciencias sociales, como en el estudio de América Latina como unidad a investigar, pueden ser pensados como “síntomas” de la razón moderna, en tanto que excluidos, pero que muestran las fallas, los huecos, las grietas de eso que se pretende sólido en su positividad.

La modernidad se constituye a partir del encuentro con la alteridad, con el Otro. La propuesta de los pueblos indígenas no es rechazo de la modernidad, sino diálogo de saberes, intercambios de pensamientos, interculturalidad, respeto por el sujeto originario comunitario, una racionalidad diferente, no inferior ni subdesarrollada. El proyecto racionalista moderno había invisibilizado al originario, y pretende borrar su cultura y sus prácticas organizacionales comunitarias. La cuestión del sujeto en la praxis transformadora, y concretamente este sujeto-agente del cambio social, es fundamental para pensar una de las principales problemáticas del pensamiento crítico nuestroamericano que continúa la resistencia a la globalización neoliberal y la homogeneización cultural que pretende imponer. El marco teórico interpela la reconfiguración de este sujeto nuevo de la transformación social.

La cuestión del cambio social emancipador y del sujeto (agente) tiene el desafío de volver a meterse en la agenda académica e intelectual, dando batalla hacia dentro y hacia fuera de la misma, ante nuevas embestidas de las derechas oligárquicas y enajenadoras con proyectos ajenos a los intereses de nuestros pueblos. El debate de toma de poder y construcción de poder se renueva, y el caso de Bolivia y el nuevo sujeto de cambio también. Toda teoría que proteja y cuide la identidad es al mismo tiempo lucha por la identidad, es decir, una lucha política y una lucha cultural.

La experiencia de la UNION se inscribe en esto que tratamos de construir desde la teoría y la práctica como “Sociedad intercultural”: es el reconocimiento del otro, de su cultura, del desarrollo histórico de cada uno de esos actores dentro de un Estado, dentro de una nación. La lucha que nos proponemos es desde el pensamiento, desde el conocimiento, de los saberes, disputando la construcción y reconstrucción de los sentidos. La construcción teórica de la UNION y del Estado Plurinacional apunta a lo señalado por García Linera “El potencial comunitario que vislumbraría la posibilidad de un régimen comunitarista socialista pasa, en todo caso, por potenciar las pequeñas redes comunitarias que aún perviven y enriquecerlas. Esto permitiría, en 20 o 30 años, poder pensar en una utopía socialista”.

.....

**\* Martín Vizgarra**

*Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta - CEPIHA/UNSA. Salta, Argentina*

Resumen de ponencia

## **EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO ENTRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y LA LUCHA POR EL SUMAK KAWSAY**

\*Alejandro Moreno

\*Patricio Sebastián Moncayo Bernal

\*Sayri Balam Cartuche Vacacela

Este trabajo retoma la memoria histórica de las luchas del movimiento indígena ecuatoriano, su protagonismo social y político, sus propuestas, sus reveses derivados en desmovilización durante el régimen de Correa y su situación actual en el marco de un régimen político, social y económico posneoliberal pero desarrollista dentro de los límites del capitalismo; siendo destacable el papel que en la desmovilización y neoinvisibilización de dicho movimiento ha tenido el sistema de participación ciudadana institucionalizado e instaurado por medio de la los artículos 57 numerales 7 y 17, y artículos 204 al 212 así como 398 y 407 de la Constitución Política del Ecuador, sumado a la Ley Orgánica del Consejo de Participación Ciudadana, a la Ley Orgánica de Participación Ciudadana, los Reglamentos a dichas leyes y a los decretos ejecutivos N° 016 y 739, con los que prácticamente se crea un trámite burocrático engorroso que obstaculiza la verdadera participación ciudadana, el control social de los actos de poder y sobre todo abre la puerta a la criminalización de las organizaciones sociales “no legalizadas” y al accionar de dichas organizaciones, constituyéndose una de ellas la CONAIE.

En ese marco el gobierno de Rafael Correa que se abrió paso al triunfo electoral gracias a su presentación como un gobierno progresista y de izquierda, toma distanciamiento de las organizaciones sociales que lo llevaron al poder, siendo corolario de ello la pugna y lucha permanente con la CONAIE, organización a la que incluso pretendió invisibilizar disponiendo se le quite su sede, misma que había sido entregada en Comodato por gobiernos anteriores, además de continuas acusaciones de ser “indios vendidos”, de ser “una minoría que no representa a nadie”, “contrarrevolucionarios”, entre otras cosas; que evidenciaron su postura pequeño burguesa orientada a invisibilizar al movimiento indígena a la vez que lo dividía tanto por medidas de hecho como de derecho.

En este contexto, si bien varios tratadistas y referentes ideológicos (Alberto Acosta, René Ramírez, De Sousa Santos, Luís Macas, Floresmilo Simbaña, entre otros) han sido tomados en cuenta tanto en trabajos propios como en entrevistas (como la realizada por Marta Harnecker), no se ha logrado en el decurso de las investigaciones bibliográficas hallar análisis pormenorizados y concretos de cómo la institucionalización de la participación ciudadana afecta a las organizaciones sociales y más concretamente al movimiento indígena tomando como base la experiencia vivida en Ecuador; por tanto, el Objetivo General de este trabajo es el de comprender el desarrollo histórico de movimiento indígena ecuatoriano, su auge y su situación actual

tras el ascenso-declive del régimen la Revolución Ciudadana y de su líder Rafael Correa, para ello es necesario que este objetivo se desmenuzara en dos objetivos específicos: 1) establecer la relación entre la institucionalización de la participación ciudadana y la legalidad de las organizaciones sociales, con la situación actual del movimiento indígena; y 2) establecer los niveles de afectación a las organizaciones sociales y específicamente al movimiento indígena por parte de una participación ciudadana institucionalizada al servicio del gobierno de turno, ello en un país neodesarrollista enmarcado en una economía capitalista semi atrasada. En este sentido es menester hacer notar que la hipótesis de la que partimos en el presente trabajo es el hecho de que los factores determinantes para afectar al movimiento indígena fueron: la institucionalización de la participación ciudadana al igual que la imposición -vía decretos ejecutivos- de requisitos para la legalización de organizaciones sociales y causales para su liquidación; y, la burocratización del movimiento indígena; todo esto dentro de un ambiente criminalización de la lucha social y en el que el partido de gobierno se mostraba como hegemónico en la política ecuatoriana en tanto mantenía un respaldo popular (cada vez más desgastado) por medio de políticas clientelares y del aumento de la burocracia estatal con un aparato destinado a dominar las funciones del estado, eliminando la independencia entre las mismas y persiguiendo principalmente a las organizaciones de izquierda que se opusieron al cambio de dirección del régimen.

.....

**\* Alejandro Moreno**

*Escuela de Estudios Críticos "Agustín Cueva". Cuenca, Ecuador*

**\* Patricio Sebastián Moncayo Bernal**

*Escuela de Estudios Críticos "Agustín Cueva". Cuenca, Ecuador*

**\* Sayri Balam Cartuche Vacacela**

*Asociación Escuela de Arquitectura - ASOAR. Cuenca, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **EL PATRIMONIO CULTURAL COMO PRÁCTICA COMUNITARIA: UNA PROPUESTA DE RE-DEFINICIÓN.**

\*Lizbeth Minero Vázquez

Lizbeth Minero Vázquez  
Licenciatura en Arte y Patrimonio Cultural  
Universidad Autónoma de la Ciudad de México  
México

El Patrimonio Cultural como práctica comunitaria: una propuesta de re-definición.

En este trabajo se presentan dos formas de entender el Patrimonio Cultural: la primera es la que viene desde la Institución, en este caso de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura, UNESCO, la cual cuenta dentro de sus actividades culturales, con una estructura que ha servido para determinar y catalogar qué es y qué no es Patrimonio Cultural, esto es protocolos, convenciones, definiciones y características que siguen en cada uno de los países cuando han solicitado el ingreso a las listas de Patrimonio ya sea Cultural o de la Humanidad. La segunda forma es la que viene desde las mismas comunidades, muchas de ellas con una identidad y organización que les han permitido apropiarse de aquello que para ellas, es Patrimonio. Sin tener un reconocimiento institucional, ni internacional, los espacios o representaciones determinados por estas comunidades son capaces de convertirse en patrimonio cultural y catalizador, al mismo tiempo. Cabe mencionar que muchas de estas comunidades, son comunidades indígenas, las cuales han sido portadoras de identidad y conocimientos, que la historia y las instituciones insisten en separar de aquello que las leyes han considerado merecedores de títulos como patrimonio cultural o patrimonio de la humanidad.

He ahí la importancia de analizar en las prácticas culturales de las comunidades, las aportaciones que se expresen como el sustento para re-definir el concepto de patrimonio cultural, que incluya el pensar de las comunidades. El análisis de esta segunda forma, es la que presento como propuesta para comprender, desde la perspectiva de las mismas comunidades, que el patrimonio cultural no siempre tiene que ser reconocido por una Institución Internacional, para determinarle el valor cultural al territorio o la práctica cultural. Es en la comunidad, en la práctica cotidiana y con los nombres que les asignan, lo que define, lo que el patrimonio cultural es. Esta propuesta la ubico como parte del pensamiento crítico y del giro descolonial del ser y del saber, y en el que Walter Mignolo cree que puede ser posible la reactivación del pasado, no en su pureza, sino como pensamiento crítico fronterizo; como proceso global para pensar en el otro, en que otro mundo es posible y en la que muchos países latinoamericanos como Brasil, Ecuador, Colombia o Bolivia, entre otros, han aportado temas y políticas públicas y culturales, en beneficio de las comunidades indígenas de

estos países.

Explicaré de primer momento estas dos apuestas, la visión Institucional y la visión comunitaria del cómo se entiende el Patrimonio cultural en cada una; después enfatizaré la importancia de ésta última, de la comunitaria, para ejemplificar con algunas experiencias de campo a lo largo de mi andar, como estudiante universitaria, y mi recorrido con proyectos en comunidades indígenas de México y otros lugares de Latinoamérica. La propuesta que hago y expongo, no pretende hacer menos los avances en cuanto a la visibilización, investigación y catalogación que se ha logrado, en lo que respecta a las zonas y monumentos históricos, a las prácticas tradicionales, a pueblos, fiestas, objetos o paisajes naturales, sino aportar de manera teórica, un debate que le ha hecho falta hacer a las instituciones encargadas en México, por ejemplo, al Instituto Nacional de Antropología e Historia o a la Secretaría de Cultura, en conjunto con las mismas comunidades. Considero es una propuesta y un debate necesario en el marco de leyes y convenios sobre pueblos indígenas, y su tardada aplicación, teniendo en cuenta las múltiples luchas por el territorio y los recursos, que tienen que librar las comunidades día a día con las transnacionales y grupos de poder, que sin duda permean también, aspectos tan importantes como la cultura.

.....

\* Lizbeth Minero Vázquez

*Universidad Autónoma de la Ciudad de México UACM. Ciudad de México, México*

Resumen de ponencia

## **ESPEJOS DE LA DISPUTA. TERRITORIOS, SALARES Y COMUNIDADES INDÍGENAS LITÍFERAS EN LA REGIÓN ATACAMEÑA DE ARGENTINA, BOLIVIA Y CHILE.**

\*Melisa Argento

La región del cono sur en la que se sitúa el conjunto de los salares que contienen más del 80% de las reservas mundiales de litio en salmuera, se encuentra comprendida en un conjunto de salares entre los que predominan el de Atacama en Chile, el Salar de Uyuni en Bolivia y los salares de Salinas Grandes y Olaroz Cauchari y Hombre Muerto en Argentina.

La fiebre de expectativas apalancadas en el incremento de la demanda y el valor del litio, se inscribe en las características del ciclo de expansión del capital por re-primarización de las materias primas en la región. Chile, Bolivia y Argentina, concentran en sus salares más de la mitad de los cuarenta millones de toneladas que conforman las reservas probadas de litio en el planeta. Bolivia tiene el mayor yacimiento en el salar de Uyuni. Chile, aunque es segunda respecto a sus reservas, es junto con Australia principal productora y exportadora internacional. Argentina es de los tres, quien más ha incrementado su producción desde 2015 a esta parte, colocándose luego de Australia y Chile como tercera exportadora de carbonato de litio. La ponencia se propone abordar la cuestión del litio desde una perspectiva territorial en el salar de Atacama, el salar de Uyuni y Salinas Grandes /Olaroz Cauchari. Los interrogantes que guían el texto son cómo se articulan los proyectos del litio en los territorios en cuestión, cuáles son las principales luchas y demandas indígenas-territoriales de las poblaciones y comunidades que allí habitan, y por medio de qué estructuras organizativas, repertorios de acción y/o estrategias de lucha se expresan. Asumimos, que la multi-escalaridad y multi-dimensionalidad de la cuestión del litio en estos territorios, los torna un prisma en el cual observar cómo los tres proyectos de extracción o industrialización del litio gubernamentales expresan tres matrices de desarrollo diferentes, que involucran la relación estado-sociedad-naturaleza-mercado y las diferentes valoraciones o sentidos (Martínez Allier, 1998) con que los actores definen su relación con la naturaleza, con el lugar, y con los recursos naturales, o bienes comunes. Al tiempo que el territorio como locus de observación permite dar cuenta de la diversa composición de fuerzas sociales, trayectorias de lucha y estructuras organizativas y repertorios de acción que pre existen o emergen en el conflicto en estos territorios.

Para presentarlo de manera introductoria, en el caso de Bolivia el proyecto de extracción e industrialización del litio expresa un importante apoyo desde su anuncio en el año 2008, por parte de las comunidades del salar de Uyuni fundamentalmente por ser este de control estatal y redundar en altos porcentajes de ingresos para la región. Pero además porque el proyecto nacional de industrialización de evaporíticos

en el salar se encuentra ligado a demandas previas de los habitantes de la región y nace directamente articulado tanto a organizaciones sindicales regionales y nacionales, como a proyectos productivos mineros de cooperativas comunitarias de transporte de bórax o ulexita en la comunidad de Río Grande -donde se ubica la planta de la GNRE. En el caso de Salinas Grandes y Olaroz Cauchari la incertidumbre producida por el aterrizaje de las empresas a partir del año 2010 y el incremento acelerado de proyectos en los diversos salares, ha tenido como respuesta la emergencia de dos actores colectivos que impulsan procesos de resistencia a la extracción minera del litio en las provincias de Jujuy y Salta, sumado a que en la actualidad el avance sobre nuevos proyectos y salares en estas dos provincias más nuevos emprendimientos en Catamarca han despertado nuevas resistencias que prefiguran un escenario de conflictividad en aumento. Finalmente, en Chile el salar de Atacama es explotado para extraer este mineral desde la década del 70, en aquél entonces las comunidades estaban lejos de ser consideradas un interlocutor válido y no se generaron procesos de acción colectiva, como resultado tenemos comunidades que conviven con campamentos mineros de litio, y cuyas casas se encuentran en territorios donde el subsuelo y el agua está privatizado y es de propiedad de las mismas empresas mineras. Recién sobre los años 2000, las comunidades fortalecidas por el reconocimiento legal, inician procesos organizativos que culminarán en los acuerdos legales con las empresas y de manera más reciente en la activación de conflictos. Entonces, ¿por qué se presentan estas diferentes relaciones proyecto/territorios? Para llevar adelante nuestro análisis dividiremos la presentación en tres partes; en la primera parte, describiremos las características socio históricas y físicas de estos territorios, a partir de las actividades productivas, demandas territoriales históricas y configuración de identidades territoriales y regionales de las comunidades que allí habitan. En una segunda parte, abordaremos la relación de los tres proyectos o políticas estatales del litio en estos territorios, el mapa de actores e intereses puestas en juego y las formas de intervención empresarial y estatal. En la tercera parte desarrollaremos un análisis en torno a los escenarios más actuales de conflicto, las transformaciones políticas nacionales y los repertorios de acciones que caracterizan la conflictividad en estos territorios. Finalmente, cerraremos la ponencia con unas líneas conclusivas.

.....

**\* Melisa Argento**

*Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires - IEALC/UBA. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

Resumen de ponencia

## **GENOCÍDIO INDÍGENA: PRESSUPOSTOS E FUNDAMENTOS JURÍDICOS PARA A RESPONSABILIZAÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO**

\*Eleonora Mesquita Ceia

A questão indígena sempre foi atual no direito brasileiro. Desde o período colonial os povos indígenas foram submetidos aos domínios econômico, jurídico, cultural e religioso do Estado. Portugal baseou-se na Doutrina do Descobrimento, calcada na ideia racista de superioridade dos povos europeus e cristãos sobre os demais, para fundamentar juridicamente a opressão sobre a população indígena. Após a independência do Brasil, o panorama de graves violações dos direitos indígenas persistiu no País até os dias atuais. Não obstante, passou a ser protagonizado por grupos financiados por empresas e particulares, assistidos pela evidente omissão do Estado brasileiro. Disso resultou o grave quadro de marginalização social, que caracteriza os índios como minoria vulnerável no direito brasileiro. E, por consequência, são dignos de proteção especial pela Constituição brasileira de 1988 elaborada sob uma perspectiva humana e inclusiva.

Existem no Brasil 305 etnias e 274 línguas indígenas, com uma população de 896,9 mil indivíduos, conforme os dados do Censo Demográfico do IBGE de 2010. Tais dados comparados com os números estimados da época do descobrimento, constata-se um exacerbado decréscimo da população indígena no Brasil. Estima-se que em 1500 habitavam no território ao redor de 1000 povos indígenas, totalizando uma população de 2 a 4 milhões de pessoas. Os resultados do Censo de 2010 confirmam a vulnerabilidade social, política e econômica da população indígena no País: a população indígena tem um nível educacional mais baixo do que a população não indígena; 83% da população indígena de 10 anos ou mais recebiam em 2010 até um salário mínimo ou não tinham rendimentos; e 67,8% da população indígena possuía registro de nascimento em comparação aos 98,4% da população não indígena registrada.

Ainda que tardiamente o Direito tanto nacional quanto internacional respondeu a tal vulnerabilidade aguda dos povos indígenas. Até meados do século XX, os indígenas eram excluídos da qualificação de sujeitos do direito internacional. Em razão da prevalência da concepção positivista no direito internacional. Tal visão predominante serviu de fundamento para os princípios terra nullius e uti possidetis. A vigência desses princípios propiciou a negação do direito à terra aos indígenas e, por consequência, a destruição das instituições econômicas e culturais desses povos. Após a II Guerra Mundial, o direito internacional se humaniza, passando a inserir no centro de sua agenda a proteção da pessoa humana, se distanciando da sua visão anterior exclusivamente estatocêntrica. No entanto, a mudança de paradigma dos pós-II Guerra possibilita o reconhecimento de novos sujeitos do direito internacional, ao lado do Estado, como, por exemplo, as organizações internacionais, os indivíduos e a própria

humanidade. É neste contexto que os povos indígenas se tornam sujeitos de direitos no âmbito internacional.

No ordenamento jurídico brasileiro, desde a promulgação da Constituição de 1988 houve um notório avanço legislativo acerca da proteção dos direitos dos povos indígenas. Contudo, as violações contra os direitos humanos dos povos indígenas são contínuas e crescentes no Brasil. Episódios de violência e discriminação contra indígenas no País são constantes e, como apontado anteriormente, fazem parte da história brasileira. A redemocratização não foi capaz de reverter este quadro. O panorama de mortes, epidemias e exclusão social contra indígenas durante a ditadura civil-militar (1964-1985) continua em curso nos dias atuais.

Não é recente o posicionamento crítico contra a postura do Estado brasileiro no que se refere à proteção dos direitos dos povos indígenas. Em 1970 países europeus acusaram o governo brasileiro de praticar ou tolerar o genocídio, visando a exterminar grupos indígenas presentes em seu território. Com efeito, já houve uma condenação por genocídio contra povo indígena pela Justiça brasileira. No âmbito do Recurso Extraordinário (RE) Nº 351.487, julgado em agosto de 2006, o STF manteve a condenação, pela Justiça Federal de Boa Vista, de quatro garimpeiros denunciados por crime de genocídio contra o povo Yanomami, em Haximu, no estado de Roraima (STF, 2006).

Nessa perspectiva, persiste a omissão histórica do Estado, que resulta na extrema vulnerabilidade dos povos indígenas, notadamente em razão de interesses econômicos sobre as riquezas naturais das áreas em que tradicionalmente vivem. Diante dos casos de violência e de impunidade em crimes contra indígenas, vale a indagação se o País cumpre efetivamente seus compromissos internacionais em matéria de proteção dos direitos humanos dos povos indígenas. Em particular, cumpre investigar sobre a configuração de um genocídio indígena em curso no País, por conta do quadro de violações contínuas e massivas contra a minoria indígena.

O trabalho terá como objetivo principal investigar os pressupostos e os fundamentos - segundo o Direito Internacional Público - para a responsabilidade internacional do Brasil por graves violações contra os direitos humanos de grupos indígenas integrantes da sociedade brasileira.

Dentre seus objetivos específicos destacam-se: i) estudar o crime de genocídio e os povos indígenas sob a perspectiva do Direito Internacional Público contemporâneo, mediante a análise dos principais instrumentos normativos e da jurisprudência de tribunais internacionais (notadamente, a da Corte Interamericana de Direitos Humanos) pertinentes ao tema; ii) analisar os aspectos históricos e contemporâneos do genocídio indígena no Brasil, buscando averiguar se o conjunto atual de graves violações cometidas contra indígenas no País configura crime de genocídio, mediante o exame de dados estatísticos da violência contra os povos indígenas; iii) investigar a base jurídica necessária para justificar a eventual responsabilização internacional do Estado brasileiro por admitir um genocídio indígena no seu território.

O propósito é verificar em que medida o País não cumpre suas obrigações internacionais em matéria de repressão e punição do genocídio, como também de proteção dos direitos humanos, frente ao retrocesso, constatado nos últimos anos, no que atine à proteção dos direitos dos povos indígenas.

A metodologia a ser adotada para a coleta de dados e a análise dos mesmos consistirá na pesquisa bibliográfica e documental, como também na coleta de jurisprudência e

na análise de conteúdo de argumentos dos tribunais internacionais.

A pesquisa bibliográfica concentrar-se-á na doutrina nacional e estrangeira a respeito:

i) do crime de genocídio e dos direitos dos povos indígenas sob a perspectiva do Direito Internacional Público contemporâneo; ii) dos aspectos históricos e contemporâneos do genocídio indígena no Brasil; e iii) das condições e justificativas para legitimar o pedido de responsabilização internacional do Estado brasileiro no caso de genocídio indígena em curso no seu território.

A pesquisa documental englobará a análise das principais convenções internacionais pertinentes ao tema do Projeto, quais sejam, a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio; a Convenção Americana sobre Direitos Humanos; e a Convenção Nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, entre outros documentos.

Paralelamente, a pesquisa buscará coletar dados sobre violações contra grupos indígenas no Brasil junto a organizações nacionais e internacionais atuantes no campo de proteção dos direitos humanos e indígenas no País, como, o Conselho Missionário Indígena (CiMi).

Por fim, a pesquisa jurisprudencial terá como objeto decisões de tribunais internacionais - especialmente as da Corte IDH, por ser farta no campo dos direitos dos povos indígenas - referentes à tutela dos direitos humanos dessas minorias e à repressão e punição do crime de genocídio.

.....

\* Eleonora Mesquita Ceia

*Ibmec-RJ Ibmecc. Rio de Janeiro, Brasil*

Resumen de ponencia

## **HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE DIÁLOGOS Y DEBATES INTERCULTURALES EN INVESTIGACIÓN DESDE LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN**

\*Victoria Soledad Almiron

\*Yamila Liva

El equipo de investigación del que formamos parte realiza estudios en el campo de la historia de la educación para pueblos indígenas. Particularmente, buscamos contribuir a la reconstrucción de propuestas educativas para indígenas del Chaco argentino durante el siglo XX. Hace un par de décadas el historiador de la educación Rubén Cucuzza (1996), advertía la necesidad de atender a las implicancias éticas y científicas que suponían abocarnos solo a la historia de la escolarización, la cual se limitaría, por tanto, a una “historia de la educación de las elites, urbanas y masculinas” Cucuzza (1996), dejando por fuera otros grupos sociales, entre ellos, los indígenas. Asumiendo este desafío nos ocupamos de un tema de vacancia que requirió la apertura hacia otras instituciones y modalidades por fuera de la escuela pública, dado el modo en que se resolvió la educación de las etnias indígenas en la Argentina entre fines del siglo XIX y mediados del XX, las características que adoptó y los actores involucrados.

Entre las principales líneas hemos focalizado en los sentidos y características de las propuestas generadas por funcionarios del estado nacional y órdenes religiosas en la primera mitad del siglo XX. Iniciamos el estudio de las representaciones sobre la infancia indígena en informes y proyectos de misioneros católicos y funcionarios, en este mismo periodo. Profundizamos en la reconstrucción de experiencias de alfabetización para la infancia y los adultos indígenas en las décadas del ‘60 y ‘70. Los resultados obtenidos permitieron comprender la génesis de los procesos educativos pensados para los pueblos indígenas, develar las continuidades y los quiebres en el presente. En dialogo con el conocimiento histórico construido, repensar los sentidos de los proyectos educativos actuales y revisar la permanencia de ciertas modalidades de intervención.

A partir de estos avances, los desafíos epistemológicos y éticos que nos planteamos hace unos años comienzan a ampliarse hacia otras preguntas e interrogantes en torno a los procesos de construcción del conocimiento historiográfico. Ello nos puso ante la inquietud de interrogarnos acerca del lugar de los indígenas en dichos procesos, la revisión de las categorías empleadas, de las estrategias metodológicas y de los supuestos epistemológicos (Artieda, 2015; Vasilachis de Gialdino, 2007).

Con estas preguntas y reflexiones iniciales, realizamos un taller de discusión de los resultados de las líneas de investigación en forma colaborativa con el Centro de Formación de Maestros Indígenas en Juan José Castelli (Chaco). Al mismo, concurrieron investigadoras de la UNNE, indígenas, misioneros protestantes (que participaron en una de las investigaciones), docentes indígenas referentes del área educativa, y estudiantes del Instituto. A partir del análisis del intercambio colectivo, la

actividad permitió la profundización de una reflexión en un plano epistemológico respecto de la construcción teórica y empírica de los temas estudiados, e introdujo la discusión sobre quiénes deberían emprender tales investigaciones.

El propósito de esta ponencia es presentar los diálogos y debates suscitados a partir del Taller para repensar y analizar las prácticas éticas y políticas de investigación desde marcos interpretativos decoloniales (Quijano, 1997; Walsh, 2002; Rappaport y Abelardo Ramos, 2005; Rivera Cusicanqui, 2010). Si bien advertimos que estas discusiones están avanzadas en otros campos disciplinares de las Ciencias Sociales, son incipientes en la Historia de la Educación en Argentina y demandan comprender los rasgos particulares que adquieren en este campo, y en el contexto actual de ampliación de la participación de los indígenas en el ámbito educativo (Mato, 2016; Artieda y Barboza, 2016).

#### Bibliografía

Artieda, Teresa y Barboza, Tatiana (2016). ¿Son posibles otras educaciones para indígenas dentro del sistema escolar tradicional? Análisis de un caso en el nordeste argentino. *Nodos y Nudos*, 5(41), 21-34.

Artieda, Teresa (2015). Pueblos indígenas en la historiografía educativa de argentina. Un balance a veinte años de la SAHE. En Arata, N. y Ayuso, M. L.: SAHE. 20 La formación de una comunidad intelectual. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Historia de la Educación. pp. 151-155.

Cucuzza, Rubén (1996). Hacia una redefinición del objeto de estudio de la Historia Social de la Educación. Cucuzza, Héctor R.(comp.).

Mato, Daniel (2016). Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Interpelaciones, avances, problemas, conflictos y desafíos. Educación superior y pueblos indígenas en América Latina. Experiencias, interpelaciones y desafíos, 21-47.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguano*. 19.9 (1997): 113-121.

<http://www.buenastareas.com/ensayos/Colonialidad-Del-Poder-Cultura-y-Conocimiento/1680270.html>

Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos Pacho (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico. *Historia Crítica* 29 (enero-junio): 1-52.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, 53-76. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Vasilachis de Gialdino, Irene (2007). Estrategias de investigación cualitativa. Buenos Aires: Gedisa.

Walsh, Catherine (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, ed. C. Walsh, F.Schiwy y S. Castro, 175-213 Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala.

.....

**\* Victoria Soledad Almiron**

*Universidad Nacional del Nordeste - UNNE. Resistencia, Argentina*

**\* Yamila Liva**

*Universidad Nacional del Nordeste - UNNE. Resistencia, Argentina*

Resumen de ponencia

## **IMPORTANCIA DE LA EFECTIVIDAD DE LA POLÍTICA PÚBLICA DE SEGURIDAD ALIMENTARIA Y NUTRICIONAL COMO DERECHO FUNDAMENTAL PARA LA PERVIVENCIA CULTURAL DEL PUEBLO NUKAK DE SAN JOSÉ DEL GUAVIARE - COLOMBIA**

\*Leidy Luisa Maria Herrera Ortiz

Los indígenas de la etnia Nukak viven en la selva del Guaviare y son un pueblo de tradición nómada y una de las ultimas etnias con las cuales se ha forzado el contacto con el mundo occidental. Desde 1965 donde por primera vez se conoció de la existencia de este pueblo y a pesar de los grandes esfuerzos que se han realizado para garantizarles a los Nukak su derecho de vivir como pueblo y comunidad indígena, esfuerzos que se ven reflejados en las sentencias y autos emitidos por la corte constitucional, programas, proyectos, políticas públicas, que velan por garantizar un completo estado de bienestar y goce efectivo de derechos para toda la población indígena del Guaviare, estos, no parecen ser suficientes para darle solución a las problemáticas que desde hace más o menos cincuenta y tres años viene afrontando el pueblo indígena Nukak.

Y es que desde su primera aparición en el 65 donde fueron víctimas en su propio territorio por parte de colonos que venían apropiarse de tierras para cultivar y luego en el 88 cuando un grupo de entre 40 y 50 indígenas de la etnia Nukak salieron desplazados de su territorio adentrado en la selva y llegaron a la cabecera municipal de Calamar, y los posteriores desplazamientos en el 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 2002 y 2003 (POLITIS, 2006) de grupos de esta etnia que se vieron obligados a desplazarse huyendo de algunos grupos al margen de la ley que se encontraban en su territorio y tenían cultivos de coca por lo cual había enfrentamientos entre grupos armados y fuerza pública, además de grupos cada vez más grandes de colonos quienes seguían irrumpiendo en su territorio deforestando la selva para ubicar sus cultivos, estas y la búsqueda de mejores condiciones de vida, comida y atención en salud para enfermedades que ya no podían ser tratadas con la medicina tradicional indígena, fueron las principales causas que forzaron a algunos indígenas de la etnia Nukak a dejar su territorio y su forma de vida tal y como la conocían hasta el momento y enfrentarse a una cultura y a un sistema desconocido para ellos que ni en esa época ni ahora parece encontrarse preparado para la atención de una situación como esta.

Desde estos primeros años de los cuales se tiene conocimiento del pueblo Nukak, el estado no ha podido garantizarles el goce pleno y ejercicio efectivo de sus derechos, a pesar de todos los instrumentos legislativos y legales que se ha usado para ello, la vulnerabilidad de este pueblo continúa y se agudiza cada vez más, con problemáticas sociales de mayor complejidad, como consumo de drogas, ejercicio de la prostitución

infantil, explotación laboral en cultivos ilícitos y otras formas de trabajo forzoso y/o esclavitud, pérdida de identidad cultural, pérdida de tradiciones culturales y en general condiciones de vida poco dignas, son algunas de las nuevas problemáticas por las que atraviesan los Nukak en la actualidad.

Son todas estas situaciones las que hacen que se requieran acciones por parte del estado colombiano, que sean efectivas, pero también que sean ejecutadas eficientemente de tal manera que se pueda garantizar a través de ellas, el bienestar, el goce de derechos y la pervivencia cultural del pueblo Nukak.

Este trabajo pretende exponer la importancia que tienen la efectividad de la política de seguridad alimentaria para que la vida cultural de los Nukak perviva y porque debería considerarse a la seguridad alimentaria como derecho fundamental para que el pueblo de la etnia Nukak siga existiendo como pueblo.

La violación sistemática de los derechos del pueblo Nukak a lo largo de estos años y la negligente e incompetente respuesta del estado frente a esta situación, nos hace pensar en la importancia de políticas públicas efectivas, que respondan de manera acertada a sus necesidades y vulneración de derechos de la cual han sido víctimas.

Y es que a este pueblo se le han violado un sin número de derechos, consagrados no solo en la constitución colombiana (artículos 7, 11 y 44) (CONSTITUCION, 1991) sino también en organismos internacionales como la Declaración Universal de Derechos Humanos, (artículos 3, 4, 5, 6, 17, 25 y 26) (ONU, 1948) y el Convenio 169 de la OIT, (artículos 13, 14, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 27 y 28) (OIT, 1989), éstos, sólo por mencionar algunos ejemplos relacionados con la seguridad alimentaria, que como lo habíamos mencionado anteriormente se considera para efectos de este análisis un derecho fundamental para la pervivencia del pueblo Nukak.

Es entonces la responsabilidad del estado de reconocer, velar, garantizar y proteger los derechos de los pueblos indígenas a través de políticas que no solo estén bien diseñadas, sino que sean efectivamente ejecutadas. En especial de velar por la garantía del derecho a la vida que es un derecho fundamental establecido por la constitución y que se está viendo violentado al permitir la extinción de todo un pueblo como cultura, manteniéndose indiferentes ante tal situación.

Como es bien sabido “los Nukak están entre las etnias más móviles del mundo” (POLITIS, 2006), y su movilidad es producto del ejercicio de la caza, la pesca y la recolección como medio de subsistencia alimentaria, es entorno a estos desplazamientos en búsqueda del alimento que desarrollan todas sus prácticas, usos, costumbres y formas de vida. Entonces, si se les quita el lugar donde pueden desplazarse y en donde pueden encontrar su alimentación tradicional y propios de la cultura, se les está quitando también su forma de vida y subsistencia. Es por esta razón que una política pública eficaz en materia de seguridad alimentaria y con un enfoque diferencial es tan importante para la pervivencia de la cultura del pueblo Nukak; porque no solo se está hablando de garantizar el acceso al alimento tradicional sino en mantener la forma en que se consigue este alimento y todas las prácticas culturales que existen en torno a él. Se habla de la pervivencia de la vida cultural de todo un pueblo que con políticas efectivas evitaría un etnocidio.

.....

**\* Leidy Luisa Maria Herrera Ortiz**

*UNIVERSITA DEGLI STUDI DI MILANO - BICOCCA BICOCCA. MILAN, Italia*

Resumen de ponencia

## **INCIDENCIA DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN EL ÍNDICE DE DESARROLLO HUMANO EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ESTADO DE JALISCO EN EL PERIODO 2001-2015**

\*Yolanda Ramos Ruiz

La presente ponencia se desprende de la investigación realizada como trabajo de tesis para optar por el título de maestra en ciencia política en la Universidad de Guadalajara. La presente investigación se centra en el caso de las políticas públicas orientadas hacia los pueblos indígenas en el estado de Jalisco y su incidencia en el Índice de Desarrollo Humano (IDH) en esta población para el periodo 2001-2015. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), para el año 2015 en el estado de Jalisco, ubicado al oeste de México había 56.938 personas mayores de 3 años que hablan alguna lengua indígena, lo que representa menos del uno por ciento de la población de la entidad. Cabe resaltar que en la actualidad hay población indígena que, aunque por cuestiones migratorias y procesos de urbanización no hablan lengua indígena se autoreconocen como tal y conservan muchas tradiciones culturales.

En Jalisco habitan dos pueblos originarios, el pueblo wixárika, asentados principalmente al norte del estado y el pueblo nahua hacia el sur. De igual forma se registra la presencia de pueblos procedentes de otros estados, lo que se conoce como población migrante residente; quienes se ubican principalmente en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) y en el municipio de Puerto Vallarta. Pese a ser un porcentaje muy bajo de población, son quienes se encuentran en peores condiciones de pobreza y falta de servicios básicos de educación, salud e ingresos. Y es que son precisamente los municipios del norte y sur del estado los que mayores niveles de marginación presentan y en donde los índices de pobreza alcance a más del 80 por ciento de la población (IIEG,2010).

Bajo este panorama y por la obligatoriedad que tiene la Federación y el estado de Jalisco por mandato constitucional y por las leyes que de ella se desprenden, de promover la igualdad de oportunidades de los indígenas así como eliminar cualquier practica discriminatoria, mediante la implementación de planes, programas y partidas específicas para atender sus necesidades, esta investigación se trazó como objetivo principal identificar las políticas públicas en materia de salud, educación e ingresos diseñadas durante el periodo 2001-2015 para los indígenas de Jalisco y su influencia en el Índice de Desarrollo Humano de estos pueblos.

Para alcanzar dicho objetivo se trabajó bajo un diseño metodológico de enfoque mixto y de alcance descriptivo - explicativo. La primera parte del trabajo consistió en examinar los programas desarrollados en las áreas de educación, salud, y generación de ingresos (mismos componentes del IDH) en el periodo 2001-2015, para los indígenas del estado de Jalisco, por parte de la Federación y del estado de Jalisco; identificar sus características, instituciones encargadas de su ejecución y los beneficiarios del mismo, en los distintos municipios del estado con población indígena.

Una vez analizados los programas, estos se contrastaron con los resultados obtenidos del IDH, en diferentes periodos de tiempo, a fin de observar si la mejora o no de este indicador, es el resultado de más y mejores programas direccionados a la población indígena. Adicionalmente se analizó el IDH por componentes para observar en cuál de ellos ha habido mayores avances y si estos están relacionados con los programas públicos desarrollados en las áreas estudiadas (salud, educación, generación de ingresos).

Dentro de los principales resultados obtenidos de dicho análisis se destaca el pobre trabajo realizado por los gobiernos estatales y municipales, durante el tiempo que cubre esta investigación. La población indígena estuvo lejos de ser un tema prioritario, aunque en los planes de desarrollo estatal se describen las difíciles condiciones de vida de los indígenas del estado, entre ellas: altas tasa de marginalidad en los municipios del norte, poca cobertura educativa, mala calidad de los servicios médicos, falta de trabajo, discriminación, entre otros. Además de que existe reconocimiento en la Constitución estatal y leyes que establecen su cumplimiento obligatorio, la realidad es que igual que sucede en el plano nacional, los wixáritari, nahuas y demás población indígena migrante se enfrentan cotidianamente a obstáculos como el acceso a servicios básicos que frenan su desarrollo.

El estado de Jalisco no cuenta con políticas públicas en salud, educación y generación de ingresos que beneficien a esta población. De los trece programas revisados, nueve funcionan con recursos federales y sólo cuatro son financiados y operados por instancias estatales, sin embargo de estos últimos cuatro, únicamente el programa de becas indígenas está diseñado exclusivamente para población indígena, de forma específica fue diseñado como estrategia para mitigar el problema del acceso y permanencia en el sistema educativo de los jóvenes nahua y wixaritari, en tanto que los otros tres benefician a la población indígena por ser parte de la población más pobre, sin ningún otro criterio que tenga en cuenta características culturales o necesidades especiales de los pueblos.

Los programas federales y estatales funcionan de forma descoordinada; lo cual evidencia una falta de comunicación para trabajar problemas que abordados de manera conjunta podrían dar mejores resultados. Adicional a la ausencia de coordinación entre programas, son evidentes los graves problemas que existen al interior de ellos. En el análisis por etapas se observa que muchos de los programas parten sin tener claramente identificado el problema al que se quiere dar solución o el alcance del mismo, es decir se parte sin un diagnóstico que dé cuenta de la magnitud del problema y que a su vez permite dimensionar los objetivos que se puedan alcanzar. Fallas de este tipo condicionan las etapas siguientes de las políticas y el impacto que pueda tener el programa pues ante el desconocimiento puede que solo se resuelva una parte del problema o que se elija la alternativa solución menos eficaz. Otra de las graves deficiencias identificadas en la mayor parte de los programas aquí analizados es la ausencia de evaluaciones de impacto como parte del ciclo de las políticas públicas, que permitan identificar en qué medida estas intervenciones mejoran el bienestar de la población y cumplen con el propósito para los que fueron creados. A partir de ello difícilmente se pueden hacer mejoras o dar por terminado este tipo de programas en la medida que no se conocen avances surgidos como producto de la implementación de los programas.

Al analizar el IDH a nivel agregado, los municipios indígenas de la región norte

muestran una tendencia cíclica, esto es, que después de periodos de ligero crecimiento, nuevamente decrece. En este orden de ideas y al asociar el resultado del IDH con los programas analizados, es notorio como la falta de programas diseñados para que sean sostenibles en el tiempo y aumenten su impacto de forma progresiva, se reflejan en este tipo de indicadores que intentan cuantificar los progresos alcanzados en el desarrollo de una determinada región.

Del comportamiento del IDH por componentes se concluye que en el área de educación fue donde se produjo mayores avances durante el periodo estudiado. Pese a ello en los municipios del norte y sur del estado el crecimiento fue mucho más lento que en otros municipios, esto como resultado de un menor acceso a la educación y a los pocos y deficientes programas que se tienen para subsanarlo. En este componente como en salud y generación de ingresos, lejos se está de proporcionar políticas que den solución a las problemáticas que se abordan en estas áreas, además que incluyan enfoque intercultural, como se establece en los distintos documentos normativos, donde se respete las manifestaciones culturales y formas de organización social, económica y política de los indígenas, sin que ello signifique abandono y desentendimiento de las instituciones federales, estatales y municipales; por el contrario políticas de este tipo requiere del trabajo conjunto del gobierno en sus distintos niveles, así como de la población indígena y de la sociedad en general.

.....

\* Yolanda Ramos Ruiz

*Simo consulting SIMO. Ciudad de México, México*

Resumen de ponencia

## **INCLUSIÓN/EXCLUSIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: LA MOVILIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN INDÍGENA COMO RESPUESTA**

Universidad Central del Ecuador - UCE (Ecuador)

\*Philipp Altmann

\*Silvia Ordóñez

La población indígena en América Latina ha sufrido marginalización y exclusión desde la conquista del continente. No podían participar en la economía como iguales, no tenían acceso al derecho de la misma manera que otros grupos y, para este texto más importante, no fueron admitidos como actor político con demandas propias. Los indígenas no tenían voz propia, no podían hablar. Eso se debe a estructuras de exclusión formados durante la colonia y vigentes, en parte, hasta hoy. Lo indígena fue usado como mecanismo de exclusión de vastas partes de la población.

La colonización fue acompañada desde el principio por levantamientos indígenas. Hasta el siglo XX, estos levantamientos partieron de una separación entre colonizadores y colonizados - estaban direccionados hacia una expulsión de los invasores o hacia mejoras inmediatas vinculadas a una mayor autonomía o una menor explotación del pueblo indígena en cuestión. Seguían, desde el otro lado, con la misma estructura de exclusión. Eso cambia en el siglo XX. Surgen organizaciones indígenas como comunas o cooperativas que funcionan según la misma lógica de las organizaciones no-indígenas. Los indígenas se incluyen en la lógica social de la sociedad no-indígena, actúan como actores económicos, políticos, legales, de la misma manera, aunque con peores condiciones, que los mestizos.

Esta inclusión de los excluidos por organización lleva a un cambio semántico. El marco de la exclusión, lo indígena, se convierte en instrumento de inclusión en las organizaciones del movimiento que ya pronto se llamaría movimiento indígena. Este cambio no se da de la misma manera en todos los países de la región. En el Ecuador se presenta de manera más clara que en Perú o Bolivia, donde se impone, de diferentes maneras, el término campesino y una forma de organización vinculada más a la clase que a la identidad étnica. Una vez implementado lo indígena no como frontera social sino como marcador de identidad, se podían desarrollar demandas y conceptos como autonomía territorial, nacionalidad indígena, plurinacionalidad y Buen Vivir o Sumak Kawsay.

Desde la conquista, los indígenas han sido y siguen siendo excluidos de los ámbitos más importantes de la sociedad moderna. No pueden participar en las esferas más influyentes de la política, la economía, la educación, etc. Esta exclusión está vinculada al colonialismo y la colonialidad del poder y se manifiesta en el mismo término de 'indígena'. Pese a esto, en el Perú a fines de los '60 los pueblos indígenas muestran su interés por agruparse en nuevas formas de organización representativas que traspasen

los límites comunales y que les permita enfrentar los retos que se iban presentando. Fue así como en 1969 se creó el Congreso Amuesha. Sin embargo, la mayoría de estas organizaciones se conformaron a partir de la década de los '70. Por otro lado, en el Ecuador, el movimiento indígena, especialmente desde los años 1970, tiene una conciencia clara de esta contradicción: inclusión/exclusión de los pueblos indígenas. Aprovechó las categorías opresivas en el sentido de una liberación colectiva. Lo indígena funciona como mecanismo de inclusión política que permite que un movimiento local pueda conectarse con otros movimientos, en cuanto que estén vinculados a lo indígena. Y lo indígena se convirtió en vehículo discursivo de las demandas centrales de los movimientos indígenas a nivel global. De tal manera, conscientes de su situación de opresión estructural, los movimientos indígenas de Perú, Ecuador, Bolivia y América Latina en general, desde los años 70, pero sobre todo durante los 80 y los 90, han venido luchando contra las relaciones de dominación colonial entre indígenas y blanco-mestizos, buscando su participación en las esferas de poder estatales (políticas, económicas, sociales y culturales) en condiciones de equidad con el resto de la sociedad nacional para lograr el ejercicio de sus derechos como ciudadanos y pueblos, la convivencia intercultural y el fin de la colonialidad y la desigualdad.

Esta situación, nos conduce a proponer como tema de debate y análisis:  
"Inclusión/exclusión de los pueblos indígenas: los movimientos indígenas como respuesta"

.....

\* Philipp Altmann

*Universidad Central del Ecuador UCE. Quito, Ecuador*

\* Silvia Ordóñez

*Universidad Central del Ecuador UCE. Quito, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **INEQUIDADES EN SALUD EN LA POBLACIÓN INDÍGENA COLOMBIANA**

\*Sandra Vargas

Durante la última década debates internacionales sobre la salud de los pueblos indígenas ha enfatizado estrategias para promover la equidad en salud y reducir las disparidades. Los análisis comparativos indican que los pueblos indígenas están entre los más marginados política y socioeconómicamente en muchos de los países en los que están presentes (1). Estas disparidades se reflejan en inequidades entre poblaciones indígenas y no indígenas en relación con diversos indicadores de salud. La población indígena mundial se estima en 370 millones y los pueblos indígenas están presentes en aproximadamente 90 países (2). De este total, unos 50 millones viven en América Latina, que comprende más de 400 diferentes grupos étnicos (1). En Colombia según el censo general 2005 residen 87 pueblos identificados plenamente; junto con personas pertenecientes a los otavaleños y a otros pueblos indígenas de Ecuador, Bolivia, Brasil, Guatemala, México, Perú y Venezuela (3). Estos datos difieren de los de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que reporta 102 pueblos indígenas (4).

El objetivo de este documento fue revisar las tendencias de salud en la población indígena y compararla con la población no indígena de Colombia, a partir de los datos disponibles en las diferentes fuentes de información secundaria. Sin embargo, es importante resaltar con respecto a las fuentes de información, que a pesar de que Colombia ha mejorado en la calidad y disponibilidad de las fuentes sobre los pueblos indígenas, sigue evidenciándose una debilidad en los registros y en la producción de información sobre los pueblos indígenas de Colombia.

La población indígena en Colombia, tiene una enorme diversidad étnica y lingüística. Actualmente se hablan 64 lenguas amerindias y una diversidad de dialectos (3). A 2015, la mayoría de los pueblos indígenas en Colombia vive en más de 733 resguardos indígenas lealmente constituidos en 32 de los 33 departamentos. El 90% se encuentran en ocho departamentos de frontera. Desde 1970, las comunidades indígenas se han visto presionadas por intereses mineros, agroindustriales y forestales, además de los conflictos internos, desplazamiento, fragmentación de sus comunidades, militarización del territorio y la presencia de grupos armados al margen de la ley. Las comunidades indígenas han migrado en los últimos años del área rural a las cabeceras municipales, aumentando el porcentaje de población en las cabeceras municipales de 7,42% en 1993 a 21,42% en 2005 (5).

Al comparar el censo del 1993 con el del 2005, se evidencia un crecimiento de la población indígena, ya que en 1993 correspondía al 1,6% y para el 2005 al 3,43% de la población del país. Para el 2005, el 39,5% era menor de 15 años, el 55,1% entre 15 y 64 años y el 5,2% de 65 y más años. Al compararla con la población general, se observa que la población indígena tiene una mayor proporción de población menor de 15 años.

La población indígena para 2005 se encontraba en las primeras etapas de la transición demográfica, de acuerdo con del DANE, se observan altas tasas de natalidad y mortalidad en esta población (6).

La mortalidad suministra información sobre el estado de salud de una población. Cuando se analiza la mortalidad general en la población indígena se observa que para el periodo 2009-2013, el 18,63% muere entre los 0 a los 4 años, mientras que en la población no indígena es 4,92%. Las diez primeras causas de mortalidad en la población indígena y no indígena son similares. Sin embargo, la mortalidad por infecciones respiratorias agudas y por deficiencias nutricionales y anemias nutricionales que aparecen entre las diez primeras causas de mortalidad en la población indígena no está presentes en el resto de la población (5). En el periodo de 2008 a 2010, la principal causa de mortalidad fueron las enfermedades del sistema circulatorio con el 23%. Seguido de las causas externas, incrementándose en un 11% para el 2010 (7).

La mortalidad materna es un problema que está relacionado directamente con los determinantes sociales de la salud y refleja las inequidades en el acceso a los servicios de salud. Mientras que la razón mortalidad materna en la población no indígena se ha reducido, ya que en el periodo 2009-2013 pasó de 63,61 a 48,43 muertes maternas por cada 100.000 nacidos vivos; en la población indígena aumentó de 243,07 a 355,65 defunciones por 100.000 nacidos vivos (5).

En cuanto a las defunciones en menores de un año, para el periodo 2009-2013 se observa una reducción en la tasa de la población no indígena del 19,67%, mientras que para la población indígena disminuyó el 2,83%. Lo mismo se evidencia en la mortalidad en menores de cinco años, ya que para la población no indígena se redujo el 16% y para la población indígena el 6,12%. Además, las tasas de mortalidad infantil y en menores de cinco años son más altas en la población indígena (5).

En relación a la morbilidad, se observan altos niveles de morbilidad debido a enfermedades infecciosas y parasitarias (por ejemplo, malaria, tuberculosis, diarrea, neumonía), mucho más alto que los de la población general (8). Además, se ha identificado la aparición concomitante de obesidad, hipertensión y diabetes mellitus con un crecimiento en las comunidades indígenas (8).

En el 2014, en la población indígena el 89% estaba afiliada al régimen subsidiado, el 5,5% no estaba afiliado y el 5,3% estaba afiliado al régimen contributivo. Sin embargo, a pesar de las coberturas en afiliación en salud, se evidencia pobre acceso a los servicios de salud, en indicadores de atención materno-perinatal. Por ejemplo, la atención institucional del parto en el periodo 2009-2013, en la población indígena bajó de 84,32% a 78,08%, mientras que en la no indígena fue superior y aumento del 98,6% a 99,1% respectivamente. Se observa un comportamiento similar en los indicadores porcentaje de partos atendidos por personal calificado y porcentaje de nacidos vivos con más de cuatro controles prenatales (5).

En relación a los determinantes sociales en salud, se evidencian desventajas socioeconómicas como mayores índices de pobreza, ya que en el 2013, el índice de pobreza multidimensional para la población indígena en el área rural dispersa fue 69,3%, mientras que para la población no indígena fue 45,6%. Los mayores condicionantes de pobreza fueron la inadecuada eliminación de excretas, el bajo logro educativo y la falta de acceso a fuentes de agua mejorada (5).

En conclusión, se observa que hay desigualdades significativas entre la situación de

salud de la población indígena en comparación con la no indígena, demostrando situaciones de vulnerabilidad y no garantía de los derechos humanos. Las condiciones socioeconómicas y las barreras de acceso a los servicios de salud, ponen en desventaja a la población indígena haciéndolos más vulnerables a los riesgos para la salud.

La dificultad de obtener información confiable y representativa de los datos demográficos y epidemiológicos para las poblaciones indígenas en los países latinoamericanos, obstaculiza la formulación de políticas públicas y evita una adecuada planificación y evaluación de acciones de salud.

Palabras clave: Colombia, población indígena, inequidades en salud.

Referencias bibliográficas

1. Montenegro RA, Stephens C: Indigenous health in Latin America and the Caribbean. Lancet 2006, 367:1859-1869.

2. United Nations Inter-Agency Support Group (IASG). The health of indigenous peoples. 2014. Recuperado el 12 de abril de 2018.

Disponible en:

[http://www.un.org/en/ga/president/68/pdf/wcip/IASG\\_Thematic%20paper\\_Health.pdf](http://www.un.org/en/ga/president/68/pdf/wcip/IASG_Thematic%20paper_Health.pdf)

3. Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Colombia una nación multicultural, su diversidad étnica. Bogotá, 2007.

4. Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Censos y dinámica de población en comunidades indígenas. Bogotá: Antimedia Estudio Diseño. 2014.

5. Colombia. Ministerio de Salud y Protección Social. Perfil de Salud de la Población Indígena, y medición de desigualdades en salud. Colombia 2016. Recuperado el 12 de abril de 2018. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/Perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>

6. Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. La visibilización de los pueblos étnicos en Colombia. Bogotá: Imprenta Nacional, 2005.

7. Colombia. Ministerio de Salud y Protección Social. Análisis de Situación de Salud de Poblaciones Diferenciales Relevantes. Colombia. 2013. Recuperado el 12 de abril de 2018. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/Documentos%20y%20Publicaciones/An%C3%A1lisis%20de%20poblaciones%20diferenciales.pdf>

8. Organización Panamericana de la Salud. Ministerio de Salud y Protección Social. Perfil epidemiológico de pueblos Indígenas de Colombia. Colombia. 2010. Recuperado el 12 de abril de 2018. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/perfil-epidemiologico-indigenas-parte2.pdf>

.....

\* Sandra Vargas

Universidad El Bosque UEB. Bogotá, Colombia

Resumen de ponencia

## **INTERACCIÓN CON ESTUDIANTES DE LA TRIBU INGA: PERCEPCIONES Y REPRESENTACIONES**

\*Jose Joaquin Martinez Lozano

\*Luisa Stella Paz Montes

\*Mawency Vergel Ortega

Las Competencias ciudadanas como eje transversal en la educación en Colombia han tenido un desarrollo característico dentro de las prácticas pedagógicas en los distintos niveles educativos. Existen diversas concepciones según la ideología y el momento histórico de la sociedad, a partir de lo cual, la ciudadanía consideran autores como Rios, se da, cuando el sujeto se haya situado en una determinada esfera social, es decir, cuando siente que pertenece a una comunidad, de manera que ciudadanía implica vivir en la ciudad, es sentirse valorado y tratado con justicia, porque ser o actuar como ciudadano connota ser o actuar activamente con compromiso en la esfera pública; cuando el ciudadano se siente reconocido por la sociedad, participa en los proyectos comunitarios y se siente parte de ella, se hace ciudadanía. De igual manera, formar en ciudadanía, por su parte, es un compromiso no sólo para el sector educativo, también le compete a la familia, los medios de comunicación y el ambiente social. El hacer parte activa de la sociedad, permite llamarnos ciudadanos transformadores del mundo.

La educación se ocupa de construir conocimientos con el fin de que se comprenda y se tomen posiciones críticas frente a las experiencias y las relaciones propias con la sociedad, siendo éste el ideal de la educación, ésta se materializa en la gestión escolar desde lo pedagógico, al generar espacios y propiciar el diálogo y la reflexión a partir de la problematización de acciones y miradas hacia la actuación pedagógica de directivos, docentes y estudiantes en la institución educativa; producto de este accionar surgen ideas que enriquecen el discurso didáctico del quehacer docente, y ¿por qué no? fortalecer la academia con aportes en lo teórico, legal y científico a la educación. Para Colombia como Estado Social de Derecho, la formación en competencias ciudadanas es un mandato constitucional, el Estado está llamado a formar en cívica y en valores democráticos a la población, a brindar espacios y mecanismos de participación y promulgar la defensa de los derechos humanos.

El municipio de San José de Cúcuta, por ser zona de frontera es un espacio propicio para la transgresión de los derechos humanos, tanto de manera física, como simbólica, que hacen parte de la violencia cotidiana y que ha transformado el universo axiológico de la sociedad.

La investigación tuvo como propósito llegar a la comprensión de las prácticas pedagógicas y las representaciones sociales que emergen en el aula y fuera de ella por docentes y estudiantes universitarios pertenecientes a la tribu Inga, en torno al desarrollo de las Competencias Ciudadanas. La investigación se enmarca en el enfoque cualitativo sustentada en el método etnográfico hermenéutico, herramienta válida

para la comprensión de los significados dados en un momento histórico. Categorías emergentes en competencias ciudadanas en la interrelación tribu Inga fueron: vida en comunidad, convivencia, comunicación, participación y responsabilidad democrática, pluralidad, y valoración de diferencias. Categorías emergentes en la comunidad Inga frente a competencias ciudadanas fueron: vida (intelectual, física y espiritual), convivencia, respeto a la jerarquía, comunicación jerárquica, transferencia de conocimiento.

Representaciones sociales se centran en la escucha y meditación, el diálogo, la mediación y las normas dentro del proceso de formación para el ejercicio responsable y creativo de la autonomía, enmarcado en el respeto y la tolerancia a los demás.

Frente a prácticas pedagógicas en instituciones y pueblo indígena, la escucha y meditación, es una estrategia de reconocimiento a la diferencia del otro, que fortalece la comunicación asertiva en los actores del proceso educativo y que respaldan la búsqueda de solución de conflictos de manera pacífica a través del diálogo, mientras la Mediación, es utilizada para mejorar la comunicación asertiva en la solución de conflictos y es reconocida como una estrategia para mejorar la convivencia.

.....

**\* Jose Joaquin Martinez Lozano**

*Universidad Francisco de Paula Santander - UFPS. Cucuta, Colombia*

**\* Luisa Stella Paz Montes**

*Universidad Francisco de Paula Santander - UFPS. Cucuta, Colombia*

**\* Mawency Vergel Ortega**

*Universidad Francisco de Paula Santander - UFPS. Cucuta, Colombia*

Resumen de ponencia

## **LA COMUNIDAD ORIGINARIA DE NAZARENO Y LAS DINÁMICAS DE SU HÁBITAT (PROVINCIA DE SALTA, ARGENTINA)**

\*Natalia Veliz

Justificación: El presente trabajo es parte de una investigación en curso, orientada al estudio de la arquitectura doméstica y las técnicas de construcción con tierra en las territorialidades de Municipio de Nazareno. Este poblado se ubica el norte de la Argentina, noreste de la provincia de Salta, dentro del Departamento Santa Victoria Oeste y se compone por 23 comunidades. Estas mismas se reconocen como comunidades originarias, mancomunadas en la O.C.A.N. (Organización Comunitaria de Aborígenes de Nazareno). En su mayoría se dedican a la agricultura y al pastoreo, ambas actividades por lo general son de autoconsumo. El pueblo cabecera del Municipio, recibe el nombre homónimo, contando para el año 2017 con una población de 1.023 habitantes, y una población total para el Municipio de 3.000 habitantes. Esta área corresponde a la región geográfica de la Cordillera Oriental Salteña, cuya característica particular es, que en un área relativamente pequeña, se desarrollan diversos pisos ambientales (Reboratti 2009). Es allí donde se asientan las diferentes localidades. Este contraste altitudinal posibilitó la diferenciación de los poblados de montaña y poblados de valle, ambos con características opuestas en algunos aspectos y comunes en otros (Veliz, 2016). Una de las razones de este trabajo es que creemos que las prácticas agro-pastoriles que se practican en estas comunidades, y la movilidad que se produce por esta razón, están estrechamente vinculadas con las prácticas constructivas del hábitat, y constituyen un estudio relevante a los temas referidos al desarrollo rural y las transformaciones tecnológicas que se están dando en la región. Debemos mencionar que las dinámicas pastoriles y las construcciones en la zona andina, han sido tema de estudio de varios autores. Desde un abordaje antropológico, ha sumado la comprensión de los sistemas de asentamientos múltiples de los grupos pastoriles y de la construcción del hábitat (Yacobaccio et al 1998; Tomasi 2011; Sosa 2014). En lo que refiere en particular al campo de estudio de la construcción con tierra en nuestra área, Rotondaro (1988) ha trabajado en las diferentes técnicas utilizadas y las tradiciones constructivas, mientras que Tomasi y Rivet (2011) han registrado las técnicas utilizadas

en distintos lugares de la Puna.

También en el contexto latinoamericano, el campo de estudio sobre la construcción con tierra tiene un desarrollo importante

(p.e Viñuales 1994; Arnold 1998; Neves et al 2009; Rodriguez Larraín 2014).

En lo que refiere a Nazareno, no se ha registrado investigaciones específicas sobre la temática, lo que lleva la necesidad de desarrollar este trabajo, pues creemos es relevante dentro de las problemáticas del desarrollo rural y la comprensión de las transformaciones tecnológicas que se están dando.

Planteamiento del problema:

Como hemos podido observar, estamos en un contexto donde conviven diferentes pisos ecológicos, y donde la diferenciación altitudinal y las dinámicas de movimiento agro-pastoriles determinan particularidades en los procesos constructivos de las arquitecturas domésticas, base para el desarrollo de estos pueblos.

Algunos de los interrogantes que tratamos de dar respuestas son: ¿Cuáles son las similitudes y diferencias de las construcciones en los poblados de montaña y los del valle?, ¿Qué implicancias tiene la actividad agro-pastoril de estas comunidades, en los diferentes procesos construcción?, ¿Cómo se da el proceso de aprendizaje y de transmisión de estas técnicas en un contexto de transformaciones?

Objetivos: A partir de las preguntas que tomamos como orientadoras, con este trabajo se quiere analizar las características de las construcciones tradicionales como el tapial, el adobe y la pirca, presentes en la zona de estudio, en el marco de sus concepciones del espacio, apuntando a los siguientes objetivos:

- . Reconocer las características de la territorialidad de Nazareno, y a través de ellos poder comprender y reconocer los rasgos propios de las técnicas constructivas de los pueblos de montaña y de los pueblos del valle.

- . Comprender las dinámicas de producción agro-pastoriles, para poder entender las vinculaciones que tiene en las diferentes etapas de construcción, en las técnicas usadas por los pobladores.

- . Analizar los modos de transferencia de estas técnicas, su persistencia y transformaciones en el tiempo.

Metodología: Para llevar a cabo lo propuesto, se planteó una metodología tiene como eje principal el trabajo de campo prolongado con un enfoque etnográfico (Guber, 2011). Partimos de este enfoque puesto que para este trabajo es necesario reconocer los puntos de vista de las diferentes comunidades, para poder involucrarnos en las dinámicas referidas a las actividades agro-pastoriles y sobre todo lo referido de los procesos constructivos de las diferentes técnicas que se practican

en la zona. Para ello se recurrió a la observación participante y la realización de entrevistas semi-estructuradas. Como parte del trabajo de campo, a su vez, se realizaron relevamientos de las arquitecturas domésticas del lugar y por último la sistematización de los datos.

Conclusión: El desarrollo de esta presentación nos permitirá observar cómo en las territorialidades de Nazareno se reconoce una diversidad de prácticas constructivas, entendiendo que estas prácticas deben ser comprendidas dentro de la trama social en donde se desarrollan. Dicho de otro modo, entendemos que a partir del conocimiento de los modos de hacer constructivos, es que podemos aproximarnos a la complejidad de la trama social que atraviesa todos estos procesos, dentro de sus transformaciones. De esta manera creemos necesario dar cuenta del estado actual de las realidades de las comunidades originarias, sus modos de vida, y también sus formas de hacer las casas.

#### Bibliografía

Arnold, D. (1998) "La casa de adobe y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka". En: Hacia un Orden Andino de las Cosas. Hisbol/ILCA. La Paz.

Guber, R. (2001) La etnografía. Método, campo y reflexividad. Editorial Norma. Buenos Aires.

Neves, C., O. Borges Faria, R. Rotondaro, P. Cevallos Salas y M. Hoffmann (2009) Selección de suelos y métodos de control en la construcción con tierra. Proterra.

Reboratti, C (2009 [1999]). El Alto Bermejo: realidades y conflictos. Buenos Aires: La colmena.

Rodríguez Larraín, S. (2014). Proyecto "Transferencia tecnológica para la mejora de la salud, confort térmico y seguridad (gestión de riesgos) en la vivienda de zonas de clima frío intertropical de altura, aplicada al hábitat alto andino de la Región Puno". CONCYTEC, Lima.

Rotondaro, R. (1988) "Arquitectura natural en la Puna Jujeña". Arquitectura y construcción, 69:30-34; 75:26-29

Sosa, M. (2014). "La tecnología de tierra como expresión del patrimonio Cultural de la región del NOA. Tradición y modernidad". 1° Jornadas Regionales de Arquitectura y Construcción con Tierra "Hábitat sostenible y pertenencia cultural". La Rioja.

Tomasi, J. (2011) Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (Provincia de Jujuy). Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires.

Tomasi, J. y C. Rivet (2011). Puna y arquitectura. Las formas locales de la construcción. CEDODAL

Veliz, N. (2016) “El uso del tapial en la Cordillera Oriental salteña, comunidad de Nazareno”. Trabajo a ser presentado en el XVI SIACOT. Asunción.

Viñuales, G. (1994) Arquitectura de Tierra en Iberoamerica, Editorial Habiterra.

Yacobaccio, H., C.M. Madero y M.P. Malmierca (1998) Etnoarqueología de pastores surandinos. GZC, Buenos Aires.

.....

**\* Natalia Veliz**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET. Tilcara, Argentina*

Resumen de ponencia

## **LA CUESTIÓN INDÍGENA EN JUJUY: LUCHAS INDÍGENAS Y POLÍTICAS INDIGENISTAS**

\*Ana Valeria Avalo

En esta ponencia analizamos las políticas y legislaciones dirigidas a los pueblos indígenas que habitan en Jujuy y su relación con el proceso de organización del plural movimiento indígena en dicha provincia, desde el retorno a la democracia en 1983 hasta la primera década del siglo XXI.

Nuestro recorte temporal inicia luego del retorno a la democracia en Argentina ya que este proceso de reapertura democrática se inscribe en un contexto más amplio de politización o repolitización de “nuevos” sujetos en los Estados latinoamericanos. A partir de las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado se dio en la región latinoamericana la irrupción (una mayor visibilización) en el espacio público de “nuevos” sujetos políticos que, en tanto actores políticos legítimos, interpelaron al sistema político por su reconocimiento y/o inclusión. En particular, los sujetos indígenas reactualizaron sus reivindicaciones, algunas alentadas desde los propios Estados, que buscaron incorporar a los sujetos indígenas bajo una política de reconocimiento de la diferencia y del multiculturalismo.

A nivel internacional a principios de los años noventa encontramos un marco jurídico y simbólico importante, como ser los 500 años de la “Conquista de América” en 1992; la declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas en 1993 y la Institución del Decenio de los Pueblos Indígenas (1994 a 2004) por la ONU (Gigena, 2013). En este marco, proliferó la legislación doméstica de los diferentes Estados en América Latina (Cárdenas et al, 2011).

En el caso de Argentina, en el año 1985 se sancionó la Ley Nacional 23.302/85 de Política indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas, de donde se deriva la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (I.N.A.I.) en el año 1989; además Argentina adopta el Convenio 169 de la OIT en el año 1992, que fue ratificado en el 2000 y entró en vigencia el 3 de julio de 2001. (Carrasco, 2002; en Teruel y Lagos, 2006). Este proceso llegó a un punto culmine en el año 1994 cuando Argentina reformó su Constitución Nacional e incorporó el artículo 75 inciso 17 que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, donde los abogados kollas Eulogio Frites y Nimia Apaza realizaron aportes para su elaboración (Frites, 2011).

En el caso de las legislaciones a nivel subnacional, Bidaseca et al., afirman que fueron las provincias las primeras en gobernar lo indígena. Es así que entre 1984 y 1993 se promulgaron leyes que tuvieron como destinatarios a los indígenas en las provincias de Formosa, Salta, Chaco, Misiones, Río Negro, Chubut y Santa Fe. También en la provincia de Jujuy, que en la reforma de su constitución provincial en el año 1986 incorporó un artículo referido a la protección del aborigen.

Este trabajo forma parte del avance de mi investigación sobre indigenismo y política

subnacional en el marco de una beca doctoral de CONICET. En el proyecto de tesis delimitamos el NOA como lugar para desarrollar nuestra investigación dado que es una de las regiones con mayor cantidad de proporción de población indígena del país. Dentro de esta región seleccionamos a la provincia de Catamarca y a la provincia de Jujuy. En esta oportunidad analizamos los avances del trabajo de campo realizado en la provincia de Jujuy.

Jujuy es una de las provincias con mayor visibilización de sus legislaciones indígenas y de sus pueblos indígenas, del NOA es la provincia indígena por antonomasia. El 7,8% de la población de la provincia de Jujuy se reconoce indígena. Se trata de 52.545 personas sobre un total de 673.307 habitantes. Ese porcentaje es más del triple de la media nacional. El 52,5% de esos 52.545 habitantes se auto reconoció perteneciente al pueblo Kolla, el 12,3% al Guaraní y el 11,7% al Omaguaca (INDEC, 2010:33).

En este trabajo utilizamos para el análisis fuentes secundarias (leyes, discusiones parlamentarias, artículos periodísticos) y fuentes primarias (entrevistas en profundidad a informantes claves vinculados con las organizaciones indígenas en Jujuy).

.....

**\* Ana Valeria Avalo**

*Centro de Estudios Avanzados . Universidad Nacional de Córdoba - CEA/UNC. Córdoba, Argentina*

Resumen de ponencia

## LA ESCUELA Y EL 'OTRO' ORIGINARIO

\*Irma Del Valle Velárdez

La escuela y el 'otro' originario

Irma del Valle Velárdez

En la tarea de cada día, reconocer al otro como igual es permitirle que encuentre lo que viene a buscar, que diga lo que quiere decir, que construya todo lo que se anime a construir.”  
(Isabelino A. Siede, 2006: 45)

Resumen

El objetivo de este trabajo es reflexionar a partir de la realidad aulica de un “otro indígena- originario” en una escuela urbana, y realizar una mirada amplia y abarcadora acerca de qué discursos y qué prácticas subyacen en la institución educativa, donde concurren los alumnos de la comunidad originaria toba.

El espacio social elegido que vertebra el trabajo, es el que corresponde a una escuela secundaria de la provincia de Buenos Aires, ubicada en medio de cinco asentamientos poblacionales y que cuenta con una matrícula de 1.100 alumnos, que provienen de familias de bajos recursos y con necesidades básicas insatisfechas.

A lo largo de la ponencia se considera como punto central y neurálgico, asumir que el problema pedagógico de las diferencias “es un problema de todos”, no solo del pueblo toba; y que no se puede transformar en un rehén, a un “otro” pensando en un “nosotros”. En palabras de Larrosa (2002), es necesario entender las diferencias y no buscar asimilarlas.

Necesitamos pensar y elaborar instancias superadoras de estos desencuentros, los que aparecen en las aulas, entre los estudiantes; porque lejos de la adecuación o asimilación de los grupos indígenas a un modelo escolar predefinido, se trata de reformular y construir las propuestas con su participación activa, tan necesaria como complementaria para todos.

En el trabajo se hace una descripción del marco legal, donde se destaca que nuestro país cuenta a nivel nacional y provincial, con una gran cantidad de normas que garantizan el derecho a la educación de los niños y de los adolescentes indígenas. Sin embargo, no siempre estas normas están armónicamente relacionadas o son actualizadas paralelamente con el reconocimiento de los derechos de los pueblos

indígenas, lo que dificulta su concreción a través de políticas públicas. En este sentido, la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se constituye como referente para lograr una armonización legislativa que facilite la elaboración de políticas públicas integrales que conduzcan a un cambio relevante en el panorama actual de los pueblos indígenas.

También se toma en cuenta lo que plantea la situación que se expone en la “Nota periodística” titulada “Hijos de la tierra”, donde se pone de manifiesto que las comunidades aborígenes están asentadas en la zona desde hace más de medio siglo. Y que sólo en Brown hay 500 personas descendientes de Tobas y Tupi guaraníes. El grupo más grande está en San José. Defienden sus costumbres a contramano del tiempo y aseguran que, aunque dejaron de usar sus vestimentas tradicionales, continúan presentándose como representantes de pueblos originarios. Piden a las autoridades municipales que sus necesidades se integren a la sociedad.

La escuela como testigo de la relación vincular de todos los alumnos, comienza a percibir algunos interrogantes que buscan respuestas. ¿Quiénes son realmente los otros? ¿Quién ostenta el poder de etiquetar a los estudiantes? ¿Cómo deberían actuar los alumnos tobas frente a la clasificación que les hacen? ¿Qué discursos manifiestan los docentes ante esta situación? ¿Todos los discursos docentes son iguales? ¿Alguien tiene “otro” discurso posible?

Es importante también señalar que las cuestiones que obstaculizan la construcción de nuevas miradas que favorezcan la interculturalidad, están presentes y es hora de comenzar a superarlas. Es el paso que sigue.

Finalmente se afirma, que no podemos dejar de lado que las experiencias educativas nos muestran constantemente, la necesidad de mantener un permanente ejercicio de reflexión sobre nuestros discursos y nuestros actos.

.....

**\* Irma Del Valle Velárdez**

*Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Quilmes - DCS/UNQ. Bernal, Argentina*

Resumen de ponencia

## **LA ESCUELA, LA EDUCACIÓN Y LOS NIÑOS TSOTSILES**

\*Karla Del Carpio

La escuela, la educación y los niños tsotsiles

Karla Berenice Del Carpio-Ovando\*\*

Resumen

La escuela es un espacio clave en la vida de cualquier niño es por ello que dicho lugar es considerado como un segundo hogar para el pequeño. No obstante, varias escuelas ubicadas en zonas habitadas por comunidades indígenas en el sureste mexicano han enfrentado diversos retos para poder hacer de la escuela una casa para el niño indígena tsotsil ya que en este espacio se ha confirmado la situación de marginación en la que viven. Las malas condiciones de dichas escuelas han hecho que la impartición de clases sea difícil por la falta de mobiliario nuevo y equipo para laboratorios y talleres. Las máquinas de escribir son de poca utilidad y las sillas y mesas con frecuencia se descomponen. Un ejemplo de ello es la escuela ubicada en el pueblo indígena de San Jerónimo Amanalco, en México, la cual no recibe materiales nuevos desde hace más de 10 años. Las malas condiciones de las escuelas en comunidades indígenas y las carencias que sufren son solamente algunas de las dificultades con las que tienen que lidiar los estudiantes indígenas en la escuela. Otra problemática es que el enfoque con el que se les enseña es básicamente monolingüe-monocultural, es decir, se enfoca en promover la lengua y cultura del mestizo haciendo a un lado la lengua y cultura indígena. La cosmovisión del pueblo originario no tiene lugar en el proceso de enseñanza y aprendizaje además de que cuando se les dicta la clase a los niños de la comunidad los contenidos no tienen relación con el contexto en el que viven ni con su lengua o cultura. Los contenidos están pues escontextualizados, desconectados de aquello que es importante para el pueblo lo cual disminuye las posibilidades de un aprendizaje significativo. Lo dicho anteriormente se pudo encontrar a través de una investigación etnográfica realizada en una escuela primaria bilingüe en español y tsotsil en los Altos de Chiapas, México.

Palabras claves: Escuela, educación, niño, indígena, México

### La sociedad de hoy

La sociedad actual se caracteriza por estar herida, fracturada y separada como consecuencia de los diversos problemas que la han dañado tales como conflictos sociocales, políticos y económicos. La sociedad llora y grita auxilio sobre todo aquellos pueblos que se sienten en el olvido debido a la situación de marginación, exclusión, desigualdad y carencias en las que viven. Dicha realidad es bastante conocida por los pueblos indígenas en América Latina, por ejemplo, por las comunidades indígenas tsotsiles en el sureste de México (Del Carpio, 2012); lugar donde centraré la atención de este trabajo.

La realidad desfavorecida de los pueblos originarios incluyendo la de la comunidad Tsotsil, en los Altos de Chiapas, no es nueva, es decir, ha existido desde siempre, lo peor es que se llega al punto de creer que dicha situación es normal, que es lo rutinario, que por ser así ésta debe o puede continuar. La sociedad se ha acostumbrado a ver esta realidad de dolor e injusticia como algo estándar o natural así como lo es el aire que se respira todos los días. En otras palabras, en muchas personas, las circunstancias en las que viven los pueblos originarios, ya no causa asombro, ya no causa sorpresa, ya no causa dolor o deseo por luchar o hacer algo para combatir dicha situación. Nos encontramos, pues, en una sociedad deshumanizada que muchas veces no siente el dolor del otro y como consecuencia actúa negativamente a pesar de que sus acciones puedan afectar al de a lado. Como resultado, surgen problemas en la sociedad tales como delincuencia, abusos de poder, contaminación ambiental extrema, violencia, entre otros (Alvarado, 2010). Se ha llegado al grado de solamente pensar en uno mismo; en el bienestar propio y no en el bien comunitario. En la sociedad deshumanizada se ve la pérdida de valores, de solidaridad, de justicia y de preocupación por aquello que afecta a la comunidad; a ti, a mí: a todos. Tristemente los errores del ayer se repiten el día de hoy. Un ejemplo de ello es la situación de opresión e injusticia que vivieron los pueblos originarios durante la época de la colonia. Se les impuso una lengua y una cultura como si las propias no hubieran tenido ningún valor, como si nunca hubieran existido. Jamás se les preguntó, jamás se les tomó en cuenta, jamás se pensó en el verdadero beneficio para ellos. El conquistador los despojó de su propia casa, de su propia lengua y cultura, de su propio país, de todo aquello que era significativo para ellos. Los forzaron a vivir en una realidad que no tenía sentido para ellos, que no consideraba su visión del mundo, ese amor por la madre tierra, por la montaña y por toda la naturaleza en general. Ese respeto que incluye desde el más pequeño de la familia hasta aquella persona llena de experiencia y sabiduría.

Vale la pena, pues, recordar esos episodios dolorosos de injusticia, de abandono y exclusión que no son parte de la historia sino del presente. Sí, del presente tuyo y mío. Por dicha razón, he dedicado los últimos 8 años a la investigación enfocada a las comunidades indígenas del sureste mexicano, en especial a la del pueblo tsotsil.

### El pueblo Tsotsil

Los tsotsiles son un pueblo maya en los Altos de Chiapas, México, donde existen aproximadamente 298,000 personas pertenecientes a este grupo indígena.

Anteriormente el término Bats'ik'op (tsotsil en la lengua tsotsil) significaba “hombre murciélago” (Obregón, 2003). Sin embargo, en la actualidad dicho término se traduce como “hombre verdadero o pueblo verdadero” (Guiteras, 1996). Cabe mencionar que los tsotsiles habitan en diferentes municipios de Chiapas entre ellos Chamula, San Cristóbal de las Casas y Zinacantán. Con frecuencia los tsotsiles especialmente los hombres jóvenes se mudan a la ciudad ya que es difícil depender de los recursos que existen dentro del municipio en donde viven. Por lo general, se mudan a zonas dentro del mismo estado de Chiapas (Obregón, 2003), pero hoy en día se observa que no solamente se mudan a otras áreas de su estado sino que también emigran a diversas ciudades de la República Mexicana. Esta situación obliga a la comunidad tsotsil y a muchos pueblos originarios a aprender la lengua dominante; el español. Al respecto Lastra (1992) menciona:

La necesidad de los campesinos sin tierra suficiente de emigrar a las ciudades en busca de trabajo y el hecho de que muchos padres conscientemente les hablen a sus hijos en español para que no tengan dificultades en la escuela son dos factores fundamentales que contribuyen al aprendizaje de la lengua oficial (para. 10).

Este pueblo tsotsil continúa hablando su lengua (especialmente los adultos y las personas de la tercera edad) además de que continúan preservando algunas de sus tradiciones como es el caso del uso de la vestimenta tradicional en los adultos y en las personas de la tercera edad, sus formas de organización social y política y creencias religiosas, entre otras (Obregón, 2003). No obstante, algunas de sus tradiciones han sido parcialmente afectadas por la influencia de los mestizos. Por ejemplo, con menos frecuencia se ve que las jóvenes tsotsiles usen la ropa típica tsotsilera o que preserven la tradición de bordar o tejer los vestidos tradicionales como lo hacen las madres de familia. Poco a poco, pues, se van debilitando algunos aspectos culturales del pueblo tsotsil.

#### Pérdida de costumbres

##### Los textiles y la vestimenta típica

Hoy en día muchas niñas indígenas no conservan la tradición de bordar, lo cual es una práctica común en las generaciones de mayor edad en la comunidad tsotsil. Sin embargo, aceptan que “les gusta observar cuando la madre o las hermanas mayores realizan textiles lo cual es curioso de notar y es que las niñas a pesar de que ya no aprenden el oficio consideran que cuando sean mayores y tengan hijas les gustaría que ellas sí aprendieran a hacer textiles” (Del Carpio, 2013, p.12).

Cabe mencionar que una de las razones que también ha contribuido a esta pérdida es que hay madres en la comunidad que a pesar de que sí saben tejer no han transmitido este conocimiento a sus hijas. Además de que por parte de las niñas existe poco interés que por aprender a elaborar textiles y quienes saben hacerlo -algunas de ellas- ya no quieren realizarlo (Del Carpio, 2013).

Si ya no están interesadas y si ya no hay motivación para aprender o seguir dedicándose al oficio, entonces, resulta comprensible la disminución de mujeres dedicadas a los textiles, pues, en ocasiones, como afirma Sennett (2009), “la motivación es más importante que el talento” (p. 350) (Del Carpio, 2013, p. 9).

En algunos casos la tradición de los textiles ha disminuido porque las nuevas generaciones ya no están interesadas en aprender esta actividad ya que tienen otras inquietudes, aspiraciones o porque no tienen tiempo ya que van a la escuela. Al mismo

tiempo algunas de ellas consideran que si venden sus textiles la retribución económica será mínima por lo tanto no le ven el beneficio de hacerlo. Algunas pequeñas mencionan que no les gusta bordar, es decir, es poco el agrado que sienten hacia este oficio lo cual disminuye las posibilidades de que lo realicen. Es posible decir que para las nuevas generaciones llevar puesta la ropa tradicional no tiene el mismo significado como lo tiene para las personas mayores además de que existen “nuevas actitudes hacia los estilos de la indumentaria y hay nuevas formas de vivir y de vestir” (Del Carpio, 2013, p. 11). Es interesante ver cómo los jóvenes asocian el uso de la ropa tradicional con la discriminación, es decir, muchos evitan la vestimenta típica porque para ellos significa evitar ser discriminados. Han aprendido que aspectos folclóricos o tradicionales pueden ser motivos de discriminación (Del Carpio, 2013) siendo la lengua uno de ellos.

.....

\* Karla Del Carpio

*UNIVERSITY OF NORTHERN COLORADO UNC. Greeley, Colorado, USA, Estados Unidos*

Resumen de ponencia

## **LA INCONSTITUCIONALIDAD DEL PROYECTO ENMIENDA CONSTITUCIONAL Nº 215/2000 FRENTE A LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.**

\*Vivianny Galvão

El estudio del proceso de colonización en las Américas demuestra que los indios representaron a los protagonistas iniciales de la historia local, donde, antes incluso de la ocupación colonizadora, desarrollaban sus actividades de subsistencia y tradicionales rituales.

Con las misiones civilizatorias del Viejo Mundo, los indios pasaron por largos períodos de aculturación, de esclavitud y de exterminio, momento en que fueron encuadrados como malvados salvajes y discriminados por rechazar la cultura occidental, contexto que fue, poco a poco, siendo modificado, aún existen restos de segregación. De este modo, son pocos los que plantean argumentos para apartar la afirmación de que hay una deuda histórica con los pueblos indígenas.

El presente capítulo aborda la temática del reconocimiento de los derechos indígenas, más específicamente, la inconstitucionalidad del Proyecto de Enmienda Constitucional nº 215 de 2000 frente a diversas conquistas ya formalmente previstas en la Ley Mayor y entendidas como derechos fundamentales. El núcleo de la discusión es el vicio contenido en la propuesta, o mejor, varios vicios, pues las justificaciones presentadas no corresponden a los derechos indígenas asegurados como cláusulas pétreas. Se dice, protegidos de cualquier intento de reforma nociva al derecho adquirido.

Para iniciar, se expondrá la evolución del reconocimiento de los derechos indigenistas en el ámbito internacional - global y regional -, ya sea en el ámbito del derecho interno, así como la delimitación de conceptos relevantes al capítulo. A continuación, se abordarán consideraciones sobre las tierras indígenas y su demarcación. Por último, la justificación de la propuesta será desconstruida con el objetivo de detallar su inconstitucionalidad.

Finalmente, la metodología utilizada en el análisis de la inconstitucionalidad fue la investigación bibliográfica, enriquecida con el examen de la jurisprudencia del Supremo Tribunal Federal y documentos internacionales.

El movimiento de reconocimiento de los derechos puede ser analizado en obras notables como la Afirmación Histórica de los Derechos Humanos, de Fábio Konder Comparato, y la Era de los Derechos, de Norberto Bobbio, por ejemplo. Aunque este proceso de reconocimiento parece agotado, basta con comprobar en las legislaciones internacionales y estatales la gran cantidad de derechos subjetivos positivos, ciertos grupos considerados minoritarios todavía pleitean la protección de sus derechos específicos en la expresión de la ley. De esta forma, es importante analizar cómo ocurrió ese reconocimiento en las órdenes internacionales e interna.

Conclusiones - En el transcurso del artículo, se demostró el desarrollo de la comprensión de los derechos indígenas, ocurrida de forma lenta y para ello, fue

necesario superar algunas discusiones acerca de definiciones importantes para el estudio. Imprescindible también fue examinar las disposiciones internacionales y patrias al respecto.

El escenario internacional fue abordado con el fin de demostrar la relevancia del tema y la incorporación, por el Derecho brasileño, de las ideas insertadas en las Declaraciones, Convenciones y Tratados Internacionales. El abordaje de la legislación brasileña-a nivel constitucional o no- dirigió más propiamente para la reglamentación acerca de los derechos originarios a la posesión y en la configuración de los indios como minorías.

El gran avance a partir de 1988 fue entender, a través de la jurisprudencia, los derechos indígenas como derechos fundamentales trayendo la idea de que el indio posee el derecho de ser y seguir siendo indio, preservando su cultura, costumbres, tradiciones y creencias, medio ambiente y biodiversidad.

De hecho, aunque la legislación ha progresado, los factores de discriminación y el interés económico, aún enraizados en algunos sectores sociales, llevaron hasta la PEC 215. Es inevitable la mirada crítica ante una propuesta cubierta de vicios insanables que afectan no sólo los derechos fundamentales de los derechos indígenas, pero también, y no menos importante, el derecho al medio ambiente, cuya titularidad es de toda la colectividad.

.....

\* Vivianny Galvão

*Centro Universitário Tiradentes UNIT/AL. Maceió, Brasil*

Resumen de ponencia

## **LA MARCHA DEL PUEBLO INKAL AWÁ: CONFRONTACIONES GLOBALES, DISPUTAS ESTATALES Y RESISTENCIAS**

\*Fabian Felipe Villota Galeano

Ubicados en la frontera entre Colombia y Ecuador, específicamente en el piedemonte occidental del departamento de Nariño y, desde hace varios años también, en el departamento del Putumayo; el pueblo Inkal Awá ha enfrentado en este siglo los desafíos más álgidos del conflicto colombiano.

El territorio Inkal Awá se encuentra en medio de la zona con más cultivos de coca a nivel mundial y, por tanto, en medio de la confrontación que ha generado la lucha antidrogas. Han confluído ahí el régimen impuesto por grupos armados como las FARC que después del acuerdo de paz en 2016, y su posterior desmovilización, abandonó la zona dando lugar a una disputa por el control territorial entre varios grupos armados: el Ejército de Liberación Nacional ELN, las llamadas bandas criminales ligadas al narcotráfico o herederas de los llamados paramilitares y grupos armados emergentes cooptados por o vinculados a carteles de narcotráfico mexicanos; a este panorama se suma explotación minera ilegal, un negocio de escala transnacional también. Todo en medio de una débil presencia del estado.

Entonces en territorio Inkal Awá se dan lugar dos disputas globales: la llamada lucha contra las drogas, el narcotráfico o la siembra de cultivos “ilícitos” y la minería “ilegal”, además de la disputa permanente por el reconocimiento de los pueblos indígenas frente al estado.

En su mayoría dispersos en la selva del piedemonte occidental, el pueblo Inkal Awá ha vivido en medio de un contexto de violencia creciente a lo largo del siglo XXI; esto ha exigido de la organización indígena afianzar sus estrategias de resistencia e interpelación ante el asedio constante por parte de los grupos violentos e incluso de las autoridades estatales. La descripción de algunos hechos reafirman esta idea: en 2004, la zona rural de Ricaurte fue bombardeada por la fuerza aérea colombiana. En 2005 la organización indígena denunció detenciones arbitrarias por parte de la policía, y asesinatos por parte del ejército, además de muertes por minas antipersonales y el desplazamiento de cerca de 600 personas hacia Ricaurte y Altaquer. En total en ese año el número de personas desplazadas ascendería a aproximadamente 1400. En 2006 un bombardeo aéreo afectó el centro educativo de Magüí, provocando nuevos desplazamientos.

En 2007 la defensoría del pueblo, emite una resolución en la que se considera que la acción del estado ha sido insuficiente, dado la constante violación a los derechos a través del hostigamiento, las desapariciones y asesinatos por parte de los actores del conflicto armado que había causado el desplazamiento forzado de más de 3000 indígenas; mas las afectaciones producto de la política antinarcóticos a través de la fumigación aérea, la incursión de megaproyectos de infraestructura y económicos en

los territorios indígenas sin previa consulta, la incursión y control territorial por parte de los grupos armados ilegales. La resolución insta a realizar acciones concretas y a atender el estado de cosas descrito a cada una de las instituciones del estado, a nivel municipal, departamental y nacional e incluso a los organismos internacionales de derechos humanos.

En 2008, según el observatorio del programa presidencial de derechos humanos y derecho internacional humanitario, se reportaban aproximadamente 12 000 las personas desplazadas en municipios habitados por indígenas Inkal Awá.

El 9 de febrero de 2009, en el resguardo Tortugña-telembí, en el departamento de Nariño, fueron asesinados 11 indígenas, entre ellos 2 mujeres que se encontraban a punto de dar a luz. La mayoría de los asesinatos fueron cometidos con cuchillos y machetes. Meses después, el 26 de agosto del mismo año, un grupo armado asesinó a 13 indígenas Inkal Awá en el resguardo de gran Rosario, a 80 km del municipio de Tumaco, también en el departamento de Nariño. Entre las víctimas hubo nuevamente niños, algunos con tiros de gracia (en la cabeza). Estas dos masacres fueron quizá las que escalaron el asunto a otros niveles.

Poco antes de la masacre de Tortugña-telembí y ante la evidencia de la violenta realidad que padecían los indígenas, la Corte Constitucional emitió el auto 004 que tiene por objeto “proteger los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado”, por supuesto, junto a muchos otros, el pueblo Inkal-Awá estaban entre los pueblos para los que se demandaba protección.

La sistemática violencia que se recrudecía en el departamento de Nariño, y se hacía casi exclusiva sobre el pueblo Inkal Awá, atrajo la atención de la llamada comunidad internacional. En el departamento de Nariño se emplazó casi todo el sistema humanitario de Naciones Unidas, el Comité Internacional de la Cruz Roja, reconocidas ONG internacionales como el Consejo Noruego para los Refugiados, save the children, y otras agencias de Cooperación Internacional: la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional ACDI, la agencia estadounidense para el desarrollo USAID, entre otras; a través de proyectos ligados a la restitución de derechos, la construcción de ciudadanía, el apoyo a grupos minoritarios (indígenas, campesinos, y comunidades negras) y proyectos de producción económica.

Pese a la intervención de todas estas instituciones la situación de los indígenas Inkal Awá no cambió sustancialmente. En 2011, se envía comunicación a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos dado el estado de cosas ya descrito. La CIDH emite medidas cautelares para este pueblo indígena. Frente a esto, la Corte Constitucional emite un auto de emergencia y de manera cautelar, el 174, en el que demanda la adopción de medidas cautelares para la protección de los derechos fundamentales, esta vez, exclusivamente para el pueblo Inkal Awá. Y así, salvo algunos intersticios, durante el proceso de paz, este territorio continúa asediado por la violencia; los grupos armados cambian de nombre y de acento, el narcotráfico parece atizar el conflicto, la estrategia estatal es lenta y la política global contra la coca parece condenada al fracaso. La organización Inkal Awá pese a lo dramático de la situación o con ella, ha logrado escamotear en medio de la crisis, afianzando liderazgos, conjurando las disputas internas, articulándose competentemente con los discursos jurídicos, políticos, estatales y globales y, por supuesto, afianzando su lugar como indígenas.

Esta ponencia analiza las estrategias incorporadas y las consecuencias no planeadas de las resistencias, las disputas y las confrontaciones para la organización indígena en términos étnicos (la reivindicación de lo indígena) y políticos (el posicionamiento frente al estado y el contexto global). Mi punto de partida es que ahí, en esas disputas, resistencias e interpelaciones es donde podemos rastrear las trazas del futuro político global, en términos del posicionamiento de las diferencias, de la democratización de las tensiones políticas, del estado y la globalización.

.....

**\* Fabian Felipe Villota Galeano**

*UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PEREIRA UCP. PEREIRA, Colombia*

Resumen de ponencia

## **LA PARTICIPACIÓN DE PUEBLOS INDÍGENAS EN EL DESARROLLO DE PROYECTOS MINEROS A GRAN ESCALA: LA CONSULTA PREVIA EN LA GUAJIRA, COLOMBIA**

Universidad Externado de Colombia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social - CIDS/UEXTERNADO (Colombia)

\*Diana Lucia Torres Ariza

\*Laura Escobar Arango

\*Nathalia Avila

La siguiente ponencia es el resultado de varias investigaciones realizadas por el Centro de Investigación en Dinámica Social - CIDS, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia, en donde se indagó acerca de los impactos y consecuencias sociales, ambientales y territoriales del establecimiento de proyectos de gran minería a cielo abierto, actividad económica defendida por los últimos gobiernos colombianos como uno de los pilares del desarrollo económico del país. Una de las cuestiones más sobresalientes de estas investigaciones, ha sido la participación de las comunidades étnicas en la toma de decisiones relacionadas con el desarrollo de estos megaproyectos mineros llevados a cabo en sus territorios ancestrales, razón por la cual esta ponencia se centrará en los pueblos indígenas y la efectividad de los mecanismos de participación asociados al establecimiento de estos proyectos, específicamente la consulta previa.

La consulta previa “es el derecho fundamental que tienen los grupos étnicos, de poder decidir sobre medidas (legislativas y administrativas) o proyectos, obras o actividades que se vayan a realizar dentro de sus territorios, buscando de esta manera proteger su integridad cultural, social y económica y garantizar el derecho a la participación” (Agencia Nacional de Minería, S.F.; Ministerio del Interior, 2013). Lo que quiere decir que es un derecho constitucional colectivo y un proceso público y de obligatorio cumplimiento, previo a la actividad, decisión o ejecución de “alguna medida administrativa o proyecto público, privado, susceptible de afectar directamente las formas de vida de los grupos étnicos nacionales en sus aspectos territorial, ambiental, cultural, espiritual, social, económico y de salud, y otros aspectos que incidan en su integridad étnica” (Agencia Nacional de Minería, S.F.).

Sin embargo, frente a este mecanismo de participación definido como un derecho fundamental, han sido planteadas numerosas problemáticas desde una lectura jurídica internacional del mecanismo, relacionadas con el ámbito territorial de la consulta, las situaciones a las que se aplica la consulta previa, los participantes en ella, el procedimiento que debe seguir la consulta, los efectos de ésta, las reparaciones por los daños ocasionados por la falta de la consulta o la realización de una consulta inadecuada (Rodríguez, Morris, Orduz y Buriticá, 2010, p. 13).

Para el caso específico de la actividad minera a gran escala, y de acuerdo a los resultados de las investigaciones que queremos presentar, estas problemáticas están relacionadas con: la divulgación oportuna, transparente y objetiva de la información de los proyectos mineros; el papel de las empresas y el Estado durante la realización de la consulta previa; la identificación de impactos ambientales y la definición de medidas de manejo y compensación; la articulación de las decisiones que las comunidades toman sobre sus territorios con las decisiones que toma el Estado en relación a los proyectos de desarrollo económico del país; y el carácter No Previo de la consulta, es decir, cuando las empresas mineras realizan las actividades necesarias para la explotación, sin haber consultado a las comunidades étnicas previamente sino después de haber intervenido sus territorios.

Estas problemáticas se ilustrarán por medio del estudio de caso del complejo carbonífero del Cerrejón, explotación minera a cielo abierto y a gran escala de carbón, llevada a cabo desde los años 70 del siglo XX, localizada en el departamento de la Guajira, al norte del país. Actualmente, el complejo carbonífero es propiedad de tres multinacionales: BHP Billinton, Glencore & Anglo American, las cuales conforman la empresa Cerrejón LTDA. Esta explotación minera se compone de tres partes: el área de la mina (zona de explotación del carbón); la vía férrea (zona de transporte del material); y Puerto Bolívar (zona de exportación del carbón), y se encuentra ubicado dentro del Resguardo indígena Wayuu de la alta y media Guajira. Durante los treinta años de explotación se han generado fuertes impactos basados principalmente en la contaminación del aire y de las fuentes hídricas, en los efectos en la salud, principalmente enfermedades respiratorias y de la piel, en la pérdida de territorios ancestrales y otras afectaciones culturales, no solo a las comunidades indígenas Wayuu, sino también a comunidades afrodescendientes que habitan la región.

La consulta previa a pueblos indígenas, relacionada a los impactos de la explotación, se ha venido realizando a partir del S.XXI, y en relación con coyunturas de ampliación de la mina, específicamente el proyecto P40 que busca aumentar las metas anuales de explotación, transporte y exportación de carbón. Por lo tanto, el análisis partirá de dos procesos de consulta previa: el realizado por la desviación del arroyo Bruno debido a la ampliación de un tajo minero al sur del departamento de la Guajira, y el realizado por las obras de ampliación de Puerto Bolívar al norte del departamento.

Por un lado, el caso de la desviación del Arroyo Bruno, se basa en la ampliación del tajo minero La Puente, “uno de los más importantes dentro de la operación actual y futura de Cerrejón” (Carbones de Cerrejón Limited, página web), lo que implicó la desviación del Arroyo. Esta desviación se realizó sin la consulta previa a todas las comunidades indígenas Wayuu, quienes interpusieron acciones de tutela “por la presunta afectación de sus derechos fundamentales al agua, a la identidad, integridad y diversidad étnica, a la seguridad alimentaria, así como a la consulta previa y a la igualdad respecto de otras comunidades que fueron consultadas frente a la realización del proyecto de desvío del Arroyo Bruno” (Corte Constitucional, 2017). Algunas de estas consultas finalmente se han llevado a cabo con las comunidades Wayuu Horqueta 2 y Campo Herrera, dejando por fuera de consulta a otras comunidades, lo cual evidencia las dificultades en la garantía de los derechos territoriales y culturales de estos pueblos.

Por otro lado, la ampliación de Puerto Bolívar, se basa en la construcción de tres obras

con el objetivo de aumentar la capacidad de exportación de carbón en el puerto. Estas obras fueron aprobadas sin la realización de la debida consulta previa, ya que se consideró que las comunidades indígenas no iban a ser impactadas, por lo que tres de las dieciséis comunidades interpusieron una acción de tutela enmarcada en el derecho fundamental a gozar de un medio ambiente sano y en el derecho étnico a la consulta previa (Corte Constitucional, 2016). La tutela falló finalmente a favor de las comunidades, por lo que la empresa tuvo que llevar a cabo el proceso de consulta previa, resaltándose en este proceso el debate en torno a los impactos históricos y acumulativos de la explotación minera.

Mediante este estudio de caso, y teniendo en cuenta las problemáticas resaltadas anteriormente, esta ponencia busca realizar un análisis en relación a las implicaciones del enfoque étnico territorial en el desarrollo de proyectos mineros a gran escala y la eficacia del mecanismo de consulta previa para garantizar los derechos al territorio de estas comunidades. Para esto se abordará los siguientes aspectos: la consideración integral, acumulativa y étnica cultural de los impactos, discutiendo los conceptos de área de influencia y de área de afectación directa; la invisibilidad histórica de las comunidades indígenas Wayuu, resaltando la necesidad del reconocimiento histórico de impactos y de afectaciones a estas comunidades; el poder territorial creciente de la empresa multinacional, y su influencia por medio de políticas de desarrollo sostenible y de responsabilidad social empresarial; y las dificultades del Estado, en sus distintos niveles territoriales, para garantizar los derechos étnico territoriales frente al auge de proyectos mineros a gran escala en el país.

#### Bibliografía:

Agencia Nacional de Minería (S.F.) Consulta Previa. Consultado el 27 de abril de 2018, en la página web:

[https://www.anm.gov.co/sites/default/files/DocumentosAnm/consulta\\_previa.pdf](https://www.anm.gov.co/sites/default/files/DocumentosAnm/consulta_previa.pdf)

Carbones de Cerrejón Limited (S.F.) Proyecto La Puente. Consultado el 20 de abril de 2018 en la página web de la empresa: <https://www.cerrejon.com/index.php/nuestra-operacion/proyecto-la-puente/>

Corte Constitucional de la República de Colombia (2017) Comunicado N° 58 del 28 y 29 de noviembre de 2017. EXPEDIENTE T-5.443.609-SENTENCIA SU-698/17 (Noviembre 28) M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez.

Corte Constitucional (2016) Sentencia T 704 de 2016: Acción de tutela instaurada por la Comunidad Indígena Media Luna Dos en contra de la Nación, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA), el Ministerio del Interior y la empresa El Cerrejón”, Bogotá.

Ministerio del Interior (2013) Consulta Previa un derecho de los grupos étnicos.

Dirección de Consulta Previa, 10 de diciembre de 2013.

Rodríguez, César; Morris, Meghan; Orduz, Natalia & Buriticá, Paula (2010) La consulta previa a los pueblos indígenas. Los estándares del derecho internacional. Programa de Justicia Global y Derechos Humanos - Facultad de Derecho, Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

.....

**\* Diana Lucia Torres Ariza**

*Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Externado de Colombia - CIDS/UEXTERNADO. Bogotá, Colombia*

**\* Laura Escobar Arango**

*Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Externado de Colombia - CIDS/UEXTERNADO. Bogotá, Colombia*

**\* Nathalia Avila**

*Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Externado de Colombia - CIDS/UEXTERNADO. Bogotá, Colombia*

Resumen de ponencia

## **LA PARTICIPACIÓN Y LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LOS MEXICANOS INDÍGENAS: DE LA DISCRIMINACIÓN, A LA INCLUSIÓN DE LAS POBLACIONES ORIGINARIAS**

\*Willibald Sonnleitner

La participación y la representación política de las comunidades y pueblos indígenas es una cuestión que goza ahora de un amplio consenso normativo: todos reconocen que ésta resulta imprescindible para incluir a las poblaciones originarias en el concierto de votos que definen las leyes y los destinos de una Nación tan diversa, pluri-étnica y multicultural como la mexicana. No obstante, pese a la nutrida participación electoral de muchas comunidades indígenas persiste un rezago en su representación política, rezago que se asocia con prácticas multifacéticas de discriminación y exclusión - económica, social y cultural-. ¿A qué se deben estas brechas, y cuáles son las posibles vías para resarcirlas?

Esta ponencia partirá del análisis de los resultados electorales en las 3 mil 342 secciones mayoritariamente indígenas, para identificar las tendencias de la participación y del voto en las distintas regiones indígenas y contrastarlas con las de las zonas mestizas, controlando por otros parámetros de desigualdad, territorial, socio-demográfica y de desarrollo humano. Asimismo, se analizarán los datos biográficos que se recopilaron sobre los diputados indígenas, en vistas de captar las tendencias más recientes en materia de representación legislativa. Pero sobre todo, se realizará un seguimiento y un estudio cualitativo del proceso electoral de 2018 en los 28 distritos uninominales federales con más de 40% de población indígena, en vistas de registrar las especificidades de las campañas de las y los candidatos que aspiran a esos escaños legislativos. El trabajo de campo (documentación y observación del proceso, de la jornada y del periodo post-electoral, entrevistas con actores clave) se realizó en contextos diferenciados que fueron seleccionados con un enfoque de Análisis Comparativo Cualitativo (QCA) de casos.

Esta investigación tiene un interés estratégico para la formulación de políticas públicas orientadas hacia la inclusión de las minorías étnico-lingüísticas del país. Dicha cuestión ya forma parte de la agenda añeja de distintas instituciones (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas), y está siendo asumida ahora por las autoridades electorales, nacionales (INE y TEPJF) y locales (Organismos Públicos Electorales Locales de Oaxaca, San Luis Potosí, Michoacán, Guerrero, Chiapas, CDMX) que requieren de datos sistemáticos y confiables para formular sus estrategias respectivas. Este estudio busca contribuir a esta agenda con información empírica rigurosa recabada en campo. Asimismo, este estudio plantea problemas fundamentales para las ciencias sociales y contribuirá al debate sobre la desigualdad y la discriminación (económica y socio-cultural) de la que son objeto las poblaciones indígenas, sobre las prácticas de exclusión y de violencia política (electoral y de género) que se observan en algunas

regiones del país, así como sobre la crisis de gobernanza y legitimidad que enfrenta la democracia mexicana en la actualidad.

Hoy en día, existe un amplio acuerdo sobre la necesidad de reconocer la diversidad cultural y el carácter pluri-étnico de la Nación mexicana, así como de garantizar los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. En particular, se ha generado una toma de conciencia generalizada sobre la urgencia de mejorar la inclusión política de las poblaciones indígenas, mediante mecanismos que propicien una participación y representación política de mayor alcance, eficacia y calidad.

No obstante, un diagnóstico general de los resultados y de distintas experiencias recientes arroja un balance paradójico, con avances, rezagos y aspectos claros y oscuros. Indudablemente, existe un amplio re-conocimiento de las conquistas normativas que se han plasmado en distintos instrumentos de derecho, nacional e internacional: el conocido Convenio 169 de la OIT, las declaraciones más recientes de derechos indígenas adoptadas por las Naciones Unidas y por la Organización de Estados Americanos y, sobre todo, el multicitado artículo 2º de la Constitución mexicana. Gracias a un cuerpo creciente de jurisprudencia, estos proporcionan una base sólida para la lucha por los derechos indígenas, al establecer principios y otorgar garantías jurídicas.

Sin embargo, también hay una toma de conciencia colectiva sobre el rezago persistente en el ámbito de la representación legislativa efectiva, a pesar de una participación electoral sostenida y plural de los ciudadanos y comunidades indígenas. Hasta la fecha, las reformas que se realizaron en esta materia han tenido efectos ambivalentes en términos de inclusión política. Como lo indica una investigación que realizamos entre 2011 y 2012, las tendencias federales de la representación legislativa indígena revelan un rezago persistente en esta materia.

Por lo pronto, los avances normativos se han realizado en escalas globales e internacionales, en la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), en la Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2008), en la Organización de los Estados Americanos (OEA, 2016) y en el Congreso de la Unión. Para concretizar estos principios jurídicos abstractos y traducirlos en prácticas cotidianas habrá que aterrizarlos ahora en otros niveles de gobierno -en los ámbitos estatales y municipales-, y aplicarlos en escalas propicias para la acción e intervención públicas -en las comunidades y localidades que conforman los pueblos y las regiones indígenas-.

Los retos tendrán que ser abordados con enfoques multidimensionales que distingan y articulen estos niveles de gobernanza (el comunal y el municipal; el de los distritos legislativos locales y el de las entidades federadas, el de los distritos uninominales federales y el de las circunscripciones plurinominales, el federal y el nacional). Para ampliar la inclusión indígena, se tendrán que articular estos distintos niveles de acción, coordinación y análisis, en vistas de propiciar/incentivar una participación y representación más efectiva de las comunidades, de los pueblos y de los ciudadanos indígenas, en términos cuantitativos, cualitativos y sustantivos. Todo ello configura una rica agenda para la investigación académica, indispensable para alimentar un debate ciudadano multicultural y plural, riguroso e informado.

.....

**\* Willibald Sonnleitner**

*Centro de Estudios Sociológicos - CES/COLMEX. México, México*

Resumen de ponencia

## **LA SAL: DEL INTERCAMBIO ETNICO AL MERCADO COLONIAL**

\*Blanca Ofelia Acuña Rodríguez

La sal desde la época prehispánica se había convertido en un elemento articulador de diversas relaciones de integración social entre las comunidades indígenas del altiplano andino en el Nuevo Reino de Granada, (hoy interior del territorio colombiano, puesto que para adquirir este recurso de primera necesidad, tan indispensable en el metabolismo humano, las comunidades, especialmente de las partes altas y del flanco occidental de la cordillera oriental, debieron recorrer largos caminos y establecer relaciones de intercambio y reciprocidad con comunidades vecinas.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, con el surgimiento de los asentamientos hispanos y la creación de las ciudades coloniales, este producto de limitado, también fue objeto de codicia por parte de los españoles, quienes buscaron apropiarse de los yacimientos de agua salobre y de las relaciones de distribución e intercambio que mantenían los indígenas, lo cual facilitó el proceso de dominación hispana.

Los yacimientos de agua salobre, descritos por los españoles como: “unos ojos o manantiales de agua que destilan en los muchos pozos entre unas peñas y riscos”, fueron registrados en el siglo XVI, en territorios de los actuales departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Casanare; entre éstos tenemos: Zipaquirá, Nemocón, Tausa y Gachetá, que eran los más grandes y se ubicaban en los territorios de la Provincia de Santafé. Había otros más pequeños y quizá menos descritos por los primeros documentos coloniales, entre los que se encuentran: Cavita en el Valle de Tenza (departamento de Boyacá), y el del Pueblo de la Sal o la Salina (Departamento de Casanare), que hacían parte de los territorios de la Provincia de Tunja, y que eran explotados por los indígenas a la llegada de los españoles, para abastecer las necesidades de consumo en las comunidades circunvecinas.

Los tratantes o mercaderes hispanos en la Provincia de Tunja y en general en el Nuevo Reino durante el siglo XVI, no pueden considerarse como un grupo especializado en la comercialización de un determinado producto, puesto que durante periodo colonial, fue normal que éstos transportaran desde los puertos fluviales del Magdalena (Honda, Rio Negro, Ocaña) hacia el interior, gran variedad de artículos importados de España como ropa, aceite, vino, etc., y a la vez desde el interior se llevaban productos de la tierra (mantas, metales preciosos, etc), que posteriormente eran trasladados a Cartagena y Santa Martha, para abastecer las necesidades de la población asentada allí. Igualmente, la extensión del territorio del Nuevo Reino, la presencia de pisos térmicos y su consecuente variedad de productos,

En esta conferencia se pretende analizar las continuidades, cambios y transformaciones que se generaron en la distribución indígena de sal, con la instauración de mercados coloniales en las ciudad de Tunja durante la segunda mitad del Siglo XVI, tiempo durante el cual se transformaron los intercambios indígenas, en “mercado de naturales” y en mercados coloniales controlados por los encomenderos en las ciudades coloniales, para finalmente llegar a configurar un mercado de sal regulado y controlado por los funcionarios reales a partir de 1600, cuando se crearon los alfolíes o almacenes de sal en las principales ciudades y villas coloniales, administrados directamente por la Hacienda Real.

El estudio demanda una interacción conceptual entre distintas áreas del conocimiento como la Antropología, la Historia, la Economía y la Sociología, interesadas en los estudios de la cultura material de los pueblos humanos, desde donde nos podamos aproximar a comprender los procesos de producción, distribución y consumo, no solamente como elementos de crecimiento económico, sino también todo el conjunto de relaciones y redes sociales que se entretejieron entre los grupos humanos que interactuaron dentro de estos procesos. Precisamente, la encomienda y la tributación instauradas por los españoles permiten apreciar la configuración de nuevas redes y circuitos comerciales para abastecer las necesidades de la sociedad colonial en la ciudad de Tunja.

.....

\* Blanca Ofelia Acuña Rodríguez

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA Y TECNOLÓGICA DE COLOMBIA UPTC. TUNJA, Colombia

Resumen de ponencia

## **LAS LUCHAS RECIENTES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO, NUEVOS PROCESOS NUEVOS SUJETOS: LOS DERROTEROS DE CHERÁN**

\*Armando Sandoval Pierres

El proceso de globalización que vive México, y gran parte de los países de América Latina, ha puesto en jaque al Estado nacional. Esto ha acelerado diversos procesos que inciden en las crisis sociales, políticas y económicas, desnudando las limitaciones normativas e institucionales del país. Además ha exhibido las prácticas de un sistema político desgastado y asfixiado por la corrupción, la violencia y la ineficacia democrática y las limitaciones y vacíos del Estado de Derecho.

Los procesos electorales en curso evidencian las contradicciones nacionales, más allá de la algarabía onerosa de los candidatos y sus campañas. La disputa por la presidencia de la República y las principales posiciones de representación popular en los ámbitos federal, estatal y municipal está marcada por una confrontación de proyectos, de candidatos y de partidos. Pero más allá de las fronteras convencionales de los comicios próximos, también están en juego los ámbitos de acción habituales de los poderes facticos. Y, por si fuera poco, el contexto internacional de estos procesos está marcado por la adversa actitud del presidente de los Estados Unidos que amaga a México con constantes amenazas en los ordenes político, económico, social, inclusive militar. Estas elecciones permitirán poner en valor las problemáticas de los pueblos indígenas de México, de sus comunidades, de sus luchas sociales en una coyuntura que anticipa nuevos rumbos hacia horizontes reivindicatorios.

Grosso modo, se considera que la población indígena es de 15 millones de ciudadano, agrupados en 56 etnias que hablan 100 lenguas diferentes. La emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional hace un cuarto de siglo se constituyó en una referencia para las luchas de los pueblos originarios. Los acuerdos de San Andrés Larráinzar establecieron nuevas orientaciones para el desarrollo de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas que integran la parte más sensibles de la población mexicana en la actualidad, han vivido una historia de oprobio, explotación, racismo, exclusión y, no pocas veces, de exterminio, a lo largo de cinco siglos. En la actualidad, la amplia demanda de la reivindicación autonómica de estas comunidades detona nuevos procesos de ciudadanización. Su reconocimiento, garantizado por la Constitución General de la República y la garantía de autogobernarse de acuerdo a los usos y costumbres comunitarias, otorga derechos emergentes que innovan las formas tradicionales del ciudadano convencional.

La azarosa relación de los pueblos indígenas con el Estado Mexicano postrevolucionario ha privilegiado el escenario histórico, jurídico, político, económico y social, con sus encuentros y desencuentros. Son múltiples los sujetos y los actores que intervienen en las relaciones entre el estado y los pueblos originarios.

El caso de la comunidad P'urhépecha de Cherán, en el estado de Michoacán, ilustra una lucha ancestral por las demandas comunitarias, que le son reconocidas después de la gesta reivindicatoria de abril de 2011. Hoy este pueblo indígena se siente orgulloso de haber logrado el estatuto que les garantiza el ejercicio de nuevos derechos a los miembros de su comunidad. Su lucha proviene de una historia muy antigua y de procesos recientes que aún están en curso. El levantamiento del pueblo cheranense hace 7 años marca un hito en la lucha de las comunidades indígenas, por las batallas ganadas en el ámbito jurídico, políticos, social y las luchas que ha emprendido por la administración de los recursos.

En la perspectiva de la historia reciente, este trabajo se propone responder a preguntas fundamentales relacionadas con los procesos que se han detonado a raíz de la toma de consciencia de la comunidad cheranense que los ha llevado las luchas reivindicatorias mismas, en el terreno jurídico y en la movilización social. También se propone indagar sobre la emergencia de nuevos sujetos y nuevos roles, desde el Estado nacional mismo hasta la comunidad cuyas decisiones democráticas han legitimado las acciones de los órganos de gobierno como lo es el Concejo Mayor. Es también interés de este trabajo evidenciar la resignificación de la ciudadanía y sus nuevos atributos que plantean el nuevo orden social y político del municipio de Cherán.

Como líder de estas luchas, Cherán inspira la movilización de otras comunidades no solo en la propia meseta P'urhépecha, también más allá de esta región, en otras comunidades del estado de Guerrero y de Chiapas, en el sudeste de México.

.....

**\* Armando Sandoval Pierres**

*Universidad de Guanajuato UG. Guanajuato, Gto., México*

Resumen de ponencia

## **LAS MUJERES INDÍGENAS ENTRE LOS SILENCIOS Y VERDAD(ES) DE LA JUSTICIA TRANSICIONAL EN COLOMBIA (2005-2016)**

\*Monica Natalia Acosta Garcia

En las últimas décadas, la forma de justicia relacionada con los períodos de transición política, de la guerra a la paz, del régimen dictatorial al régimen democrático, llamada particularmente Justicia Transicional (JT), ha estado en el centro de debate de distintas disciplinas y ha sido objeto de distintos diseños institucionales, que van desde mecanismos judiciales dirigidos a sancionar a los responsables hasta el establecimiento de mecanismos oficiales e incluso extraoficiales como las Comisiones de la Verdad (CV). Un instrumento valioso y complementario para fomentar la reconciliación, el perdón y la restauración de la dignidad de las víctimas. Colombia no escapa de dicha lógica. Recientemente el gobierno y las FARC acordaron establecer la “Comisión para esclarecimiento de la verdad”. Además de contemplar una participación amplia de las víctimas individuales y colectivas, da un carácter particular a la victimización sufrida por las mujeres, y a las formas diferenciadas en las que el conflicto ha afectado a los pueblos indígenas.

Sin embargo, en este escenario es escasa la participación y la inclusión de las demandas de las mujeres indígenas (MI). Más allá de la regulación normativa no han existido mayores intentos por parte del gobierno ni de las organizaciones indígenas miembros de la MPC por incluir a las mujeres indígenas, pues su interés ha estado en la restitución de tierras y en la reparación colectiva. De esta manera, el objetivo es analizar cuáles son los retos y limitaciones de las MI en el marco de la implementación de la JT, particularmente la CV. El punto de partida es que la perspectiva de género en las CV contribuye a recoger las perspectivas de los roles desempeñados por hombres y mujeres antes y durante el conflicto. Así, serán visibles las violencias a las que se han enfrentado las mujeres indígenas, que además de ser de carácter sexual, también son espirituales, económicas y territoriales. La CV para asegurar los derechos de los MI, deberá centrarse no sólo en violaciones individuales y recientes, sino también en las afectaciones pasadas, colectivas e internas.

La violencia se da no solo en la esfera pública sino también privada. Las mujeres siguen siendo vulnerables a violencia íntima pero también son, como se ha documentado ampliamente, el blanco de la violencia basada en el sexo, que es íntimamente relacionada con los métodos y medios de guerra usados por los combatientes, precisamente por el hecho de ser mujer. Adicional a eso, las mujeres indígenas sufren un gran impacto cultural, social, económico y espiritual. Por el territorio en el que se encuentran han tenido que vivir en mayor medida las consecuencias del conflicto armado (reclutamiento de menores, desplazamiento forzado, violencia sexual, entre otros). A nivel interno, también deben enfrentar otro tipo de violencias, desde la agresión doméstica hasta la restricción a participar políticamente. La agresión sexual

es un tema oculto en sus comunidades. El estigma, la vergüenza y el daño hacia toda la comunidad son razones para que las mujeres lo mantengan en silencio. Sin desconocer, algunas experiencias recientes de participación activa de las mujeres indígenas en las organizaciones locales y nacionales que permiten ver como han logrado subvertir algunos roles impuestos y entrar en las discusiones actuales sobre la JT y la violencia de género, como la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas. Con relación a la metodología, el artículo parte de una etnografía multisituada (Marcus 2001), esto es, una etnografía siguiendo el “discurso” de la JT, las “historias de vida” de las mujeres indígenas y los “actores” que se encuentran inmersos en los escenarios de discusión a nivel internacional y nacional, y que participan en los diferentes diplomados de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI). Entre las técnicas para recolectar información se encuentran el análisis documental, los talleres interculturales y observaciones etnográficas. A lo largo de los últimos años, la metodología empleada en el programa intercultural de la EIDI ha consistido en una “reflexión-acción participativa” (Fals Borda 2007) como eje fundamental del proceso formativo, y en la incorporación de “nuevas metodologías de aprendizaje intercultural” que recogen técnicas como cartografía del cuerpo y procesos de reconstrucción de memoria a través de la pintura, dibujos y cantos. Finalmente, conforme a una investigación realizada en 2013 sobre la articulación o no de los mecanismos de la JT y el derecho propio indígena en Colombia, no es posible analizar el discurso jurídico de la “verdad” para “todos” los pueblos indígenas como un único universo social, por lo que el artículo presenta algunas situaciones que atraviesan las mujeres indígenas, sin el ánimo de establecer un paradigma general de sus violencias, pues cada región tiene su impacto, sus causas y actores del conflicto armado predominantes.

.....

**\* Monica Natalia Acosta Garcia**

*Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU. Donostia, Gipuzkoa, España*

Resumen de ponencia

## **LAS MÚLTIPLES TERRITORIALIZACIONES DEL CAPITALISMO SOBRE AMAZONÍA PERUANA EN LOS TERRITORIOS INTEGRALES DE LA NACIÓN WAMPÍS**

\*Leandro Bonecini De Almeida

El Noviembre de 2015 se hace público el Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW). Tratase de aquí empezar un análisis de este proceso que contiene de formación de estructuras y organizaciones de las distintos niveles de gobierno; referencias a declaraciones y tratados internacionales firmados por Perú; restricciones, condiciones y orientaciones para la relación con el estado, empresas y otros actores; descripciones sobre los límites territoriales y la proyección del espacio y la relación con la naturaleza; y sobretodo diversas referencias a lo que hace sagrado del territorio, los seres, deidades y conocimientos, tomados aquí como filosofía política para la organización de la reproducción de la vida. Por lo tanto, es necesario investigar las razones históricas y las transformaciones en largas duraciones que resultan en los marcos espacio-temporales que señalan conflictos civilizatórios, epistémicos e cosmológicos entre pueblos y naciones.

Se convoca el Segundo Paro Amazónico para el día 9 de abril de 2009, con punto de encuentro en la Estación de Bombeo N° 6 del Oleoducto Norperuano, el puente Corral Quemado y la carretera Fernando Belaunde a la altura de la llamada "Curva del Diablo". Pasados 57 días seguían bloqueadas las rutas para la Provincia de Condorcanqui, región Amazonas, no resultando efectivo ningún intento de establecer mesas de negociación. El día 5 de junio los indígenas y población organizada en las localidades del Paro fueron atacados por la policía durante la madrugada, pero la acción logro revertirse en contra de los efectivos policiales que tuvieron de retirarse. Al terminar el día de masacre en Bagua y Bagua Grande, se sumaban más de 100 personas detenidas, 34 personas muertas según la Defensoría del Pueblo, 205 heridas, entre policías, indígenas, o personas no involucradas en el conflicto, aunque se puede decir que para la población no habría forma de no estar involucrada. Esto evidencia la postura del Estado frente a la Amazonía y las poblaciones indígenas amazónicas. Tales conflictos en la Amazonía peruana ocurren por la gran presión ejercida sobre el conjunto de las amazonías, siendo el Perú el país con mayor parte de su territorio amazónico ocupado por los lotes petroleros: 84 % o 659.937 km<sup>2</sup>. Además, 66,3% de los territorios indígenas amazónicos reconocidos por el estado está superpuesto por lotes petroleros.

Los conflictos mineros y de los hidrocarburos pueden ser analizados desde sus implicaciones directa y indirectas, pero se plasman en la realidad sobreponiéndose a otras actividades productivas y de reproducción socla. Nos evidencia la cadena compleja de la explotación de la materia-energía, su circulación, realización como mercancía y aporte en capital, su procesamiento-transformación y circulación en el mundo como mercancía. Se destacan uno de los elementos fundamentales: la energía.

Se proyectan para la Cuenca del Río Marañón cerca de 30 presas hidroeléctricas, de las cuales 20 se declaran de “interés nacional y social” por el Decreto Supremo D.S. N° 020-2011-EM.

La convergencia, entre el lenguaje hegemónico y los discursos de los códigos normativos del Estado, con la cosmología Wampis, en contexto de múltiples y variados conflictos históricos nos presentan cuestiones acerca de las relaciones entre los referenciales políticos de diferentes mundos. Este pueblo en el presente momento se enfrenta a mineros ilegales y/o artesanales, así como las mineras industriales - sobre todo en la Cordillera del Condor, frontera con Ecuador - y a la vez está ubicado en una de las fronteras de colonización de la Amazonía, sea por las presas hidroeléctricas, oleoductos, puntos de extracción de petróleo y gas, u otras actividades económicas que hacen de este espacio área densa de la conflictividad contemporánea en América Latina.

Los Wampis - conocidos por su tradición guerrera - en los últimos 30 años participaron de guerras en la frontera en apoyo al Estado peruano, soportaron y resistieron al Masacre de Bagua o el Baguazo, a la militarización, e en su milenaria historia reinventan sus prácticas para seguir existiendo. Así, apartados de la exotización de la mirada colonial y pornográfica del ajeno moderno, manejan éticas y morales de su propia filosofía política, de su división social de trabajo, de los vínculos que le hacen colectividad y sociedad. La identidad Wampis está fuertemente vinculada a las cuencas de los Ríos Kanus (Santiago) , Kankaim (Morona), Cenepa, entre otros cursos de agua, ríos, cochas, ecosistemas y nichos ecológicos diversos, suelos, cerros, cuevas, bosques, fauna, aire, paisajes, subsuelo, quebradas, nacientes, y otras formaciones naturales apropiadas y significadas socialmente como parte de su identidad y espiritualidad determinante de su filosofía política y cultura que durante siglos convive con este territorio y la amazonía.

.....

\* Leandro Bonecini De Almeida

*Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Instituto de Ciências Humanas e Sociais . Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - CPDA/UFRRJ. Rio de Janeiro, Brasil*

Resumen de ponencia

## **LAS POLÍTICAS EN TORNO AL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL Y LA PROTECCIÓN DE CONOCIMIENTOS ANCESTRALES DEL PUEBLO ARHUACO. UNA INVESTIGACIÓN DE LAS MÚSICAS TRADICIONALES Y NO TRADICIONALES DEL PUEBLO ARHUACO.**

\*Yeshica Serrano Riobo

Esta presentación tiene como propósito compartir los avances y resultados preliminares de la investigación doctoral “Músicas indígenas y políticas del patrimonio. Un recorrido a través de los derechos de los músicos indígenas, del pueblo Arhuaco, la propiedad intelectual y el patrimonio cultural inmaterial en Colombia. 1997 -2015”. A lo largo de seis años de trabajo colaborativo, con el pueblo Arhuaco, he podido identificar que la música hace parte del complejo sistema jurídico propio a través del cual se regula la vida social y espiritual. Este mismo, garantiza la forma en como se protege este conocimiento ancestral. Asimismo estos conocimientos han sido incluidos recientemente en la lista representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial colombiano, por lo que operaría nuevas políticas en torno a la protección de estos conocimientos ancestrales. Por otro lado, los Arhuaco consideran el vallenato como parte de las expresiones culturales que les pertenece, pues las melodías tienen origen en la música tradicional de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. El vallenato al ser reconocido como Patrimonio Cultural de la Humanidad, generó nuevas tensiones de quienes portan este conocimiento y quienes se hacen visibles a través de esta declaratoria. Es así que no es posible hablar de un solo tipo de música Arhuaca, sino diversas expresiones de las músicas tradicionales y no tradicionales, así como diversos mecanismos a través de los cuales esperan proteger sus conocimientos musicales.

El pueblo Arhuaco se encuentra ubicado al norte de Colombia, entre Sierra Nevada de Santa Marta, la cual se encuentra ubicada entre los departamentos de Magdalena, Cesar y Guajira. La región se ha caracterizado por su gran influencia cultural nacional a través del turismo por su playas y el ecosistema diverso que provee la Sierra Nevada, los pueblos indígenas que allí habitan y la música, como el vallenato.

Dicho pueblo se ha visibilizado en los escenarios políticos, jurídicos y culturales en Colombia desde mediados del siglo veinte hasta la actualidad. Esto radica en que se auto-reconocen como defensores y protectores del corazón de la madre tierra, un mandato que fue asignado a través de su Ley de Origen, y el cual determina el papel del Arhuaco en el mundo, corregir los daños que hacen los “hermanos menores” - las personas que pertenecen al mundo occidental, blanco, capitalista, entre otros - de la sobre explotación de los recursos naturales, contaminación, guerras, entre otros conflictos. De esta manera, han logrado establecer redes nacionales e internacionales

entre artistas y académicos, de solidaridad y apoyo a su causa de defensa territorial. No obstante, los Arhuacos no ha sido ajenos a las diversas empresas colonizadoras tanto europeas como de las criollas colombianas, quienes se empeñaron desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX de reducir la población indígena a través de las misiones religiosas, educativas y militares. Aunque este pueblo trató de aislarse de múltiples formas de las imposiciones socio políticas y culturales, fue inevitable no construir una nueva relación con elementos externos que se fueron fusionando poco a poco con las expresiones de la cultura internas.

Por lo mismo, he logrado identificar que la música de este pueblo, es el resultado de los largos e intensos procesos de resistencia política, social, territorial y cultural, pero también el claro reflejo de las adaptaciones que han hecho al introducir instrumentos como el acordeón dentro de las músicas tradicionales. Por otro lado, el vallenato, género musical representativo tanto de la región caribe como, de la nación colombiana, encuentra parte de sus raíces en las músicas indígenas de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Es así que los Arhuacos considera, que aunque no es parte de sus tradiciones, hace parte de la música que pertenecen a este pueblo. Tanto el Vallenato como los conocimientos ancestrales de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, han sido considerados como patrimonio Cultural inmaterial de Humanidad. En Colombia, estos reconocimientos constituyen parte de las movilizaciones políticas de los diversos sectores sociales para acceder a derechos diferenciales. En el caso de los Conocimientos Ancestrales, ha hecho parte tanto de un proceso local como nacional de fortalecer los mecanismos que permiten salvaguardar estos conocimientos, entre estos la música. Dentro de este sistema de conocimientos, se evoca a la Ley de origen como principio orientador y regulador de la vida humana y social en el territorio que los dioses les han asignado, y cumplir con las lecciones que esta ley determina para ser Arhuaco y proteger el territorio.

Teniendo en cuenta lo anterior, los resultados que presento son parte de la comprensión de un sistema jurídicos indígena a través del cual regulan, protegen y garantizan en sus posibilidades el conocimiento ancestral tradicional de la música Arhuaca, sin embargo, dadas las condiciones actuales, en que los pueblos indígenas pueden acceder a otros sistemas jurídicos de protección, las políticas al Patrimonio Cultural Inmaterial, constituyen un mecanismo político y jurídico de reconocimiento y garantías de protección de esos conocimientos, el territorio y la cultura, como parte de un conjunto que logra integrar diversos elementos para la protección física y cultural de este pueblo.

Por otro lado, los músicos Arhuaco del vallenato, insisten que la declaratoria al Vallenato debe constituir un mecanismo de reconocimiento de los aportes musicales de los pueblos indígenas de la sierra Nevada de Santa Marta. Es así que para estos el Vallenato, mas que una oportunidad económica, es un mecanismo de reconocimiento de lo Arhuaco en la cultura Vallenata, así como una alternativa de apropiación de los conocimientos propios a través de la música no tradicional. Esto implica acogerse a otros mecanismos de protección de los conocimientos propios como los derechos de propiedad intelectual, aunque consideran que los escenarios para estos músico aun son limitados.

Esta investigación se ha realizado mediante la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena - EIDI, la cual ha desarrollado una metodología de investigación y trabajo comunitario a partir de la articulación de la Investigación Acción Participativa - IAP y sentirpensante, y la educación popular, como parte del trabajo conjunto y colaborativo entre el grupo de trabajo de la EIDI de la Universidad del Rosario y el pueblo Arhuaco. Es así que a lo largo de seis años de trabajo con este pueblo, hemos construido un grupo de jóvenes hombres y mujeres interesados en profundizar los conocimientos en torno a las músicas tradicionales. Sin embargo, existen jóvenes Arhuacos que se movilizan en los escenarios nacionales e internacionales de la música vallenata, y quienes consideran que este es un escenario posible para visibilizar en pueblo Arhuaco, donde la música vallenata no le pertenece a una élite socio-cultural, sino un canal de expresión de la cultura Arhuaca, así como un espacio para obtener algunos recursos económicos.

.....

**\* Yeshica Serrano Riobo**

*Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario UR. Bogotá, Colombia*

Resumen de ponencia

## **LEGISLACIÓN DE TIERRAS INDÍGENAS EN BRASIL: ENTRE LA ADMINISTRACIÓN ESTATAL DE TIERRAS Y LOS MODOS TRADICIONALES DE HABITACIÓN DEL ESPACIO**

\*Romina Celsa Celona

Este artículo pretende un repaso histórico respecto a determinadas nociones de territorio, territorialidad y tierra indígena (“Terra Indígena”) como categorías analíticas vinculadas a los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano, quienes experimentan un serio retroceso en materia legislativa coyuntura que afecta directamente al desenvolvimiento de sus culturas e identidades. Se describirán las implicancias que este panorama trae para los derechos de estos pueblos en la región con énfasis en las poblaciones de Brasil las que a partir de 1988 con la reforma constitucional pasan a tener personería jurídica y reconocimiento como pueblo con derecho originario a la tierra. En la actualidad las comunidades tradicionales de este país, se encuentran atravesando una gravísima situación de inseguridad jurídica y vulnerabilidad física hallándose además, amenazadas por los perjuicios causados por el agro-negocio. Históricamente la Geografía ha ligado la noción de territorio a las relaciones de poder y con esta a la dominación de unos grupos sobre otros, todo ello de la mano de procesos de conquista y del avance de los imperios y sus pretensiones expansionistas y de acumulación y explotación de seres humanos y bienes materiales. Entenderemos así, la categoría territorio en lo que se refiere a las sociedades indígenas que por este circulan, como una herramienta del poder tutelar administrativo del Estado. Esto nos conduce a reflexionar sobre el origen civilizador que radica en esta concepción y las consecuencias teórico-prácticas que su aplicación conlleva, principalmente en materia legislativa. Para identificar y encontrar el significado de algunas categorías que colaboren con la autonomía espacial de los individuos de estos colectivos y que coadyuven al pleno ejercicio de su modo de ser, surge la pretensión de describir nociones de territorialidad indígena con una voluntad des-colonizadora. En esta empresa se nos plantean diversos desafíos derivados de la intención de comprender orgánicamente las lógicas y cosmogonías de estos grupos. Dichos modos de pensar y de ser han

trascendido durante siglos las mezquindades disciplinadoras de los poderes: primero los de los imperios colonizadores y más tarde de aquellos que detentan los estados nacionales quienes han limitado las prácticas de habitación y circulación en el espacio propias de estos grupos, imponiéndoles fronteras y nuevas geo-identidades tanto en este continente como en el resto del globo. En clave descolonizadora, algunos enfoques referentes a la denominada colonialidad del poder nos describen una matriz de dominación con un sujeto que detenta lo legítimo, el conquistador y un otro que se pretende borrar de la historia, el conquistado. Esta disposición en el seno del mundo colonial tanto como sus consecuencias se han constituido como el patrón de poder mundial vigente desde la conquista hasta nuestros días. La misma se sustentaría principalmente en la racialización de la población mundial, división del mapa global en oriente/occidente, conceptos de civilizado/salvaje y el control completo de todas las formas de trabajo, teniendo al mito de la modernidad y a la invención del concepto de raza como ejes para la dominación. En los pliegues de estas estructuras eurocentradas la potencia de las presencias indígenas americanas, se dispone como memoria viva de la manera en la que estas sociedades lograron atravesar el holocausto colonial, valiéndose de una multiplicidad de estrategias materiales y simbólicas de supervivencia. Pensando en el recorrido de estos actores como resistencias a las distintas facetas de la matriz de poder

legítimo, se nos hace imprescindible y urgente estudiar los procesos de territorialización de estos pueblos como resultado de dinámicas históricas que a lo largo de cinco siglos desestabilizaron las territorialidades originarias llevando a los indígenas al aldeamiento y al confinamiento en espacios reducidos con el objeto de liberar las tierras para la llegada de los colonos europeos, situación que se habría replicado en otros países latinoamericanos. El pensar y referirnos al modo de habitar y a la apropiación del espacio que los pueblos indígenas practican desde hace siglos nos podría conducir a la reflexión sobre las formas de producir el espacio habitado en nuestras sociedades occidentalizadas. Estos grupos que se vinculan con la Tierra en una relación topofílica, inmersa en

un diálogo intrínseco con los seres visibles e invisibles que en ella habitan, se constituyen como garantes de los ecosistemas al establecer vínculos con ellos de modo ecológico y sustentable. Este hecho nos lleva también a problematizar los argumentos institucionales que postulando la salvaguarda de derechos constitucionales de ciudadanos o grupos económicos, dan lugar a actos que violan a los derechos humanos de los sujetos que integran estos colectivos que acaban siendo considerados como ciudadanos autorizados pero no reconocidos. Los pueblos indígenas latinoamericanos luchan sin descanso por la continuidad de su forma de vida según sus propios modos de ser, en medio de categorías modernizantes aplicadas a pareceres jurídicos y decisiones bajo argumentaciones tendenciosas de algunos funcionarios del área. Los mismos contienen leyes que imposibilitan su ciudadanía plena: otrora subyugados por el conquistador durante el proceso de invasión europea, hoy transeúntes entre una sistematicidad de injusticias estatales. Su lucha por reivindicaciones de soberanía política se halla regida por estas normas en las que resuenan las voces del capital extractivo global. En el caso brasileño la actual “Tese do Marco Temporal” establece que en Brasil solo podrán ser demarcadas las tierras bajo la posesión indígena desde el 5 de octubre de 1988, ignorando el derecho ancestral sobre la tierra originaria y los diversos procesos de migración forzada, a los que estos colectivos se vieron sujetos. Esta tesis funciona como plataforma jurídica para el impedimento de las políticas de demarcación de tierras indígenas y como sustrato ideológico para la inviabilidad del ejercicio de los derechos de estos grupos sobre la “Terra Indígena”(TI) que la carta magna brasileña reconoce. Este marco temporal para la demarcación, ha sido incluido y aprobado en la propuesta de enmienda constitucional brasileña (PEC 215) de 2016 sentando esta un preocupante precedente en materia de legislación indígena. A través de una repaso analítico de los procesos históricos de lucha de estas comunidades en la región, se evidenciarán los múltiples incumplimientos en la aplicación efectiva de la legislación vigente y las consecuencias que de estos derivan para el ejercicio pleno de la ciudadanía dentro de Brasil, país en el que

también circulan con fluidez sujetos indígenas de Argentina y Paraguay. A pesar del reconocimiento del usufructo parcial del territorio por la legislación de Brasil, la norma resulta incompleta y pasible de interpretaciones que dejan el campo abierto a pareceres desacertados, inexactos y arbitrarios, creando una zona

despejada para el provecho del poderoso siempre dentro dialécticas que son bien conocidas en esta región del mapa.

#### Referencias

- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Disponible en: de 2018.
- LEFEBVRE, Henri. La producción del espacio. Madrid: Capitán Swing. 2013.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1995.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. « O nosso governo»: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.
- PIB. Povos Indígenas no Brasil. Demarcaciones. Disponible en:
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. Anuário mariateguiano, 9 (9), Lima, 1997.
- Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of world-systemresearch, 11 (2), Riverside, 2000a.
- Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (ora.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLASCO, 2000b.
- SASSEN, Saskia. Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales. Katz, Serie Conocimiento, Buenos aires, Madrid, 2010.
- SEGATO, Rita. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda, Buenos Aires, Prometeo libros, 2015.
- TUAN, Yi-Fu. Topofilia- um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

.....

**\* Romina Celsa Celona**

*Universidade Federal da Integração Latino-Americana- UNILA. Foz do Iguaçu, Brasil*

Resumen de ponencia

## **LEVANTAMENTO E BALANÇO BIBLIOGRÁFICO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA EM EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 30 ANOS**

\*Aly David Arturo Yamall Orellana

O presente trabalho faz parte da minha pesquisa de doutorado em Educação, que atualmente se encontra em fase de conclusão. Pretendemos apresentar alguns dados preliminares que foram levantados até o momento sobre a produção acadêmica em Educação Escolar Indígena nas últimas décadas no Brasil.

Buscando compreender o movimento da Educação Escolar Indígena, o presente trabalho dirige o olhar para a produção acadêmica que versa sobre a temática. Tem como objetivo, a partir dos dados obtidos pelo levantamento e balanço bibliográfico, subsidiar futuras pesquisas que investiguem processos de educação intercultural que contenham em seu âmago os saberes e conhecimento dos e sobre os povos originários.

Nesse sentido, julga-se necessário identificar os problemas e avanços para as populações indígenas, verificar se essas produções estão alavancando novas questões para o avanço da Educação Escolar Indígena ou se estão apenas investigando as mesmas questões, outro ponto que a pesquisa busca identificar é quais as contribuições para uma educação intercultural, conforme apregoadado pelo MEC (Ministério da Educação) ou se ainda tem o viés integracionista. Por isso, esta pesquisa se propõe avaliar o estado atual do conhecimento sobre o tema, que pode indicar direções promissoras para novas pesquisas, tentando abranger as principais problemáticas identificadas e temas abordados pela pesquisa educacional sobre o assunto, destacando as tendências mais marcantes e os possíveis horizontes de expectativas apontados por essas pesquisas.

Acreditamos que por ser uma temática, relativamente, recente na História da Educação Brasileira, a pesquisa em Educação Escolar Indígena tem se constituído sobre várias perspectivas que demandam reflexões sobre os referenciais teóricos e metodológicos, assim como dos paradigmas que fundamentam essas análises. Temos como hipótese que as pesquisas são muito abrangentes e são realizadas por diferentes áreas do conhecimento, não sendo exclusividade do campo da Educação, além de que devem possuir diferentes referenciais teóricos e métodos de pesquisa.

Diante de tal hipótese, neste estudo a análise das trajetórias de pesquisas, artigos científicos e livros visa identificar os referenciais teóricos e metodológicos introduzidos ao longo dos diversos trabalhos, assim como situar as concepções que fundamentam a educação escolar indígena no Brasil. Também se dedicará à forma como esta escolarização vem sendo realizada, considerando-se que nas últimas décadas a reflexão sobre temas relacionados à educação escolar indígena ganhou acolhida significativa na universidade, e contamos com uma produção bibliográfica considerável sobre o tema. Essa constatação já era apontada, no final da década de 80, por alguns

pesquisadores. Dentre eles, podemos citar Aracy Lopes da Silva:

A partir dos anos 80, o tema cresce em importância e visibilidade no mundo acadêmico, tornando-se mais frequentes as teses de mestrado (as de doutoramento são-lhe dedicadas só mais tarde, já nos anos 90), os artigos nas publicações científicas, os seminários e os GTs em congressos de Antropologia e Linguística (Lopes da Silva, p. 10,1995).

Desde então, a Educação Escolar indígena, passou a constituir-se como um campo de pesquisa. Sua abrangência e interfaces com outras áreas do conhecimento refletem-se na diversificada produção científica deste campo que, nos últimos anos, vem aumentando consideravelmente e apresentando reflexões desenvolvidas em nível de pós-graduação, produção esta distribuída em inúmeros programas pelo país e pouco divulgada. Diante desse contexto, torna-se imprescindível a sistematização dessa produção em aspectos quantitativos e qualitativos que realize um mapeamento e balanço, com a finalidade de identificar quais dimensões vem sendo estudadas e privilegiadas em diferentes momentos e lugares, de que forma e em quais condições têm sido produzidas as diversas pesquisas no país.

Desta maneira, no que se refere aos objetivos específicos, a pesquisa se dedicará a apreender:

- a) Quais dimensões vêm sendo destacadas e quais aspectos têm sido privilegiados em diferentes momentos e lugares, apresentando um panorama e mapeamento por regiões e instituições;
- b) De que forma vêm sendo produzida essa literatura, quais tendências teórico-metodológicas estão sendo utilizadas e as conclusões que têm chegado esses trabalhos.

Segundo BUENO (2014, p.212), nos últimos 20 anos, realizaram-se progressivamente balanços sobre a produção científica em Educação, refletindo a maturidade que a área vem adquirindo, uma vez que toma sua própria produção como objeto de análise e crítica. O autor ressalta que esses trabalhos se estendem desde monografias de base, dissertações a teses, de caráter basicamente organizativo e descritivo da produção sobre determinado tema educacional, até produções de fundo, elaboradas por pesquisadores reconhecidos e circulação em publicações diversas. Neste sentido, acreditamos que o estado de conhecimento atual sobre Educação Escolar Indígena seja necessário, afim de que se ordene periodicamente o conjunto de informações e resultados já obtidos. Através dessa ordenação se permitirá a indicação das possibilidades de integração de diferentes perspectivas, aparentemente autônomas, a identificação de duplicações ou pontos que ainda precisam ser estudados, o que permite que novos pesquisadores se situem melhor dentro de um campo temático fazendo avançar o conhecimento científico da área.

Como procedimento metodológico, foi feito um levantamento de autores indígenas e não indígenas que pesquisam sobre a educação escolar indígena com a finalidade de realizar um balanço dessa produção. Utilizou-se como fonte de dados o acervo do banco de dissertações e teses disponibilizado pela Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior (CAPES), publicações de livros e artigos das principais revistas das áreas de Educação, Antropologia e História. Pretende ser o mais exaustivo possível,

dedicando-se a identificar:

a) quem produz - indígenas e não indígenas( qual a atuação profissional, ação política e acadêmica).

b) como tem sido produzidos - quais os programas em que tem sido produzidos essas pesquisas, se são mais gerais, históricas ou estudos de casos.

c) os lugares da produção - quais as instituições, regiões, períodos e problemas centrais que eles estão investigando.

Tendo por base o exposto, esta pesquisa, em andamento, propõe-se a contribuir para a reflexão sobre os caminhos que as investigações têm percorrido nos últimos anos, com a possibilidade de uma pesquisa bibliográfica, que resultará em um balanço tendencial e mapeamento, na qual serão investigadas o maior numero possível de publicações científicas, dissertações e teses sobre educação escolar indígena realizadas no Brasil. É importante registrar que este trabalho não tem a pretensão de constituir-se num “estado da arte” das produções acadêmicas na área da Educação Escolar Indígena nas ultimas décadas, visto que privilegiamos teses e dissertações e, secundariamente algumas publicações e artigos, que não dão conta do total das produções existente no período analisado (1980-2017). Desta maneira, este trabalho visa contribuir para o estado da arte das produções acadêmicas em Educação Escolar Indígena, ao realizar um estudo descritivo que possibilite a análise de certos aspectos e particularidades referentes à área em questão.

.....

\* Aly David Arturo Yamall Orellana

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC / SP. SAO PAULO, Brasil*

Resumen de ponencia

## **LITIGIO ESTRATÉGICO IMPLEMENTADO POR LA DEFENSORÍA PÚBLICA ELECTORAL DEL TEPJF EN CASOS DE MUJERES INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE VIOLENCIA POLÍTICA EN RAZÓN DE GÉNERO**

\*Atzimba Alejos

La violencia política en razón de género es una realidad cotidiana de un gran número de mujeres en México. En años recientes tal problemática ha sido más visible y ha ocupado un lugar fundamental en el debate público, lo que ha generado que paulatinamente el Estado desarrolle medidas que garanticen el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres.

La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, la Convención de los Derechos Políticos de la Mujer, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como la Convención Americana sobre Derechos Humanos, reconocen el principio de igualdad entre hombres y mujeres para participar en la dirección de asuntos públicos, así como el derecho de las mujeres de votar, ser electas y tener acceso en condiciones de igualdad a las funciones públicas de su país. En la legislación mexicana existe un amplio reconocimiento sobre el acceso igualitario de las mujeres los cargos de elección popular. La Constitución Política Federal a partir del año 2014 prevé en el artículo 41, fracción I que los partidos políticos tienen la obligación de garantizar la paridad entre los géneros en la postulación de candidaturas a cargos de elección popular y en el numeral 2º establece, desde el año 2016, que en el ejercicio del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación se debe garantizar que hombres y mujeres disfruten del derecho a votar y ser votados en condiciones de igualdad.

Sin embargo, a pesar de los significativos avances en la legislación, en México no existe una Ley específica que regule y/o tipifique la violencia política en razón de género a pesar de que cuanto mayor ha sido la participación política de las mujeres en cargos de toma de decisiones, mayor ha sido la violencia contra ellas por el hecho de ser mujeres (FREIDENBERG & OSORNIO GUERRERO).

En esa tesitura, las víctimas de dicha violencia política han tenido que recurrir ante múltiples instancias, organismos y autoridades del Poder Ejecutivo, Judicial y órganos autónomos en busca de la garantía de sus derechos político-electorales. Entre dichas instancias, se encuentra la Defensoría Pública Electoral para Pueblos y Comunidades Indígenas (DPE) del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) creada en abril de 2016 como una medida de protección jurídica especial del Estado mexicano que pretende contribuir a que los pueblos y comunidades indígenas y las personas que los integran estén en aptitud de acceder a la jurisdicción del Estado en condiciones de igualdad material respecto a las demás personas, prestando de manera gratuita los servicios de defensa y asesoría electoral.

La DPE en el año 2017 otorgó 70 asesorías y 45 defensas a mujeres indígenas (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2017), por lo que ha llevado el litigio de diversos asuntos vinculados con la violencia política por razones de género de dicho grupo vulnerable. El texto busca explorar ¿cuáles han sido los efectos que ha tenido la estrategia de litigio implementada por la DPE, desde abril de 2016 hasta marzo de 2018, en los asuntos vinculados con violencia política hacia las mujeres indígenas? A fin de evidenciar que, a falta de una legislación que regule o tipifique la violencia política contra la mujer, la estrategia de litigio implementada de la DEP ha permitido que en México haya habido un avance en sede jurisprudencial sobre la materia.

La investigación se estructura en tres apartados. Primero, se aborda el concepto de violencia política hacia las mujeres. Segundo, se describen casos concretos de la DPE vinculados con la violencia política en razón de género. Tercero, se analizan los avances jurisdiccionales sobre la garantía del ejercicio de derechos políticos de las mujeres indígenas.

La aportación de la investigación será compartir la estrategia de litigio implementada por la DPE en casos de mujeres indígenas en situación de violencia política a fin de proponer una ruta para que las mujeres acudan a instancias, organismos y autoridades del Estado mexicano para denunciar la vulneración de sus derechos político-electorales.

.....

**\* Atzimba Alejos**

*Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación TEPJF. Oaxaca, México*

Resumen de ponencia

## **LOS MIGRANTES Y SUS UTOPIÁS INDÍGENAS. EL CASO DE LOS INDÍGENAS MIGRANTES DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA Y SUS APORTES A LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN ARGENTINA**

\*Diego Fernando Bermeo

Para nosotros más allá de la construcción de una Argentina blanca, patriarcal, católica y castellanizada, pensamos a la Argentina como país pluriétnico, pluricultural, plurinacional y plurilingüe, por tanto, reconocemos la existencia de pueblos indígenas antes de la llegada de los conquistadores.

Según el sentido común construido desde la conquista y seguido con modificaciones durante la república, los grupos indígenas son los responsables del atraso. Por lo tanto, se inicia un proceso de invisibilización y exterminio sobre todo con la construcción del Estado Nación desde mediados del siglo XIX. Una estrategia fue la de blanqueamiento de la población con la llegada de migrantes europeos.

Se produce allí, la invisibilización de los pueblos indígenas asentados en el territorio argentino y aquellos que migraban de países limítrofes como “trabajadores golondrinas” a las zonas rurales a los países limítrofes a la Argentina.

Es por ello, que a partir de mediados de la década del 50 y sobre todo en la última década de siglo pasado, la migración transnacional y especialmente la limítrofe, ha sido estudiada como grupos homogéneos. En el caso de la migración Boliviana en la Argentina, esta es vista por el sentido común argentino como indígena, ignorante y como responsable del atraso y el desempleo que viven el país.

En los últimos años, han surgido trabajos que reconocen la diversidad cultural poseen los migrantes bolivianos, y su relación con la desigualdad social en la que viven, producto que por lo general ocupan los empleos de baja calificación.

Los estudios sobre la migración limítrofe y especialmente la boliviana, empiezan en los últimos años a abordarlos reconociendo la diversidad cultural que posee, y teniendo en cuenta el origen étnico. Valorizando las identidades y culturas a las que adscriben. Tome los indígenas migrados del Estado Plurinacional de Bolivia que residen en barrios de las localidades de Melchor Romero, Villa Elvira, y Abasto. Localidades periurbanas y urbanas del partido de La Plata, durante el periodo que van del año 2005 al 2015.

Buscamos en este trabajo, analizar las utopías migradas a través de estos grupos y los aportes al procesos de luchas por los derechos y acceso a los mismos, a través de la participación en organizaciones gremiales, sociales y culturales.

Este trabajo es producto de 11 años de trabajos desde la comisión de “Trabajos Interculturales con Pueblos Indígenas y Migrantes” de la Secretaría de Extensión de la FTS-UNLP e investigaciones sobre migraciones

LOS PENSADORES BOLIVIANOS Y LO INDÍGENA.

Históricamente en Bolivia, autores como Sergio Almaraz Paz, René Zavaleta, Carlos

Montenegro, Marcelo Quiroga Santa Cruz y otros considerados ideólogos del nacionalismo revolucionario, han preferentemente desarrollado este tema desde el ángulo de la “Bolivia semicolonial” y no las cuestiones derivadas de lo colonial. El eje de estos análisis era la explotación de la población por el capital extranjero a lo largo de la historia en los recursos estratégicos como los minerales e hidrocarburos. Esta era la causa de la situación de la población.

Para algunos seguidores de Fausto Reinaga, estos pensamientos son productos de planteos de occidentales que toman la modalidad poscolonialidad y llevan a debates vacíos que plantean desde un pensamiento “latinoamericano” (no indígena) “luchas” de la “nación contra el imperialismo”, o sea, luchas y posicionamientos “republicanistas” y “criollos”.

Están en contra de procesos que ellos consideran pre descolonización, así estos autores proclaman ser parte de procesos de descolonización. Estos discursos, prosiguen con la lógica del criollaje, por tanto, siguen con la mirada colonial. Estos pensadores indianistas, manifiestan que estos pensadores, no pueden por su pensamiento criollo, ver al indígena como un actor central y fundamental para un cambio social, para estos autores criollos, el indígena no está presente desde el inicio de los procesos de descolonización.

Para estas corrientes, la colonia española y las repúblicas criollas, son fases de una misma secuencia histórica que, respecto a los indígenas, origina la colonización y luego retrasa y complejiza la descolonización.

Los intelectuales criollos se sienten bolivianos, y como tales, no pueden encarnar los intereses de los otros pueblos, pues su misma legalidad confisca la legitimidad descolonizadora indígena.

Los indígenas son para los pensadores bolivianos, pobres dentro de una identidad nacional. Por lo tanto, la descolonización no puede ser obra del colonizador, no hay “descolonización desde arriba”. Es el dominado quien debe negar una situación como requisito para la emergencia de una nueva realidad nacional.

Como vemos el debate contemporáneo en el Estado Plurinacional de Bolivia en relación con la descolonización y las perspectivas que las abordan, están divididas en dos posturas: la indigenista y la republicana boliviana.

Estas posturas llegan a nuestro país con la migración boliviana hace 35 años y se traslada a las prácticas políticas, sociales y culturales.

#### LOS INDIANISTAS: LA DESCOLONIZACIÓN Y LOS DEBATES TEÓRICOS DE LOS INDÍGENAS EN BOLIVIA

La propuesta de Fausto Reinaga (1970<sup>a</sup>) indicará: que El problema del indio no está en relación con la búsqueda de la asimilación o integración a la sociedad dominante a la que define y nombra como ‘blanca civilizada’, sino por el contrario, el problema del indio es problema de liberación. Ubicando al indio como un sujeto histórico central.

El autor plantea, que el indio tiene su propio programa: “La Revolución India no aspira a regenerar el sistema político y social en descomposición, bajo el cual agoniza Bolivia” (Reinaga 1970b: 67)

Este autor, inicia su planteo manifestando que el indio ha expuesto su proyecto descolonizador, ya en el siglo XIX, cuando se iniciaba la insurgencia de las nacionalidades criollas contra el dominio español, mediante el formidable alegato del diputado Inka Yupanki ante las Cortes de Cádiz: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Y manifiesta que cuando Europa, aún no había constituido las

naciones modernas, el indígena, ya había construido la “Nación Concreta” el Tawantinsuyu; y planteábamos su liberación: El indio es nación real, el cholaje, no, el primero es una comunidad humana con lenguaje, historia, economía y territorio, los segundos no, son parte de una estrategia de la estructura de dominación económica y cultural de colonialismo (Reinaga 1970b).

Los procesos de descolonización, son para este autor, la liberación del indígena de su opresión cultural, social, política y económica.

Otros pensadores, como Wankar Reynaga (2007), plantea que: el proyecto criollo, busca ser Europeo, por lo tanto, no pueden enseñar como liberarse. Para el autor, el indio tiene todo menos el Estado

¿Cuál sería la solución? “Las repúblicas se indianizarán o desaparecerán. Nosotros seguiremos siendo” (Reinaga, 1978:474), en este contexto teórico, es la práctica histórica la que refrendada el sentido de lo que es descolonización. Como indica Ayar Quispe, “la búsqueda del indígena (o de los indígenas) de su propia liberación como Nación, Raza y Cultura, ha sido una tarea permanente, insistente y de nunca acabar” (En Portugal Molinero, 2010: 83). Esa es la trayectoria histórica que señalan Tupak Katari, el Willka Zárate, Laureano Machaca y otros que sirven ahora de referencia en la tarea organizativa de los contemporáneos movimientos indianistas y kataristas. Estos abordajes de lo indígena por parte de estas corrientes indianistas e indigenista, al migrar se traducen en prácticas que intentan superar las miradas esencializadas de lo indígena en las zonas que habitan y dándoles vida en los escenario socio políticos donde se ponen en juego.

Los movimientos sociales e indígenas de la región, ponen parcialmente en juego estos debates. Estos grupos suelen estar más influenciados sobre las miradas indigenistas provenientes del EPB, por tanto, se suele tener más en cuenta la idea de que el pensamiento indígena es antiimperialista y anticapitalista, lo cual es refutado por autores como Fernando Untoja, Aureliano Choquehuanca, entre otros que refutan posturas indigenistas que suelen proponer una salida económica occidental desde el EPB y que usan a lo indígena como Pachamamismo, apelando a las justificaciones mágicas de la gestión del gobierno, atribuyendo a la Pachamama o al ayllu valores y prácticas que hoy están en debate.

Esto ha generado el debate sobre la Plurinacionalidad propuesta por el EPB, y su relación con prácticas descolonizadoras y mucho más con la decolonialidad, estas son nuevas ideologías occidentales para los autores. El indígena no puede definirse así mismo con categorías occidentales, esto sería una traición a Reinaga y los luchadores que vieron el indígena como un sujeto político activo y transformador de la política boliviana.

Empiezan a introducirse en los movimientos sociales estos debates que hoy están vigentes en Bolivia y a traducirse en las propuestas a los organismos estatales que desde estos grupos se generan en los movimientos sociales e indígenas en Argentina. Trabajaremos en esta ponencia las migraciones internacionales y dentro de estas las indígenas, generaron la reetnización de grupos nativos y migrantes que hasta ese momento se auto adscribían como argentinos o bolivianos.

Este proceso tomo una vertiginosidad desde que se produce el proceso que lleva a la presidencia del presidente Evo Morales Ayma. Allí grupos migrantes en la región, que no se adscribían como pertenecientes a un pueblo indígena, empiezan a identificarse con estas identidades.

.....

**\* Diego Fernando Bermeo**

*Facultad de Trabajo Social. Facultad de Trabajo Social. UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA - FTS-UNLP. LA PLATA, Argentina*

Resumen de ponencia

## **LOS PROCESOS DE RECONSTRUCCIÓN ÉTNICA A PARTIR DEL BOBÓCHI MAAYA K'AAY O RAP MAYA: UN CASO DE JÓVENES RAPEROS MAYAS EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN**

\*María Mónica Sosa Vásquez

En la presente ponencia expondré las líneas interpretativas de los procesos de reconstrucción étnica de un conjunto de jóvenes mayas oriundos de la Península de Yucatán, problema de investigación que ocupó mi tesis de licenciatura. A través de esta exposición, me interesa mostrar cómo el Bobochí maaya k'aay (o, en español, rap maya) se ha convertido en un instrumento primordial de reinención y reivindicación de la etnicidad maya, generando una nueva identidad colectiva que reúne a jóvenes mayas a través de la acción social dentro de un espacio creativo en continuo crecimiento.

Para organizar la exposición, esta ponencia consta de cuatro apartados: a) ¿Quiénes son los mayas en la Península de Yucatán?; b) Rap maya: elemento para la reconstrucción y reivindicación étnica; y c) Reflexiones finales. En el primero presentaré un breve esbozo de las relaciones inter-étnicas que han contribuido a la definición del pueblo maya como la alteridad principal de la región; en el segundo, el material etnográfico de los procesos de reconstrucción étnica; y en el último, un conjunto de pensamientos desprendidos del proceso de investigación.

En primera instancia, este trabajo consistió en un estudio de caso, por el cual Gilberto Giménez comprende a “un ejemplo dentro de una ‘población’ o una categoría más amplia de casos” (2012:44). Esto último me remite al enfoque micro-social del estudio de caso, que si bien es limitado en cuanto a la representatividad numérica y la heterogeneidad poblacional del país, es rico al posibilitar un análisis profundo de cierto grupo perteneciente a dicha heterogeneidad. De igual manera, el enfoque micro-social contribuye a la labor antropológica de “ampliar el universo del discurso humano” (Geertz, 2003:27). Sobre esta línea, los jóvenes raperos mayas con quienes trabajé forman parte del 25.7% de la población mexicana considerada joven y del 21.5% que se reconoce como indígena (INEGI, 2015). Acorde con lo anterior, estos jóvenes raperos mayas constituyen dos ejemplos: uno al interior de la dimensión étnica de la juventud mexicana y otro de la población que conforma al pueblo maya puesto que se trata de un sector que se adhiere y -a su vez- es adherido a dicho pueblo, mediante la adscripción y el reconocimiento.

Respecto a la dimensión étnica, aludo -como su nombre permite entrever sin mucha dificultad- a la etnicidad, la cual concibo como una faceta de la identidad que se relaciona “con los procesos de afiliación a un grupo étnico, [a su vez] comprendido como una unidad organizativa (Barth, 1976) cuyos miembros hacen referencia a un origen común, procedente de [la creencia en] un pasado compartido (Giménez,

2006:137) y se valen de símbolos para definirse o identificarse (Cardoso, 2007)” (Sosa, 2017:86).

Respecto a la juventud, conviene señalar que se trata de una condición generalmente atribuida como exclusiva de las sociedades occidentales, por lo que su estudio con relación a los pueblos originarios es reciente. Sin embargo, los esfuerzos por comprender otros tipos de juventud han enriquecido a dicha categoría y -por consiguiente- contribuido a su pluralización y diversificación, como las juventudes rurales (Pacheco, 2009) y juventudes indígenas (García, 2015), por mencionar dos ejemplos.

Conforme a la idea geertzeana respecto al rol de la teoría en la etnografía y el reto que supone la realización de una etnografía tanto densa como multi-situada, propuse una construcción del “paisaje étnico local” de la Península de Yucatán; de modo que ésta fuese concebida como un territorio simbólico compuesto por las relaciones inter-étnicas sostenidas en la región, ya que consideré que así podría conceptualizar un sistema inter-étnico atravesado por cierta ideología étnica.

Con este propósito en mente y haciendo énfasis en el surgimiento de la mayanidad - instrumento teórico-metodológico para referirme a “lo dicho” y “lo imaginado” sobre la etnicidad maya- introduje tres dimensiones al interior del paisaje étnico local: la histórica, la poblacional y la antropológica. La primera remite a que la identidad étnica se ha definido “en relación con un sistema de identidades étnicas valorizadas en forma diferente según el contexto específico particular” (Cardoso de Oliveira, 2007:60), por lo que es primordial la identificación, comprensión y análisis de la especificidad y la particularidad del contexto; la segunda remite a las maneras en las cuales el estado-nación mexicano se ha esmerado por catalogar y -sobre todo- medir la etnicidad del pueblo mexicano, con especial énfasis en los grupos indígenas, puesto que éstos son el eje central para abordar la diferencia en América Latina (Díaz-Polanco, 2015); y -por último- la tercera dimensión remite a los actos y las figuras de representación en torno a los mayas hechas por la disciplina antropológica.

.....

**\* María Mónica Sosa Vásquez**

*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina. Programa Argentina - FLACSO . Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

Resumen de ponencia

## **LOS PROYECTOS EXTRACTIVOS CANADIENSES EN TERRITORIOS INDÍGENAS: IMPACTOS EN LOS DERECHOS INDÍGENAS EN ARGENTINA, BOLIVIA Y CHILE**

\*José Aylwin

\*José Antonio Martínez

\*Silvina Ramírez

De acuerdo al Grupo de Trabajo sobre Minería y Derechos Humanos de América Latina, al año 2012 un 57% de las compañías mineras del mundo tenían su sede en Canadá. De los 4322 proyectos mineros al exterior de Canada, 1526 tenían lugar en América Latina y una parte importante de esos proyectos están situados en territorios indígenas.

De acuerdo al Informe Brand de Canadá, entre los años 2000 y 2015 28 de estas compañías mineras canadienses presentaron incidentes tales como 44 muertes en 11 países, 403 heridos en 13 países (de los cuales 363 se produjeron durante protestas y confrontaciones), 79 casos de criminalización en 12 países (recursos legales, detenciones) e impactos en los derechos de pueblos indígenas en cuyos territorios operan estas compañías mineras.

Además de las actividades de compañías mineras canadienses, también compañías del sector de hidrocarburos realizan sus operaciones en territorios indígenas de diversos países de América Latina.

A raíz de los conflictos producidos por estas compañías extractivas, un grupo de académicos, de activistas de organizaciones de derechos humanos y representantes de pueblos indígenas nos hemos venido coordinando, compartiendo experiencias y dialogando en diversos foros internacionales. Asimismo, nos hemos venido articulando con una red canadiense (la Red Panamericana sobre Derechos Indígenas y Gobernanza o PAIR-GN) que analiza la situación de los derechos indígenas en contextos de proyectos extractivos dentro de Canadá y en otros países.

En esta presentación grupal presentaremos resultados de los análisis de experiencias de proyectos mineros en territorios indígenas en Argentina, de proyectos de hidrocarburos en Bolivia y de proyectos mineros en Chile, todos los cuales corresponden a compañías extractivas canadienses. Además de los impactos en los derechos humanos de los pueblos indígenas, discutiremos acerca de las responsabilidades que tiene un Estado como el de Canadá sobre las inversiones de empresas que tienen sede al interior del país y que realizan sus operaciones en el extranjero.

En el caso de Argentina, en la provincia de Chubut los avances de la megaminería están presentes desde hace un par de décadas. Un plebiscito popular en 2003 en la ciudad de Esquel -ubicada en la cordillera de la provincia- frenó este avance, pero empresas mineras canadienses siguen intentando llevar adelante la explotación con la anuencia del actual gobierno. Los movimientos de resistencia son notables, y las alianzas entre

vecinos autoconvocados por el "no a la mina" y comunidades mapuche sigue evitando el despojo. Es interesante llevar adelante una reflexión alrededor de las potencialidades de alianzas de este tipo, entre comunidades indígenas y sus organizaciones y movimientos ambientalistas.

En el caso de Bolivia, los cambios constitucionales de la última década han abierto un nuevo contexto en la gobernanza de la extracción de recursos naturales, por ejemplo a través de la nacionalización de las empresas de hidrocarburos e importantes modificaciones en la legislación tanto minera como de hidrocarburos. Asimismo, desde el gobierno de Evo Morales se ha producido una reestructuración en la posición que ocupan los pueblos indígenas al interior del Estado. En el contexto de estos cambios, se han producido algunas experiencias exitosas aunque no exentas de conflicto, de implementación del derecho al consentimiento previo, libre e informado de las comunidades indígenas en casos de exploración gasífera. Por lo anterior, se hace relevante analizar los avances, pero también las tensiones que subsisten en la implementación de los derechos indígenas en casos de proyectos petroleros y gasíferos de empresas canadienses.

En el caso chileno, la minería corresponde a un sector importante de la economía que en los últimos años ha significado entre un 8% y un 14% del PIB. Las actividades mineras se concentran en el norte del país, principalmente en territorios de los pueblos Aymara, Quechua, Likanantay, Colla y Diaguita. Chile es ratificó el Convenio 169 de la OIT solamente en 2007 y pocos años después ya contó con importantes fallos de la Corte Suprema relativo precisamente a la no consulta de las comunidades indígenas del pueblo Diaguita por parte de la mina El Morro (entonces de GoldCorp). Se presentarán el trabajo realizado por el Observatorio Ciudadano en el caso de dos grandes proyectos mineros canadienses, la mina Pascua Lama y la mina Nueva Unión, que involucran a tres importantes empresas mineras (Barrick Gold, GoldCorp y Teck Resources). En el trabajo realizado en colaboración con comunidades diaguita se ha identificado que estos proyectos mineros han afectado los derechos a la tierra, territorios y recursos (especialmente al agua), los derechos a determinar sus prioridades en el desarrollo y a la autodeterminación, el derecho al consentimiento previo, libre e informado debido a la manipulación de las consultas efectuadas, y el derecho al medioambiente.

.....

**\* José Aylwin**

*Universidad Autónoma Gabriel René Moreno - UAGRM. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia*

**\* José Antonio Martínez**

*Universidad Autónoma Gabriel René Moreno - UAGRM. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia*

**\* Silvina Ramírez**

*Universidad de Buenos Aires - UBA. Buenos Aires, Argentina*

Resumen de ponencia

## **LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE LA DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL DEL ESTADO PARAGUAYO: LA LUCHA DEL PUEBLO YSHIR ANTE LAS VIOLACIONES DEL DERECHO A LA TIERRA Y LOS RECURSOS NATURALES.**

Tierraviva a los pueblos indígenas del Chaco - TIERRAVIVA (Paraguay)

\*Maximiliano Mendieta Miranda

Tierraviva a los Pueblos Indígenas del Chaco (Tierraviva), es una organización no gubernamental de derechos humanos que busca modificar las prácticas estatales en relación a los derechos indígenas, principalmente, a través de la defensa, reivindicación y recuperación de la tierra y el territorio tradicional, con énfasis en la región del Chaco paraguayo.

El trabajo que realizamos en Tierraviva lo hacemos en cooperación y unión con comunidades, pueblos, organizaciones y defensores y defensoras de derechos humanos indígenas. En este contexto, una de estas organizaciones con las que se trabaja es la Unión de Comunidades Indígenas de la Nación Yshir (Uciny) que está conformada por todas las comunidades indígenas del pueblo Yshir ubicadas en el Departamento de Alto Paraguay, Chaco, con el objetivo de fortalecer el derecho a la autodeterminación, revitalizar sus prácticas culturales, así como la defensa y recuperación de su territorio ancestral.

La ponencia se basará, en un primer momento, en la infraestructura económica del Paraguay relacionada con un modelo agroexportador que se centra en el monocultivo de soja, la actividad agrícola, forestal y ganadera, conectadas con la concentración de la tierra, el latifundio y la violación de leyes ambientales, lo que genera una profunda desigualdad, pobreza y extrema pobreza de gran parte de la población, entre los que se encuentran, principalmente, los pueblos indígenas considerando la profunda conexión entre propiedad comunitaria de la tierra y la vida.

En ese contexto, a los efectos de arrojar algunos datos, se puede decir que la percepción de la corrupción en el Estado llega a un 77.8% y el 90% de la población considera que hay una distribución injusta de la riqueza. Por otra parte, el indicador Gini de desigualdad de la tierra se incrementó, entre 1991 y 2008, de 0,91 a 0,93, siendo así el más elevado del mundo.

Así las cosas, el Informe de la Relatora Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en Paraguay, Victoria Tauli-Corpuz, del 13 de agosto de 2015 (Informe de la Relatora Especial), establece que:

Existen en el país una serie de factores estructurales como la corrupción, la enorme desigualdad, un sistema tributario regresivo, la excesiva concentración de la tierra y la degradación ambiental que, junto con la debilidad institucional, obstaculizan los avances en la lucha contra la pobreza.

Este Informe de la Relatora Especial, uno de los materiales más importantes en el marco de la construcción de la ponencia, da como ejemplo, entre otra información que “los datos disponibles señalan que las tasas de pobreza y extrema pobreza entre los pueblos indígenas serían del 75% y el 60% respectivamente, mucho más mayores que la media nacional.” El mismo material continúa diciendo que:

Entre los indígenas menores de 5 años, el índice de pobreza extrema es del 63% (frente al 26% de media nacional) y el de desnutrición crónica, del 41,7% (frente al 17,5%). La falta de seguridad alimentaria y de acceso a agua potable (especialmente en el Chaco) fue mencionada por los representantes indígenas como problemas graves y recurrentes.

Por último, en relación a la primera parte es importante concluir diciendo que las condiciones materiales en que se encuentran los pueblos indígenas en Paraguay se relacionan directamente con el despojo y la falta de tierras así como la falta de políticas públicas que desde la tierra acompañen, interdisciplinaria y técnicamente, el desarrollo de estos pueblos, lo que también establece la Relatora Especial en su informe.

En un segundo momento, y más detalladamente, la ponencia se referirá a el Pueblo Indígena Yshir antes citado que habita, principalmente, parte de su territorio ancestral en las ciudades de Fuerte Olimpo y Bahía Negra, en el Departamento de Alto Paraguay, Chaco paraguayo. En este marco, las más de 3500 personas que conforman el Pueblo se agrupan en varias comunidades, todas ellas en la ribera del Río Paraguay, lo que hace que una de sus principales e históricas actividades esté relacionada con la pesca.

La exposición en este contexto aproximará una explicación acerca de la lucha específica, y desde su cosmovisión así como desde la defensa de derechos humanos que hace Tierraviva, contra la Discriminación Estructural, principalmente, en relación a la violación de derechos ambientales, de la tierra ancestral y de los recursos naturales desarrollando, brevemente, casos específicos para entender, por un lado, los privilegios de los actores del agro-negocio, y por otro lado, la denegación de derechos humanos en el contexto territorial del Pueblo Yshir.

En ese marco, para la comprensión de la discriminación racial, la exposición analizará finalmente, las recomendaciones y obligaciones nacionales e internacionales relacionadas al medio ambiente y territorios indígenas con énfasis en el Pueblo Yshir.

.....

**\* Maximiliano Mendieta Miranda**

*Tierraviva a los pueblos indígenas del Chaco - TIERRAVIVA. ASUNCION, Paraguay*

Resumen de ponencia

## **LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y ECONOMÍA POLÍTICA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS URBANAS DE QUITO: LA EXPERIENCIA DE SANTA CLARA DE SANMILLÁN (1937-1986)**

\*Víctor Jácome Calvache

Argumento central:

La ponencia presentará los resultados de la investigación que desarrolló en el marco de mis estudios doctorales en Historia Latinoamericana. Los resultados a exponer describen el proceso de “lucha por el reconocimiento” de la comuna indígena quiteña de Santa Clara de Sanmillán durante el periodo de 1937 a 1986, y analizará la dimensión moral que impulsó dicho proceso; de esta manera, se presenta un estudio con un enfoque poco desarrollado en las pesquisas históricas sobre las relaciones interétnicas y sus conflictos sociales en el Ecuador. Utilizando la teoría del reconocimiento de Honneth, se determinó que el caso investigado muestra que los conflictos sociales también son producto de la búsqueda de respeto y dignidad, es decir, de un lado moral, y no sólo de intereses materiales en pugna; además, que las acciones de la comuna de Santa Clara fueron respuestas a las formas de menosprecio promovidas por los poderes locales y el poder ejecutivo, que la asediaron con el fin, sin éxito, de su conversión a barrio.

Resumen:

La existencia de centros urbanos con localidades indígenas satélites fueron comunes en las colonias españolas en América (Minchom, 2007). En Quito estas poblaciones fueron reasentadas por los españoles, por ejemplo Uyumbicho, y otras tuvieron una permanencia anterior a la conquista, como Machangarilla, y se les designó la denominación de parcialidad que implicaba la reunión de varias familias bajo el liderazgo de un cacique (Salomon, 1980). El sector norte de esta urbe, específicamente el ejido de Ñaquito, fue un lugar donde se encontraban estos asentamientos, entre ellos, Santa Clara de Ñaquito, que estuvo gobernado por los caciques Guamansara. Los registros más antiguos sobre la existencia de esta población provienen del siglo XVIII (Moscoso, 2011) y al momento no tenemos un dato certero de su origen. Posteriormente, pasó a llamarse Santa Clara de Sanmillán, nombre que utilizó en el litigio por tierras contra la hacendada Juana de Mazo en 1857. En el siglo XX esta población logró que el Estado ecuatoriano le reconozca en 1911 como “comunidad indígena” y en 1942, amparándose en la Ley de Organización y Régimen de Comunas de 1937, como “comuna”. Desde entonces ha mantenido esta apelación pese a que organizaciones locales y estatales han tratado de desmantelarla e incorporarla como un barrio de la ciudad de Quito.

En la Colonia, y en todo el siglo XIX, Santa Clara fue un asentamiento de la zona rural de Quito, empero su forma de vida era urbana consecuencia de la estrecha relación que mantenían con la ciudad por su cercanía al centro de la ciudad, situación que cambió en el siglo XX debido a la expansión de la mancha urbana que la incorporó físicamente. De este modo, indígenas reconocidos como rurales terminaron siendo urbanos. En este contexto, este ensayo examina las relaciones interétnicas y los conflictos acaecidos productos de estas relaciones al interior de la ciudad de Quito a través del caso de Santa Clara entre los años 1937-1986.

Ahora bien, por lo general en Suramérica estas relaciones y conflictos, en ámbitos urbanos, han sido investigadas desde el punto de vista social, político y económico, y abordada por antropólogos-sociólogos (Kingman, 2008; De la Cadena, 2004), geógrafos (Godard, 2013) e historiadores sociales urbanos (Barragán, 1990; Gorelik, 1998); en cambio, este trabajo se diferencia porque enfatiza en el estudio de estos conflictos desde su dimensión moral/sentimental. En Ecuador, Mercedes Prieto (2004, 2015) y Cecilia Ortiz (2006) han realizado algo al respecto mostrando, como a lo largo del siglo XX, las élites civiles y militares reconocieron a los indígenas como un grupo inferior, que necesitaba evolucionar para llegar a ser ciudadano, y las relaciones entre los blanco/mestizos e indígenas estuvieron atravesadas por el sentimiento del temor. A diferencia de las autoras indicadas, este trabajo describe a un nivel más micro los conflictos interétnicos y los interpreta con un marco teórico que hace relucir la dimensión moral y sentimental de ellos.

El marco teórico aludido se basa en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Según este autor, los conflictos sociales no pueden ser interpretados solo como conflictos por la supervivencia material, sino una lucha contra formas de desprecio, y en pro de la dignidad y respeto que cada individuo o colectivo merece, una pugna que llama “lucha por el reconocimiento” (1997, 2011). Específicamente, se utilizaron tres de sus categorías teóricas: “Estructura de reconocimiento”, “formas de menosprecio y sentimientos negativos” y la “lucha por el reconocimiento”.

La primera refiere a las esferas de manifestación de reconocimiento que son: amor (autoestima), derecho (autorespeto) y solidaridad (valoración social), que se presentan en tres ámbitos: familia, sociedad y comunidad, respectivamente. Cada sociedad tiene un orden moral institucionalizado o estructura moral, que muestra posibilidades de justicia, pero que se diferencian de la conciencia moral de los grupos oprimidos, ya que estas estructuras provienen y representa a los grupos dominantes (Honneth, 2011).

Ahora bien, la segunda tiene que ver con las formas de menosprecio que afectan a las manifestaciones de reconocimiento. Así, para amor tenemos la ofensa o humillación; para derecho la desposesión de derechos o la exclusión social, y para solidaridad, la desvalorización de modos de vida individual o colectiva, todo lo cual muestra la existencia de una “patología social” que afecta a la sociedad como un todo (Honneth: 2009). El menosprecio origina en los afectados sentimientos morales negativos como ira, odio, miedo, deshonra, vergüenza social, que perturban a la integridad personal y colectiva, que recibe la cualidad específica de “agravio moral”.

La tercera es la “lucha por el reconocimiento” la misma que se produce cuando los sentimientos morales negativos son compartidos por una colectividad y les motiva a exigir justicia al no verse respetado en su entorno sociocultural, valorado o sus expectativas normativas fueron frustradas (Honneth, 1997).

Estas reflexiones teóricas en conjunto con el trabajo empírico sobre el caso en cuestión más los argumentos, antes señalados, de Prieto y Ortiz, condujeron a la comprensión que la exclusión social, ausencia de estima social y de respeto por parte del poder ejecutivo y poderes locales sobre Santa Clara motivaron sentimientos morales negativos tales como: el miedo, indignación y vergüenza social, y frente a este agravio moral tuvo que reaccionar, no de manera violenta, en la búsqueda de un reconocimiento recíproco, por consiguiente, siguiendo a Honneth, este es un proceso de “lucha por el reconocimiento”.

Las fuentes utilizadas fueron escritas y orales. En cuanto a las escritas tenemos las siguientes: documentos burocráticos, las actas comunales de Santa Clara, y artículos de prensa.

Las primeras fueron ubicadas en el Archivo de Comunas del Ministerio de Agricultura de Ecuador, el Archivo Nacional de Ecuador y Archivo Metropolitano de Historia de Quito, que resguardan los expedientes de Santa Clara que contienen reglamentos, mapas, oficios, censos y actas desde 1930. La segunda se conforma de libros de actas, oficios y registros de comuneros que posee el archivo de Santa Clara; finalmente, artículos de prensa que se encuentran en las hemerotecas de la Casa de la Cultura, Ministerio de Cultura y Biblioteca Aurelio Espinosa Polit. Estas fuentes, en su mayoría, constituyen discursos burocráticos, incluso las provenientes de Santa Clara son contestaciones jurídicas a esos discursos, lo que dificultó el acercamiento a las particularidades de la confrontación y las dimensiones de la vida diaria y el aspecto subjetivo de la comuna.

Empero, se recogieron relatos de vida de los comuneros, que permitieron superar, en parte, la dificultad antes mencionada, a través de entrevistas no estructuradas y conversaciones con dirigentes, ex dirigentes y personas adultos mayores. Estos relatos por sus características se diferenciaron entre los pertenecientes a los comuneros que conocieron los hechos a través de sus familiares o en su participación en las asambleas comunales y la de los dirigentes que vivieron los conflictos y expresan sentimientos más particulares de los enfrentamientos; así, nos acercamos a la vida cotidiana y subjetiva de Santa Clara.

Temporalmente la ponencia cubre dos periodos: el primero que va de 1937 a 1958 y describe el impacto de la LORC de 1937 en la organización de las comunas, la exclusión de las comunas de las planificaciones urbanas, y los conflictos entre los comuneros y los poderes locales; el segundo que va de 1970 a 1986 y describe el aceleramiento del desarrollo urbano de Quito, la incorporación física total de Santa Clara a la urbe y los cambios que esto produjo a nivel social, económico, cultural y político. Además, y esto es lo más importante de esta segunda parte, analiza el conflicto con el gobierno de León Febres Cordero. Por fin, en un último apartado el artículo analiza la experiencia

de Santa Clara en su conjunto, mediante las reflexiones teóricas de Honneth. Es necesario advertir que no hemos encontrado al momento sucesos destacables en los años 1959-1970, por ello el salto temporal.

.....

\* Víctor Jácome Calvache

*Instituto de Altos Estudios Nacionales. Universidad de Postgrado del Estado - IAEN. Quito, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **LUCHAS TERRITORIALES DE LOS CAMPESINOS INDÍGENAS FRENTE AL CAPITAL EN EL CHACO ARGENTINO**

\*Julia Colla

En los últimos años, el tema de la distribución, acceso y utilización de la tierra junto con el de tenencia y concentración se ha instalado en las agendas académicas y en su intersección con el accionar de movimientos sociales. Este debate no es nuevo dentro de las problemáticas rurales. Más bien es central dentro de la cuestión agraria y fundacional de la historia latinoamericana por el genocidio y despojo perpetuado a los pueblos originarios. Sin embargo, en un contexto en el cual el 60% de los pueblos han sido aniquilados en Argentina (INAI, informe, 2006), las conflictividades que se producen en los territorios se plantean cada vez más intensas, con distintos grados de violencia y en demanda de resarcimiento histórico hacia los pueblos preexistentes.

En esta ponencia analizamos los desafíos que enfrentan las comunidades de campesinos indígenas de la provincia de Chaco (Argentina) en su lucha territorial frente al avance del capital y en relación a las identidades etnopolíticas que se entretienen en esos espacios para poder permanecer en el campo. El abordaje de trabajo es cualitativo, por lo que se ha recurrido a entrevistas en profundidad, observación participante (asambleas y acciones colectivas) y notas de nuestro trabajo de campo de los últimos cuatro años. También se utilizarán determinados datos catastrales, periodísticos y estadísticos que permitirán profundizar el análisis.

En efecto, la inauguración de un nuevo ciclo de acumulación capitalista en el agro argentino en los últimos treinta años ha generado nuevos mecanismos de acumulación por desposesión (Harvey, 2007) vinculados al avance de inversiones de capital para la producción a gran escala de commodities y la implementación de proyectos extractivistas en zonas hasta ahora consideradas como periféricas de estos procesos, como la provincia de Chaco (norte argentino). Allí, la desarticulación de la matriz agrícola de la región -basada en el cultivo de algodón y los ingenios azucareros- fue desplazada por las inversiones de capital para la producción a gran escala de soja, maíz y arroz (entre otros); la ganadería intensiva y la intensificación de proyectos extractivistas principalmente forestales (Valenzuela, Slutzky y Brodersohn, 2009). Esto generó graves consecuencias hacia los sectores más vulnerables, como los campesinos y pueblos originarios. Sobre todo por la manera en que se apropiaron los espacios y la relación que se estableció con la naturaleza a partir del control y privatización de los recursos y la utilización de tecnologías extractivas cada vez más gravosas para los ecosistemas (Harvey, 2005; Machado Araoz, 2015).

Entre los campesinos pertenecientes a los pueblos originarios que viven actualmente

en los parajes rurales de la localidad de Pampa del Indio (centro-norte provincial), estas transformaciones cercenaron las prácticas económicas que realizaban de manera relativamente autónoma (trabajo extrapredial en la carpida, cosecha y producción propia de algodón); intensificaron los procesos de arrinconamiento, despojo y profundizaron la situación de extrema pobreza y salud (entre otras cosas por las fumigaciones con agrotóxicos en campos vecinos). Actualmente sus prácticas de reproducción social se traducen en la utilización de los recursos económicos de la asistencia estatal para cubrir gastos mínimos de subsistencia familiar y el aprovechamiento de insumos para la producción que brindan organismos estatales (como el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria -INTA-).

Sin embargo, las relaciones sociales construidas allí a partir de los procesos históricos de vinculación entre indígenas, capital, Estado y territorio dieron lugar a identidades etnopolíticas particulares que permean la lucha y la resistencia de estas poblaciones para perdurar en sus tierras. Esto se visibiliza no solo en la participación política de los sujetos en movimientos de campesinos (como la Federación Nacional Campesina -sede Chaco-) sino también en su autoidentificación de “campesinos Qom” como estrategia territorial con intencionalidad campesina para la permanencia en el ámbito rural. Esta última se manifiesta en la ocupación de tierras, la resistencia a los desalojos y a procesos de arrinconamiento, la conformación de espacios comunes de prácticas productivas, y gestión comunitaria, las demandas de insumos para la producción agraria, la utilización de los recursos legales disponibles como pueblos indígenas, entre otras. Asimismo, se reconfiguran nuevas prácticas de solidaridad y reciprocidad que se vuelven claves para enfrentar la exclusión y la imposibilidad de comercialización que imponen las condiciones sociales de colonialismo interno, por el solo hecho de ser indígenas y pobres.

Todo esto produce una territorialidad particular entre estos sujetos, respecto de la manera en que usan y dan sentido al espacio que habitan. A la vez que se enfrentan a otra territorialidad distinta y contradictoria a la anterior, impuesta por la expansión del capital y el desarrollo del modelo hegemónico del agronegocios, la cual se vincula a la disposición del territorio para la producción de mercancías bajo otras lógicas sociales y de relación con la naturaleza. En consecuencia, se plantea un escenario de conflicto que comienza con el cercamiento y la privatización de su territorio pero que a la vez lo trasciende y se convierte en una lucha por la reproducción de la vida de las comunidades. Es aquí donde el alambrado “ajeno” no se percibe como una barrera física, estática y restrictiva a la acción, sino como punto de partida del conflicto y de la lucha por la tierra.

.....

\* Julia Colla

*Centro de Estudios Avanzados . Universidad Nacional de Córdoba - CEA/UNC. Córdoba, Argentina*

Resumen de ponencia

## **MEDIADORES CULTURALES INDIGENAS EN LA AMAZONIA**

Iniciativa Comunidades de Forest Trends - FT Comunidades (Brasil)

\*Marcio Augusto Ramos Halla

Los territorios de los pueblos indígenas amazónicos se encuentran altamente conservados y se ha reconocido en diferentes niveles su contribución al mantenimiento de la biodiversidad, prestación de servicios ecosistémicos y mitigación del cambio climático.

Estos importantes indicadores son resultado de un alto conocimiento de las dinámicas territoriales y de acciones coherentes y armónicas con estas lógicas vitales que han sido transmitidas de generación en generación con base en la cosmovisión y cultura de cada pueblo.

Cuando un abuelo narra una historia de la ley de origen en medio de una gran maloca está enseñando principios vitales para la conservación del territorio. Las familias, niños, jóvenes y adultos comprenden porque no se debe pescar con veneno y a peces muy pequeños y porque se pide permiso para talar uno solo de los árboles sin necesidad de acabar con el bosque entero.

Estas acciones de educación propia y comunitaria se basan en la mediación cultural, ejercida por diversos actores de la comunidad en diferentes contextos. Los abuelos desde las malocas y espacios de pensamiento, las mujeres en la chagra, los hombres en los espacios de caza y pesca y así, desde diferentes horillas se teje el canasto que ha sostenido los territorios indígenas por milenios.

La propuesta del programa de mediadores culturales es de vital importancia porque fortalece la educación propia dada para transmitir y dinamizar intergeneracionalmente los saberes y prácticas que han sostenido equilibradamente el territorio. Desde la implementación de metodologías participativas se reactivarán los canales de mediación cultural, fuertemente atacados por los procesos de aculturación e imposición cultural, y por tanto los mecanismos ancestrales de conservación territorial propios de los pueblos indígenas amazónicos.

Los mediadores culturales, dan apertura a procesos educativos propios e interculturales, los cuales rompen las murallas de la educación escolarizada para hacer de la comunidad y el territorio espacios y sujetos de procesos pedagógicos nacidos desde la ley de origen, como un modelo de convivencia sana entre los diferentes seres. La educación propia, intercultural y bilingüe se construye desde las comunidades a

partir de su cosmovisión y partiendo del territorio como principal ámbito de enseñanza y aprendizaje. Es importante acompañar y monitorear los procesos educativos desarrollados en los territorios y promover la transmisión de los saberes ancestrales hacia las nuevas generaciones sobre el cuidado del territorio y el equilibrio con los seres de la naturaleza. Es necesario trabajar de manera articulada con los docentes en el diseño e implementación de estrategias para la pervivencia cultural de los pueblos, reconociendo el potencial de los maestros como mediadores pedagógicos de la cultura y del pensamiento de los pueblos indígenas.

La propuesta de acompañamiento, monitoreo y seguimiento a algunas escuelas indígenas y formación de docentes como mediadores culturales permite revalorizar los saberes, usos, costumbres y prácticas de los pueblos indígenas logrando desde la práctica dar vida a la cultura al establecer puentes de diálogo intergeneracional y reivindicar las prácticas-saberes que han permitido el cuidado y conservación de los territorios ancestrales.

Siguiendo el proceso de reflexión-acción-reflexión bajo la orientación de las comunidades (autoridades, mayores, sabedores, mujeres, docentes, niños y niñas, jóvenes, padres de familia entre otros) se propiciarán espacios de reconocimiento territorial a partir de los procesos educativos.

Todo ello siendo de vital importancia porque los efectos del calentamiento global acelerado y del cambio climático han generado cambios en las dinámicas del territorio y son las prácticas ancestrales de los pueblos un camino de conservación, mitigación y adaptación que debe ser seguido por las nuevas generaciones.

De igual forma a partir de esta experiencia es posible realizar una mirada cercana a los procesos pedagógicos, didácticos y curriculares de las comunidades indígenas de la Amazonia para reconocer sus principales fortalezas, aspectos a mejorar y potenciales, logrando así un insumo determinante en la proyección de políticas de intervención e incidencia por parte de la organización.

Se pone en debate y bajo la lupa del pensamiento la resignificación de la escuela y de los espacios de enseñanza-aprendizaje, las relaciones comunitarias en torno a la educación y los contenidos- procesos que se deben enseñar y aprender, siendo el territorio el principal espacio y sujeto de transmisión de saberes intergeneracionales. Estas acciones fortalecen los lazos entre los diferentes sujetos de la comunidad y entre esta con la organización, logrando procesos de gobernabilidad desde la constante concertación y desde las propias necesidades de los pueblos.

Los resultados, reflexiones y hallazgos de la experiencia son compartidos con todas las demás comunidades y con la sociedad en general con el objetivo de focalizar posibles réplicas y poner en debate el enfoque nacional de la educación intercultural.

.....

\* Marcio Augusto Ramos Halla

*Iniciativa Comunidades de Forest Trends FT Comunidades. Cacoal - RO, Brasil*

## Resumen de ponencia

# MESTIZAJE, LOS OLVIDOS QUE DE-FORMAN SUJETOS

\*Octavio Marino Pedoni

Este texto busca problematizar la relación, dada por obvia en ocasiones, entre mestizaje y América Latina. Asumiendo que lo tenido por obvio no siempre es cuestionado en su fundamentos, en aquello que le da dicha condición. Es decir, la pregunta por las historias de cómo algo llegó a ser tenido por obvio no es formulada y no es respondida. Son esas historias, por las cuales no se indagan, las que brindan sutura a distintos contextos y horizontes históricos. Aquellos en los que desarrollamos nuestras existencias. Cada historia implica una selección de recuerdos y de olvidos, que en su conjunto legitiman posiciones, privilegios y desigualdades en el seno de nuestras sociedades. Esas historias en América Latina dan cuenta de procesos de conjunción y disyunción, en otras palabras, de mestizajes. Que nunca han sido lineales y unívocos. Por ejemplo, el mestizaje en algunas oportunidades ha sido utilizado como recurso de reciclaje colonial, de actualización colonial. Alguien crítico a esta posición ha sido Fausto Reinaga, cuya obra nos ayuda a desbaratar obviedades para evitar amnistías de responsabilidades en las historias de América Latina.

Darcy Ribeiro dice, en "Sobre lo obvio" (1992 [1988]), que trabajamos con lo obvio. La mayoría de las cuestiones parecen tener alguna respuesta. Basta plantearla para que algo o alguien concorra con alguna formulación para saciar aquella inquietud. Por suerte en la cotidianidad de la existencia ni lo obvio resulta tan obvio. Las relaciones que se establecen entre los sujetos en el día a día se modifican constantemente en diversos grados, en diversos matices. Es un intercambio continuo. Los sujetos realizan las más diversas y variadas actividades para no naufragar en su existencia, para sobrevivir. La incertidumbre de lo por-venir hace que los sujetos tengan que estar abiertos a las modificaciones. Porque cada respuesta obvia se circunscribe a un escenario histórico y lo obvio tiene fronteras endebles, permeables. Aunque esto no sea siempre un dato obvio.

Ribeiro nos brinda ejemplos de aquello que se llegó a juzgar, o se lo sigue haciendo, como obvio. El primer hecho ilustrativo es la creencia de que el sol "sale" por el este y se "oculta" por el oeste. El segundo es "los pobres viven de los ricos", ¿es obvio? Otro ejemplo de igual talante es "los negros, al igual que los indios, son inferiores a los blancos". ¿Es así? Lo obvio pareciera ser algo de sentido común, una obviedad constatable en ciertos marcos culturales que tenemos a mano para consumir. Fijémonos en qué consumen los que "progresan". Fijémonos en la suerte de los que son "minorizados" históricamente en América Latina. Fijémonos a quiénes es funcional lo que se re-presenta como obvio y qué se oculta en aquello que se juzga sin dificultad. Quizás podamos ver, si se agudizan los sentidos, ciertas grietas en la linealidad y univocidad de aquello que identificamos de manera tan obvia.

Las obviedades son justificadas por historias. Entendiendo a éstas como conjuntos de narraciones seleccionadas sobre determinados sujetos, sucesos, hechos y memorias. Es esa característica de seleccionadas la que permite también la posibilidad de poner en cuestión o desmentir cualquier obviedad o aquello re-presentado como obvio. Recordemos a Calibán y su mal-decir que abre la posibilidad de re-pensar "desde el otro lado, desde el otro protagonista". Resulta un recurso importante para cuestionar lo obvio el contar con más de una historia. Esto porque las historias, en algunas de sus versiones, tienden a "[evaporar] nombres, fechas, circunstancias, verdades [...]" dice Roberto Fernández Retamar. En la construcción de América Latina son varias las historias que se nos han impuesto. Las cuales están cargadas y gravadas de identidades y de formas de identificación. Las historias impelen a elegir por una u otra de ellas, a elegir una diferencia por sobre otra para distinguir un sujeto de otro, una cosa de otra. Pero hay que tener en cuenta que las distintas diferencias no son equivalentes, no son iguales. Ante cada elección se representa un proyecto para lo diferenciado, sea sujeto, cosa... No resulta lo mismo identificarse, por dar unos ejemplos, como blanco, indio o mestizo. También, dichas identidades, varían según las circunstancias de los sujetos que se identifican con ellas.

América Latina se ha venido constituyendo por medio de encuentros forzados entre culturas distintas. Sí, forzados, porque los encuentros no siempre han sido esperados o no siempre se han dado como se esperaban. En esos encuentros cada sujeto ha participado contando con una cultura distinta. Culturas poseedoras de una serie de identidades o formas de identificación iguales de distintas. De esos encuentros entre distintos, de la expresión de esos encontronazos, de esas luchas, son los mestizajes que se produjeron en nuestras latitudes. Entendemos mestizajes como aquellos procesos de conjunciones y disyuntivas de elementos contradictorios entre sí, juzgados como opuestos por las partes en pugna. En las relaciones, generalmente asimétricas, que se establecieron en esos procesos se produjeron intercambios, cruces. Los sujetos afectados por lo que sería y es América Latina se influenciaron mutuamente, llegando a modificarse entre sí y deslegitimando cualquier identidad tenida por sustancial. Los mestizajes en América Latina aun siguen actuando en nuestros días, porque aun los sujetos siguen en pugna.

Aunque hablamos de los mestizajes como formas de intercambio y de modificación cotidiana, esto no resulta una realidad tan obvia. Una de las partes de los encontronazos que constituyen América Latina para justificar sus posiciones de privilegios y sus beneficios no está dispuesta a reconocer a los mestizajes de la forma antes expresada. Esta parte juzga que el mezclarse es para seres inferiores y sutura a los mestizajes con distintos discursos políticos. Uno de ellos es el considerar al mestizaje como una forma de homogeneización de opuestos, una forma de resolución de conflictos y un medio para combatir identidades no deseadas. En América Latina varias élites criollas que se identificaban, algunas lo siguen haciendo, con países europeos o con Estados Unidos de Norteamérica, apostaron al mestizaje como vía de asimilación de los pueblos indios, negros y de sus "mestizos". Designados así estos últimos por las élites criollas por no saber cómo identificarlos. Vale aclarar que la asimilación era hacia un modelo abstracto de sujeto, funcional a los intereses de las élites criollas. El mestizaje, en este caso, fue utilizado "para afirmar la igualdad -ocultar

la desigualdad- de los diferentes grupos que componen una sociedad nacional" según Martin Lienhard.

Las élites criollas de América Latina veían, en algunos países lo siguen viendo y en otros directamente los ignoran, a los sujetos indios como un problema por su reticencia a integrarse a sus modelos nacionales. Además los sujetos indios serán considerados como parte de los obstáculos que impedían, o impiden, la modernización y el progreso de las repúblicas latinoamericanas. Las soluciones que se le buscaron a este problema fueron de las más variadas. En su conjunto fueron un intento de reciclaje del colonialismo occidental y de los sujetos sometidos a éste, un intento de rebozar viejas prácticas a la luz de nuevos proyectos de dominación. El reciclaje es entendido como actualización y no como transformación de algo viejo en algo nuevo. "La violencia de la conquista metamorfoseada en institucionalidad, [...] lugar desde donde [se] impone el 'orden', la historia oficial, los símbolos y monumentos, la educación, la religión, etc., todo esto visibilizado en un ordenamiento racializado de lo social" según Carlos Macusaya Cruz.

Fausto Reinaga combatió las idealizaciones de indios, exponiendo la racialización de la que son objeto los sujetos indios. Que se traduce en el hecho de ser tratados como si fueran un "raza" distinta a la de sus opresores, de modo de justificar su explotación de mano de estos. Estas práctica racistas que aunque con el tiempo quisieron ser naturalizada, invisibilizando su proceso de construcción, dejando de hablar de razas, de indios, y empezando a usar términos como campesinos o ciudadanos. Por esto Fausto Reinaga instaba a los sujetos indios a conocer sus historias, para que sus intereses y reclamos no fueran ignorados y olvidados. Las historias permiten ver que la discriminación racial a las que se somete a los sujetos indios no tiene fundamentos biológicos ni de purezas raciales. Desde la lectura de Fausto Reinaga podemos comprender que no es una "mera coincidencia" que a los sujetos indios se les guarde, por lo general, el lugar de sometidos en América Latina. No es coincidencia, el orden que discrimina a esos sujetos de ese modo es histórico. La desmemoria, por no decir el olvido, es lo que puede hacer creer que tal situación es una mera coincidencia. El sujeto indio no permite que las realidades de América Latina sean representadas como meras coincidencias.

.....

\* Octavio Marino Pedoni

*Centro de Estudios Avanzados . Universidad Nacional de Córdoba - CEA/UNC. Córdoba, Argentina*

Resumen de ponencia

## **MIGRACIÓN Y DÉFICIT HABITACIONAL EN COMUNIDADES NATIVAS DEL DISTRITO DE SAN ROQUE DE CUMBAZA**

\*Jay Vela Gonzalez

Las Comunidades Nativas en Perú cuentan con su propia Ley (Decreto Ley N° 22175), esta establece un mecanismo para la demarcación y otorgamiento de derechos de propiedad comunal, así como el reconocimiento legal de la comunidad como una persona jurídica. En concordancia con lo anterior la misma Constitución neoliberal de 1993 reconoce que “[l]a propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono” y que garantiza el derecho de su propiedad, dentro del marco legal. A pesar de existir un marco jurídico aplicable a las comunidades nativas y otros instrumentos que priorizan acciones en materia de infraestructura social dentro de las Comunidades Nativas, existe un vacío que hoy en día afecta a las Comunidades Nativas: la inexistencia de un marco normativo para el acceso a Vivienda de Interés Social. Los programas de vivienda del Estado solicitan, como requisito básico, un Título de Propiedad individual registrado. De allí un difícil problema que afrontar para los nativos: ¿cómo acceder a vivienda digna si el comunero no tiene derecho de propiedad registrado de manera individual?

Existen proyectos de inversión en materia de Educación, Agua, Saneamiento y Electrificación Rural, pero hasta ahora el Estado no formula una política pública efectiva que mejore las condiciones de habitabilidad en las Comunidades Nativas donde existen núcleos urbanos consolidados, con servicios básicos e, incluso, áreas recreativas, de salud y educación, como cualquier habilitación urbana; pero, por el contrario, existen viviendas precarias y tugurizadas.

Las políticas públicas formuladas no toman en cuenta la vulnerabilidad en la que actualmente se encuentran las comunidades nativas, pues las consideran como centros urbanos o rurales de mismo tratamiento que los centros poblados mestizos, sin priorizarlos. Dicho enfoque es errado, dado que los miembros de las comunidades nativas no tienen como acceder a subsidios públicos para la mejora o construcción de viviendas, razón de ello es que tienen la necesidad de desplazarse a las ciudades o a centros poblados mestizos donde, a parte de iniciar un nuevo proceso de adaptación, siguen teniendo problemas de déficit habitacional, problemas de comunicación, niños y niñas que no acceden a educación en su idioma, como corresponde, lo que conlleva a un deterioro en la calidad de vida que, en algunas ocasiones, genera autoexclusión de su nuevo entorno social. Con el tiempo mejoran condiciones de vida pero la autoexclusión y retraimiento lleva a problemas muy marcados que se reflejan en segregación dentro de las ciudades y/o centros poblados mestizos.

Pero así como el déficit habitacional obliga a miembros de la comunidad nativa hacia centros poblados mestizos, existen otros factores, que no son materia de explicación de este trabajo, que provocan la existencia de inmigrantes dentro de las comunidades

nativas. Esto genera que en las comunidades nativas se incremente el déficit habitacional, por tanto para una visión más completa del problema habitacional debe analizarse desde las causas y efectos de esta dentro de la comunidad nativa. Esta ponencia trata sobre el déficit habitacional, es decir carencia de la vivienda en sí y carencia de condiciones dentro de la vivienda que garanticen una vida digna, y su relación con la migración hacia centros poblados mestizos en las comunidades nativas de Chunchiwi, Aviación, Alto Shamboyacu y Chirikyaku, pertenecientes a la jurisdicción del distrito de San Roque de Cumbaza, provincia de Lamas, departamento de San Martín, Perú. Se analizan los componentes cualitativos y cuantitativos del déficit habitacional, también la predisposición de los nativos a emigrar de la comunidad para tener una vivienda digna en centros poblados mestizos. Al estudiar este problema se pretende visibilizar la falta de un enfoque especial hacia las comunidades nativas. Las comunidades nativas tienen una relación especial con las tierras que históricamente les pertenecen, son los guardianes, por excelencia, de la naturaleza y se debe evitar que sigan emigrando y, por el contrario, tengan mayor arraigo. Se espera que los resultados de esta investigación sea insumo importante para la formulación de políticas públicas integrales hacia las comunidades nativas del Perú, para un mejor desarrollo económico, social y en armonía con el medioambiente.

.....

**\* Jay Vela Gonzalez**

*Frente de Defensa y Desarrollo de los Intereses de Lamas FREDDIL. Lamas, Perú*

Resumen de ponencia

## **MISERIAS DE 60 AÑOS EN GUERRA. LA CULTURA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS LLEVADA AL LÍMITE DE LA EXTINCIÓN.**

\*Juan Carlos Quintero Calvache

Los 60 años de conflicto interno armado en Colombia, dejaron tantas heridas en las colectividades rurales, que tal vez el tiempo que falta por vivir no sea suficiente para cicatrizarlas. Sin embargo, los pueblos indígenas, entienden que este es un momento más de las muchas violencias que han tenido que resistir desde la invasión española en el siglo XV hasta nuestros días.

Se pretende mostrar la forma como los pueblos indígenas del sur del Departamento del Valle del Cauca, en el occidente de Colombia, se vieron obligados a reconfigurar su cultura y su identidad, durante las seis décadas de conflicto interno armado, para evitar la desaparición de sus territorios. Este trabajo contiene algunos resultados del proyecto de investigación titulado “Reconfiguración identitaria de los pueblos indígenas del sur del Departamento del Valle del Cauca, en el posconflicto”, que se realiza con la Escuela Superior de Administración Pública, ESAP, y el grupo de investigación Praxis Política.

Para el desarrollo del trabajo se definieron tres comunidades o resguardos indígenas; la comunidad del resguardo Triunfo Cristal Páez y Nasa Thä del Municipio de Florida; y el resguardo Kwet Wala del Municipio de Pradera.

El espacio geográfico donde se encuentran los resguardos Kwet Wala, Nasa Thä y triunfo Cristal Páez, pertenecientes al pueblo Nasa, fue cooptado por la Guerrilla de las FARC-EP como corredor estratégico de guerra para moverse entre el sur y el centro de Colombia. Esto convirtió a la zona en epicentro de las confrontaciones armadas, y su control, en un botín de guerra para las fuerzas regulares y los grupos armados ilegales. Bajo esta dinámica, los pueblos se vieron obligados a abandonar temporalmente las zonas de resguardo, las prácticas sociales y culturales fueron abandonadas, los lugares sagrados fueron ocupados por los grupos armados en confrontación, y muchos líderes indígenas fueron asesinados por la guerrilla, los paramilitares y el ejército regular, en medio de la lucha por el control territorial.

Bajo este panorama, se procura identificar la forma como se reconfiguró la identidad cultural de los pueblos indígenas de los municipios de Florida y Pradera como consecuencia del conflicto interno armado (1); identificar la forma como los pueblos indígenas están reconstruyendo su identidad cultural (2); y, determinar, a juicio de los pueblos, cuál es el aporte que hace el Acuerdo de Paz, para que las comunidades indígenas puedan reconstruir su identidad cultural en el post-acuerdo, o si por el contrario reafirma la reconfiguración identitaria generada por el conflicto armado.

Un informe del pueblo Nasa consignado en la solicitud judicial de restitución de tierras despojadas por el paramilitarismo («Valle Del Cauca - Notificación Judicial - URT», s. f.) refiere que las acciones de los grupos armados en desarrollo de las hostilidades han

ejecutado en el territorio homicidios, masacres y amenazas de muerte contra la población nativa, ocasionando la desaparición de dos asentamientos indígenas localizados en las veredas La Ruiza y Los Pinos, en el Municipio de Pradera, lugares que formaban parte del Resguardo Kwet Wala, y del cual se espera que el Estado restituya esos territorios a la población.

La desaparición de esos asentamientos significó la violación de los derechos al territorio ancestral del sujeto colectivo que incorpora a la comunidad étnica, a pesar de que muchos indígenas como sujetos individuales recibieron reparación por afectaciones sufridas en el marco del conflicto.

Para alcanzar estos objetivos se apela a la etnografía, utilizando como instrumento la entrevista semiestructurada, para indagar los efectos que tuvo la guerra sobre el territorio indígena, y la forma como se reconfiguró la identidad de los pueblos a partir de las presiones ejercidas por los actores de la guerra a lo largo del conflicto interno armado.

En términos generales el conflicto armado afectó la dinámica político-organizativa, la medicina tradicional, y las prácticas espirituales de los pueblos, obligando a las comunidades a reconfigurarse identitariamente, para evitar su extinción como colectivo indígena.

El final de la guerra con las FARC-EP, no ha significado el logro de una paz definitiva en los territorios indígenas; las familias que están retornando a las zonas de resguardo han comenzado a vivir nuevamente las tensiones de nuevas formas de violencia que comienzan a manifestarse con la presencia de otros actores armados que intentan controlar los espacios dejados por las FARC-EP, tras la firma del Acuerdo Final para la terminación del conflicto armado.

.....

**\* Juan Carlos Quintero Calvache**

*Facultad de Investigaciones. Escuela Superior de Administración Pública - FI/ESAP. Bogotá, Colombia*

Resumen de ponencia

## **MOVIMIENTO Y LIDERAZGO INDIGENA FRENTE AL RETO DE LA PARTICIPACION POLITICA EN COLOMBIA**

\*Adriana Marcela Cabezas Mora

El auge de la participación político-electoral de movimientos indígenas a lo largo de América Latina representa un relevante fenómeno contemporáneo debido al protagonismo de actores históricamente invisibilizados (Bengoa, Martí I Puig, Lee Van Cott). De forma que entrado los noventa, países como Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Chile (Ley Indígena de 1993), Perú (1993), Bolivia y Argentina (1994) y Ecuador (1996 y 1998) modifican o reforman totalmente sus constituciones. Evento que representa un contexto de Oportunidad Política ya que dentro de las reformas constitucionales promovidas al interior de estos países se reconocen aspectos territoriales, culturales y lingüísticos así como político-organizativos de las poblaciones indígenas, influidas estas desde el ámbito internacional por entidades gubernamentales y no gubernamentales, caso de la ONU y la declaración del Convenio 169 de la OIT.

Bajo tal contexto de oportunidad política internacional y nacional considerado por la sociología política - a juicio de autores como Sydney Tarrow, Brockett, Kriesi - como un acicate para que hoy en día diversos movimientos sociales, y entre ellos los indígenas incidan - en mayor o menor medida - en la esfera política al interior de estos países, no es un evento per se, sino que se relaciona con una lucha de vieja data discurrida a través de propias formas organizativas y discursivas por parte del actor indígena que en el caso de Colombia, logran afectar, incluso, la lógica del sistema político colombiano, caracterizado por ser tradicionalmente excluyente.

Según el Dane: "En Colombia habitan cerca de 84 etnias o pueblos indígenas que cuentan con una población de 1.378.884 habitantes (Fuente, Censo 2005) los cuales representan el 3,4% del total de población nacional. La mayor parte de esta población habita en el área rural (78%)., y la región que concentra mayor población indígena es el departamento del Cauca". Es en el departamento del Cauca donde se incuba la primera organización indígena gremial de carácter nacional: Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) creado en 1971 fruto de la constante movilización indígena en la zona encabezada por el líder indígena Manuel Quintín Lame, Anatolio Quira y otros, quien animara desde los años sesenta a los pobladores indígenas de la región para luego influir a otras comunidades indígenas bajo la misma bandera de desafiar al statu quo vigente en el Estado colombiano, y también interpelar al modelo colonial persistente aun tras la formación de la República moderna.

El liderazgo de Manuel Quintín Lame en los departamentos del Cauca, Tolima y Caquetá resultó decisivo para que la población indígena promoviera prontamente su organización a través de organizaciones sociales -las más de las veces-, o en otras continuando la presión por medio de marchas, levantamientos, boicots, etc; siguiendo a Lee Van Cott "los indígenas ven en estas actividades una forma de reclamar por los

siglos de exclusión a los cuales han sido sometidos, apelando a sus derechos legítimos".

Así las cosas, la proclama reivindicativa y la influencia de Quintín Lame en buena parte del territorio colombiano, del Cauca al Tolima grande revelan la intensidad de la lucha social que desde los años sesenta a los noventa se anima por parte del indígena, que a juicio de Ricardo Peñaranda (2009) "logra ser el movimiento social con mayor alcance en la contemporaneidad, a diferencia del sindical y el estudiantil", por tal, establecer cuáles son las condiciones que permiten el éxito del movimiento indígena colombiano en cabeza del líder indígena Manuel Quintín Lame, aun en la actualidad, a diferencia de otros grupos sociales, permite vislumbrar las particularidades de la movilización indígena durante los años sesenta a los noventa por ser el momento en que el indígena tendrá por primera vez la posibilidad de participar de la vida política del país al hacer presencia en la constituyente de 1990, identificándose entonces dos momentos de interés: el de movilización social y el de la participación político-electoral, y un actor en común por medio de liderazgos indígenas.

A partir de estos elementos y desde una mirada estructural funcionalista, se analizará la lógica del movimiento social indígena colombiano y el papel de Quintín Lame desde dos formas básicas de actuación: el comportamiento convencional y el comportamiento colectivo, el primero, supone la realización de expectativas establecidas entre los actores y el conjunto del sistema social, y el segundo es un intento de corregir una situación crítica sobre cómo el movimiento nace en respuesta a la tensión estructural sistémica; al tiempo que se devela que tensión social resulta ser un asidero para modificaciones constitucionales e institucionales en el país plasmados en la Carta Política de 1991, vigente a la actualidad.

.....

**\* Adriana Marcela Cabezas Mora**

*Instituto de Ciencias de Gobierno y Desarrollo Estratégico. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - ICGDE/BUAP.  
Puebla, Mexico, México*

Resumen de ponencia

## **MUJER MAPUCHE: IDENTIDAD DE GÉNERO/IDENTIDAD ÉTNICA TENSIONES Y REPRESENTACIONES.**

\*Evelyn Matus

En la actualidad, la realidad de la mujer indígena se encuentra marcada por la discriminación tanto étnica como de género, siendo la mayoría de las veces en contextos de extrema pobreza. Sin embargo, esta realidad se encuentra invisibilizada. Es en este contexto que se enmarca la situación de la mujer mapuche, omitida de la realidad nacional chilena, y por ende del discurso. Ya que cuando se aborda la temática del pueblo mapuche, el foco de atención es el “conflicto mapuche”, siendo representado a través del discurso como un conflicto masculinizado en el que el componente femenino no tiene lugar.

Siguiendo la definición de Fairclough (2008) el discurso es un proceso total de interacción social, una forma de acción situada histórica y socialmente, constituido por lo social en una relación dialéctica con su contexto, pero también, constitutivo en tanto contribuye a configurar lo social. Por lo tanto, el discurso cumple un rol clave en cómo se configuran los imaginarios sociales y las relaciones de poder, generando construcciones de la realidad que en el caso de la sociedad chilena, se encuentran sustentadas en un sistema de representación occidentalizado, reproduciendo y perpetuando en el plano discursivo las desigualdades del plano social.

Es desde esta realidad que surge la inquietud y la importancia de analizar cómo se construye la identidad de la mujer dentro del pueblo mapuche, desde su propia voz y con una perspectiva de género con el propósito de visibilizarla desde su diversidad, teniendo en cuenta la complejidad que implica decolonizar las metodologías que la han representado desde una visión occidentalizada.

Por lo tanto, los presentes resultados corresponden a un análisis exploratorio realizado a los usos discursivos que emplea la mujer mapuche para realizar representaciones discursivas de su identidad étnica y de género como una forma de construir su identidad a nivel colectivo.

Se aborda la problemática desde una metodología cualitativa, a través de entrevistas cualitativas en profundidad. Con una muestra seleccionada a partir del criterio de representatividad, se analizan los datos obtenidos empleando la perspectiva teórica del modelo de Análisis del Discurso presentado por Norman Fairclough (1989), basado en la Gramática Sistémico Funcional y centrado fuertemente en el contexto para abordar la complejidad de esta realidad desde una perspectiva contextualizada que se analiza en tres niveles: descripción, interpretación y explicación.

El nivel de descripción corresponde al nivel lingüístico en el que se levantan categorías. En cambio, los niveles de interpretación y explicación se abordan desde una perspectiva multidisciplinar puesto que requieren comprender el contexto histórico y social en el que se ha generado los discursos para poder interpretarlos.

Finalmente se evidencia en los resultados el uso lingüístico reiterado dentro del

discurso, del pronombre en primera persona plural masculino, el “nosotros” excluyente. Para referirse al pueblo mapuche en contraposición a un “otro” no mapuche. Y una mínima o nula utilización del pronombre en primera persona plural femenino “nosotras” para referirse al colectivo de mujeres mapuches. Evidenciando una identidad de género supeditada a la identidad étnica. Este uso se establece frente a la necesidad de validación de una identidad cohesionada del pueblo mapuche frente al otro no mapuche, hecho que responde a procesos históricos de exclusión y violencia de los que ha sido víctima este pueblo y abriendo nuevas preguntas en torno cómo se construyen las representaciones de la identidad de la mujer indígena, la forma en que se identifica con diferentes grupos o cómo se reconoce a sí misma en los diferentes roles que ejerce dentro de su cultura y cómo estas representaciones se encuentran cruzadas por diferentes aspectos sociales más allá del hecho de ser mujer, considerando las implicaciones que esto conlleva para la visibilización de su diversidad como mujeres indígenas.

.....

**\* Evelyn Matus**

*Universidad de Playa Ancha - UPLA. Valparaíso, Chile*

Resumen de ponencia

## **NUEVOS SABERES JURÍDICOS: PLURALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA INDÍGENA EN ECUADOR**

\*Claudia Storini

\*Marcelo Guerra

El trabajo busca tener una noción clara de lo que es el pluralismo jurídico desde los diferentes postulados teóricos y desde la realidad ecuatoriana en comparación con la realidad boliviana por ser los países con Constituciones relativamente nuevas que han intentado reconocer dicho paradigma.

Para abordar el trabajo se dividirá en cuatro momentos, inicialmente se desarrollará el concepto del monismo jurídico a partir de los postulados teóricos, para luego de esto establecer una diferencia entre el monismo y el pluralismo; en un segundo momento se establecerán las diferencias entre el pluralismo jurídico clásico y el nuevo pluralismo jurídico; en un tercer momento dejar clara la noción del paso de un universo a un pluriverso, y de la importancia del rescate de los saberes invisibilizados para efectivizar un constitucionalismo de la diferencia; y finalmente se abordará la realidad ecuatoriana a partir del desarrollo normativo y jurisprudencial al respecto para luego contrastarlo con el ámbito contextual boliviano.

Desde lo teórico se buscará dejar sentado que el reconocimiento de la diferencia determina el paso desde el monismo legal, en el cual el derecho se identifica únicamente con el sistema normativo estatal y por tanto a las normas producidas por el Estado a través de los mecanismos que el indique, al pluralismo.

En este sentido, el pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles desde varios aspectos, y que las creencias o las teorías que cada uno adopta sean correctas y alude a una realidad que ya no se corresponde con la definición teórica de la relación Estado/derecho, en la que existe una plena coincidencia entre ambos desde la perspectiva positivista.

Pluralismo ya no es sólo el reconocimiento de que en los Estados convivan individuos pertenecientes a una cultura que evidencia diferentes concepciones de lo cotidiano, sino de la existencia de personas que son portadoras de cosmovisiones distintas acerca de lo que es la justicia, el vivir comunitario o la democracia.

La libertad en este caso implica la posibilidad de adscribirse a un determinado sistema normativo, que convive con otros, y que sea capaz de incluir diferentes modos de actuación para cuestiones determinadas.

La disgregación de los sistemas de integración, el alejamiento de las posturas positivistas, la crisis de las verdades y de los valores absolutos, de las teorías abstractamente válidas y de la puridad del derecho obliga por tanto a la observación de cada uno de los sistemas desde su interior.

La ciencia del derecho pierde su característica esencial para convertirse en un observatorio de las que Boaventura de Sousa Santos llama “microrevoluciones”.

La norma jurídica pierde su abstracción en favor de un tipo de derecho que se

perfecciona o trae su eficacia desde el reconocimiento de lo particular y no universal de las reglas válidas para el caso concreto. No obstante, desde esta posición teórica no es solo la preservación de las culturas lo que debe ser rescatado, sino la defensa de un nuevo tipo de paradigma de derecho, es decir, un derecho intercultural.

Por tanto, es necesario cambiar el régimen institucional de producción de verdad, o sea, los enunciados conforme a los cuales se organiza la convivencia social. Se requiere un replanteamiento de ideologías e instituciones que sea articulado desde un saber histórico de lucha y que sea la expresión autonomía de núcleos culturales independientes, conectados entre sí en forma de red.

Para ello habrá que abrir un espacio de construcción colectiva de dialogo, un espacio en el que todos seamos protagonistas. Habrá que utilizar nuevas miradas, que reconozcan la importancia de la lengua, de la lucha por los conceptos, del papel de la historia y de la narración como intuición radical, reconociendo múltiples formas de conocimiento y de saberes de igual rango y aplicación diversa que son expresión de sujetos comunitarios que además de autoconstituirse puedan llegar a dar vida a un constitucionalismo verdaderamente plural en el que sean verdaderamente reconocidos todos los mundos.

.....

**\* Claudia Storini**

*Directora Doctorado en Derecho-Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador*

**\* Marcelo Guerra**

*Universidad Católica de Cuenca - UCACUE. Cuenca, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **O XAMANISMO E A DESCOLONIZAÇÃO: AÇÃO POLÍTICA AMERÍNDIA, ESTADO E ALTERIDADE**

\*Lucas Da Costa Maciel

O Wallmapu (território Mapuche) está doente. Ele sofre de uma modalidade de bruxaria pela qual os Mapuche são cada vez mais vitimados: o awinkamiento. Esse fenômeno consiste num processo de perda de controle sobre si, sobre o que se é e sobre o que se pensa, levando ao conflito e à divisão dos grupos de parentesco e das comunidades territoriais. Ao mesmo tempo, o awinkamiento corresponde a qualquer prática que esteja associada a um devir winka (não Mapuche; chileno). Se não devidamente tratada, a vítima de awinkamiento terá dois destinos possíveis: tornar-se um wekufe, um espírito perigoso, ou um winka.

Os wekufe mobilizados no awinkamiento têm suas origens no colonialismo e no nacionalismo chileno. Para interromper o controle do wekufe sobre a pessoa, deve-se realizar um ritual xamânico de cura. Executado pela machi (xamã), é nele que ela recolocará os termos da História e participará da diplomacia cósmica que lhe permite combater e negociar com os espíritos coloniais, possibilitando ao Mapuche doente recobrar o controle sobre si mesmo e evitando, assim, seu devir winka ou wekufe. Encarando o xamanismo mapuche como uma forma de ação ameríndia, um tipo de política cuja a intenção seria tanto a de curar os corpos Mapuche do awinkamiento, e através deles, por contiguidade, o território em si mesmo, quanto a de fazer perceptível quem são os Mapuche, trataremos de buscar o modo em que a política xamânica é capaz de extrair e eliminar os princípios e as potências coloniais que os impede o winka de humanizar o mapuche. Tal leitura se centra, portanto, num tipo de “pacificação do branco” que passaria por uma política da “contra-” ou da “antimestiçagem”. É sobre os termos de um esquema de pensamento e um índice produtor de efeitos que esta comunicação se coloca, indicando uma intersecção entre o poder ritual, o regime de pensamento e a produção poético-estética para pensarmos a analogia entre xamanismo e descolonização.

Se o xamanismo Mapuche é “bom para curar” a bruxaria de tipo awinkamiento, a intenção desta comunicação é encarar-lo como uma plataforma “boa para pensar” a subversão do binarismo estático entre colonizador e colonizado, isto é, como uma medida de descolonização. Ao passo em que posiciona a questão pós-colonial não unicamente em termos extensivos, de diferenças externas e fixas, mas internalizáveis, as categorias nativas de “bruxaria” e “xamanismo” se tornam vetores para que com elas pensemos os efeitos persistentes do colonialismo que, entre outras coisas, consistiria na internalização e incorporação do conflito colonial. Pretende-se explorar e especular, através do material etnográfico disponível, a possibilidade cosmopolítica de subverter o colonialismo como uma força de captura, devoração e transformação de almas, corpos e territórios nativos.

Na constante reconstituição desse processo com fins cosmopolíticos, as machi

assumem um papel fundamental: elas são as responsáveis por recolocarem as condições históricas que estão no âmago das relações com o Estado e a sociedade chilena, por um lado, e do ser e pensar como Mapuche, por outro. Isso corresponde a uma ação política ameríndia que não obedece e nem supõe as divisões ontológicas entre natureza, sociedade e sobrenatureza. Trata-se, antes, de uma cosmopolítica: a multiversalidade das esferas do conhecimento e do ser que decorrem da pluralidade de entidades que habitam o mundo e que, apesar de nem sempre convergentes, podem dialogar e negociar diplomaticamente. A cosmopolítica trata de um alargamento e de uma desestabilização da noção clássica e estadocêntrica de política e, no âmbito das pesquisas etnológicas, indica a articulação entre esferas como a fabricação corporal, o xamanismo e a relação com os Estados e as sociedades nacionais, entre muitas outras coisas, como constituintes de um mesmo domínio. Em especial, o xamanismo ameríndio aparece como uma instância de mediação através da qual se opera a diplomacia cósmica. As xamãs são as mestras do esquematismo cósmico e, sendo responsáveis por administrar “perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as instituições” (Viveiros de Castro). Em mundos marcados pelo potencial da transformação, isso diz respeito à interpenetração entre o “eu” e o “outro” em relações de subjetividades pronominais. Nos termos de Tânia Stolze Lima, é justamente a interpenetração aquilo que permite a emergência da virtualidade que está no “eu”, virando-o pelo avesso. Assim, o xamanismo é, entre outras coisas, uma tecnologia que faz sensível ao “outro” o ponto de vista do “eu”: uma interlocução ativa no diálogo entre diferentes que, através da tradução, transforma a própria diferença. Por tradução entendemos aqui o nexos geral e sintético entre integração, intermediação, desencadeamento e similares. Essa tradutibilidade potencial é que faz com que os fenômenos equívocos (1) “o Estado chileno coloniza os territórios ao sul do Biobío” e (2) “Wallmapu sofre de awinkamiento” possam ser transpostos para o um campo equívoco e político de ação e produção em que o um se atualiza na virtualidade do outro. Tendo em vista que o xamanismo é uma ação produtiva estética, poética e performática, então esses campos são eminentemente políticos mas de uma política de e para a diferença. É neste sentido que nos preocupa a produção relacional que se desdobra da política xamânica do pós-colonial. Há que perguntar-se com o que se preocupam e o que esperam os Mapuche ao produzirem metaforizações xamânicas. Em termos equívocos, podemos especular, poderia se tratar de uma descolonização por via do sensível; uma desestabilização da matriz colonial através da estética e da poética cosmopolítica do xamanismo. Pensada através das operações xamânicas, a proposta é explorar a “cura” do conflito pós-colonial em chave nativa, isto é, adentrar nas teorias nativas do Estado e do colonialismo para entender como se opera e o que faz um xamanismo “contra o Estado”. Em suma, interessa compreender o conflito pós-colonial através do pensamento xamânico.

.....

**\* Lucas Da Costa Maciel**

*Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo PPGAS/USP. São Paulo, Brasil*

Resumen de ponencia

## **PAISAJE CULTURAL INDÍGENA MALEKU FRENTE A LA ACUMULACIÓN MOLECULAR CAPITALISTA**

\*David Solís

La construcción del paisaje cultural indígena: sitios sagrados Maleku en Costa Rica

El Maleku es uno de los ocho pueblos indígenas que resisten actualmente en Costa Rica, quienes habitan el territorio ubicado en el cantón de Guatuso, provincia de Alajuela, llamado oficialmente “Reserva Indígena Guatuso”, con tan solo 2994 Ha de extensión definidas por la actual Ley Indígena. Cuenta con una población Maleku de 494 personas (INEC, 2012), que representa el 35% de la población dentro de su territorio (INEC, 2013), siendo el 65% restante de las personas son mestizas quienes controlan el 80% de la tierra dentro de la “Reserva Indígena Guatuso” (Guevara & Vargas, 2000, pág. 44).

El pueblo Maleku previo a la conquista durante la segunda mitad del siglo XIX por colonos nicaragüenses, habitó en por lo menos 17 palenques o aldeas distribuidas en la cuenca del Río Frio, conocido como “Ukurim” en el idioma el Maleku-lhaica, que consiste en decenas de afluentes y sistemas lagunares que corren entre llanuras aluviales, con un área aproximada de 100,000 Ha (Castillo R., 2005, pág. 82), desembocando a su vez en el Río San Juan que delinea un alto porcentaje de la frontera entre Nicaragua y Costa Rica.

La cuenca del Río Frío es la localización geofísica que identifica al territorio ancestral Maleku, dentro del cual destacamos dos cuerpos de agua por su valor cultural: primero la Laguna Cote, localizada en la Zona Protectora del Volcán Tenorio en el cantón de Guatuso; y el humedal de Caño Negro, o Torolhami en el idioma Maleku-lhaica, convertido en Refugio Nacional de Vida Silvestre (RNVS), y declarado humedal de interés internacional o sitio RAMSAR, ubicado entre los cantones de Guatuso, Upala y Los Chiles en la Región Huetar Norte de Costa Rica.

En la cosmovisión Maleku ambos sitios tienen una connotación sagrada, al igual que otros cuerpos de agua como las nacientes de los ríos en la cordillera de Guanacaste, (Montoya, Carvajal, & Salas, 2006a, pág. 13); mismo carácter tienen las cavernas localizadas dichos ríos, como sitios que confirman la simbolización del espacio en la cultura Maleku (Madrigal V., 2014, pág. 3).

Según su cosmovisión Laguna “Cote” es un lugar de descanso para las almas de las personas Maleku que tuvieron muertes por vías no violentas (Constela A., pág. 99, 1983); mientras que “Torolhami” ha sido objeto de un viaje anual a sus lagunas para la pesca y caza, como parte de la interacción ritual Maleku con varias de sus más importantes deidades. El tiempo para este viaje es el final de la época seca, cuando los

niveles del agua bajan sus lagunas, dejando accesibles a varias especies para la pesca (Castillo R., 2004, pág. 156-160); además este viaje fue un evento para la convivencia entre las distintas aldeas Maleku previo a la conquista (Castillo, 2015, pág. 73).

Tanto “Cote” como “Torolhami” son sitios sagrados Maleku que se encuentran bajo regímenes de administración territorial determinados por el Estado costarricense. En 1984 se dio la creación gubernamental del RNVS Caño Negro sin mención alguna al pueblo indígena Maleku o de su viaje anual con carácter material-ritual a “Torolhami”. El mismo curso de acción tuvo el Estado con la creación en 1990 de la Zona Protectora del Volcán Tenorio, se encuentra donde la Laguna Cote en su borde suroeste. Tales medidas desconocieron la integración espacial y simbólica de dichos sitios sagrados en el territorio ancestral Maleku, así como su paisaje cultural contemporáneo; lo cual ha acarreado la limitación sistemática a su acceso y aprovechamiento para fines culturales, mediando incluso el uso de las facultades coercitivas del Estado a través Policía, de guardaparques del Área de Conservación Arenal Huetar Norte del Sistema Nacional de Áreas de Conservación (ACAHN-SINAC), funcionarios del Servicio Nacional de Salud Animal (SENASA), y por la acción acusatorio de fiscales del Ministerio Público.

Es entonces que la principal problemática identificada se refiere a las tensiones sociales, económicas, políticas, culturales y territoriales que enfrenta en la actualidad el pueblo indígena Maleku para el desarrollo de sus prácticas en los sitios sagrados Torolhami y Cote, a partir de la creación del RNVS Caño Negro y de la Zona Protectora del Volcán Tenorio respectivamente.

.....

\* David Solís

*Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo. Vicerrectoría de Investigación. Universidad Estatal a Distancia - CICDE/UNED. Mercedes, Montes de Oca - San José, Costa Rica*

Resumen de ponencia

## **PENSAMIENTO POLÍTICO INDIO: APUNTES DESDE LA VOZ Y OBRA DEL ABOGADO KOLLA EULOGIO FRITES**

\*Diego Alejandro Toledo Bugarini

La “cuestión india o indígena” ha sido y es abordada desde diversas perspectivas ideológicas a lo largo y ancho de Abya Yala. El indianismo, surgido en los años sesenta del siglo pasado en el contexto Boliviano, constituye una de estas vetas (REINAGA, 1970; REINAGA, 1971; CRUZ, 2013). Esta corriente se pensó como una ideología de y para la liberación de lxs indixs; se afirmó como una ideología política producida desde, por y para el indio. En este sentido, se opuso tanto a las perspectivas anti-indias, como aquellas más cercanas al darwinismo social que alimentó fuertes procesos de etnocidio y violencia racista en la región; así como a las diversas formas de indigenismo (FAVRE, 1998 [1996]; BRIONES, 2005), que se caracterizan por presentar políticas pensadas por no-indios para los indios. El indianismo critica este tratamiento de lo indígena como objeto (es decir, critica la construcción del “objeto-indígena”) así como las distintas implicancias de estas políticas: abandono de lo indio como condición para la inclusión social, valoración instrumental de lo indio por su aporte a la fuerza y economía nacional, etc.

En concordancia con el principal objetivo del indianismo (ser una ideología, una ruta política de y para la liberación de lxs indixs), parto de la propuesta de ampliación metodológica elaborada por Arturo Roig (1981). En lugar de emplazar una metodología filosófica con eje en la filosofía, el centro de atención se redirecciona hacia los procesos creativos de pensamiento, como es el indianismo en tanto ideología crítica de la dominación. El principio fundamental que alimenta estos procesos creativos se basa en un postulado que Roig toma de Hegel: “el ponernos como valiosos a nosotros mismos”. Así, frente al “nosotros blanco” del primigenio orden colonial y al “nosotros mestizo” de ciertos indigenismos, me propongo indagar en torno al “nosotros indio” (Cruz, 2014) en tanto modo reivindicación política y en cuanto requisito para la enunciación de un sujeto político, de un sujeto (problematizable) que piensa su realidad particular y que resiste contra las formas coloniales de vida hegemónico-occidentales. Es por ello que el de Eulogio Frites constituye un caso emblemático de un sujeto que se afirma como indio (como abogado kolla, en este caso), siendo este un símbolo de oposición a los nudos del colonialismo interno que circulan por los caminos de Abya Yala. El afirmarse como “indio” (por encima del término indígena) posibilitó, asimismo, la reivindicación de un conocimiento “diferente”, un oponer un conocimiento /pensamiento descolonizador (desde el derecho indígena). En este sentido, la hipótesis que aquí se sostendrá procura mostrar la obra de Eulogio Frites como aquella propia de un “indio letrado”, indagando más específicamente en los claroscuros de su pensamiento indio, su conexión con los sentidos fuertes del indianismo y su puesta en tensión con los indigenismos presentes.

Este trabajo no plantea una reconstrucción histórica-lineal de los “senderos” de

Eulogio Frites (Cruz, 2017), sino que establece un recorte priorizando el período 1970-1994. La justificación de esta adecuación metodológica es doble: por un lado, responde a la línea de estudios plasmada en el Proyecto de Investigación “Pensamiento Crítico Latinoamericano: subjetivaciones políticas indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)”, asociado a CONICET. Por otro, remite a al hecho de que, en la década del ‘70 Frites concluyó sus estudio de Derecho en la UBA y, alimentado por el contexto vigente, se convirtió en un activo dirigente de muchas organizaciones indias por entonces emergentes; (ii) en 1994 se sancionó el artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, que interpreto a modo de hito consagratorio y punto de conquista tras la lucha dada en esas décadas anteriores por el reconocimiento y puesta en práctica del derecho indígena.

En síntesis, el recorrido que sigue este trabajo plantea la siguiente hoja de ruta.

En primer lugar, se incorporarán algunas notas tendientes a subrayar la relevancia política-epistemológica de su obra y pensamiento en el contexto de las luchas indias actuales, mostrando la potencia/vigencia de su legado para la crítica a la modernidad latinoamericana y sus Estado-naciones.

En segundo lugar, se señalarán sus vinculaciones y aportes al camino recorrido por el indianismo, especialmente en su ejercicio como abogado en materia de derecho indígena. Se toman como fuentes discursos y elaboraciones propias del autor (Frites, 1974; Frites, 1975; Frites, 2011), desde la década de los setenta hasta su fallecimiento (2015), para evidenciar su consagración como “indio letrado” y visibilizar sus aportes en y para la lucha india.

Por último, se presentarán algunas reflexiones personales a modo de cierre.

.....

**\* Diego Alejandro Toledo Bugarini**

*Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales.  
Universidad Católica de Córdoba - FCPyRRII. Córdoba, Argentina*

Resumen de ponencia

## **PODER JUDICIÁRIO E DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UMA ANÁLISE SOBRE A IMPOSIÇÃO DO MARCO TEMPORAL**

\*Thiago Leandro Vieira Cavalcante

A legislação brasileira tem tradição de proteção aos direitos territoriais dos povos indígenas. Ainda durante o período colonial havia dispositivos nesse sentido. Todavia, foi no período republicano que essa tradição se consolidou como matéria constitucional. As diversas constituições (1934, 1937, 1946, 1967, emenda nº 1 de 1969 e 1988) - mesmo em períodos de governos ditatoriais - reconheceram em maior ou menor extensão os direitos dos indígenas sobre suas terras. A Constituição Federal de 1988, atualmente vigente, é sem dúvidas a mais avançada, pois reconhece aos indígenas o direito originário, isto é congênito, às suas terras de ocupação tradicional, declara que esse direito é imprescritível e suas terras inalienáveis, cabendo ao Estado demarcá-las e protege-las. Além disso, a norma constitucional anula todos os títulos de propriedade incidentes sobre áreas reconhecidas como terras indígenas, não cabendo aos pretensos proprietários indenização pela terra nua. Apesar do avanço no campo da legislação, historicamente os povos indígenas enfrentam grandes dificuldades para que tais direitos sejam efetivados, ainda há um enorme passivo. As décadas de lutas indígenas são marcadas pela persistência das comunidades, pela violência contra seus membros e pela negligência e ação do Estado em sentido contrário ao que está definido na Constituição Federal. A Constituição estabeleceu um prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas no país, mas passadas três décadas de sua promulgação o impasse permanece em várias regiões do Brasil. Em 2009, ao julgar o caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (localizada em Roraima), o Supremo Tribunal Federal-STF introduziu na jurisprudência a tese do “fato indígena” ou do “marco temporal”, segundo a qual só podem ser demarcadas como terras indígenas as áreas que estavam fisicamente ocupadas pelos indígenas no dia 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da constituição. Apesar de prever exceções em casos de esbulho renitente (quando há esbulho contínuo até o momento atual), a jurisprudência vem sendo aplicada de modo indiscriminado pelo judiciário e, não menos, pelo próprio Poder Executivo, o que tem causado incalculáveis prejuízos aos povos indígenas no Brasil. O caráter congênito ou originário do direito territorial indígena que fundamenta o artigo 231 da Constituição tem origem na tese do indigenato de autoria do jurista João Mendes Júnior (ministro do STF de 1917 a 1922) que a formulou em um artigo publicado em 1912. A tese do indigenato foi elaborada no contexto de interpretação da Lei de Terras de 1850. A partir desse dispositivo, o acesso a terra no Brasil se daria somente por meio da compra e àqueles que já detinham algum tipo de posse precisavam, segundo critérios de ocupação e produtividade, legitimar a propriedade. Mendes Júnior defendeu que os únicos que não precisavam legitimar sua propriedade eram os indígenas, pois eram os únicos que

originariamente ocupavam e eram legítimos donos de suas terras, seus direitos eram congênitos, ou seja, anteriores ao ordenamento jurídico nacional. Foi com base nessa tese que a Constituição vigente reconheceu os direitos territoriais indígenas, assim os processos administrativos de demarcação de terras indígenas não concedem direitos, apenas declaram, reconhecem terras que sempre foram indígenas. A exigência do marco temporal subverte esta tradição jurídica brasileira e passa a considerar os direitos territoriais indígenas como uma concessão do Estado, privilegiando a propriedade privada. Além disso, abre um flanco interpretativo muito tênue para as decisões judiciais. Já há casos em que mesmo se tratando de terras parcialmente nunca desocupadas pelos indígenas o judiciário anulou o processo de demarcação com base na jurisprudência do marco temporal. Este trabalho analisa a tese do marco temporal como a-histórica e incompatível com a tradição jurídica brasileira, pretende-se demonstrar que o Supremo Tribunal Federal distorceu a Constituição Federal Brasileira em nome da defesa de interesses privados em detrimento aos direitos coletivos e ao interesse público.

.....

**\* Thiago Leandro Vieira Cavalcante**

*Fundação Universidade Federal da Grande Dourados. Faculdade de Ciências Humanas. Universidade Federal da Grande Dourados - FCH/UFGD. Dourados-MS, Brasil*

Resumen de ponencia

## **POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS**

\*Pollyanna Dos Santos

### **RESUMO**

Pretende-se nessa pesquisa aprofundar o entendimento sobre a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASI), nos termos em que está estabelecida pela Portaria número 254 do Ministério da Saúde. Nesse sentido, procurar-se-á identificar as características dessa Política que atendem às demandas reivindicadas nas Conferências de Saúde Indígena e entender a estrutura de gestão e a dinâmica institucional do Subsistema de Saúde Indígena, além de compreender como se dá sua interação e integração com a rede do SUS. Também é de interesse dessa pesquisa analisar os desafios enfrentados pelo sistema público de saúde no que se refere ao cumprimento da Política em relação ao determinante de saúde Saneamento Básico e examinar como o SUS tem-se adaptado, visto que as populações-alvo possuem peculiaridades culturais cuja importância é diretamente verificada na relação saúde-doença.

**PALAVRAS-CHAVE:** Saúde dos Povos Indígenas; PNASI; SUS; Saneamento Básico; Controle Social.

### **1 INTRODUÇÃO**

A inserção da atenção à saúde indígena em uma política pública nacional faz parte da história recente do Brasil e coincide com os avanços alcançados pelo movimento sanitário no âmbito geral da saúde, nas décadas de 1980 e 1990, no país. Nesse período, a coordenação entre os grupos reformistas da saúde e os sanitaristas indígenas era notável, como se pode observar pela realização concomitante da 8ª Conferência Nacional de Saúde (CNS) e da 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde dos Povos Indígenas em 1986.

Com a promulgação da Constituição Federal em 1988 - considerada "uma das mais avançadas sobre a questão indígena" segundo Langdon (1999) - as especificidades étnicas e culturais dos povos indígenas, bem como seus direitos territoriais e sociais, foram reconhecidos. Também, na Carta Magna, os princípios de universalidade e de igualdade no acesso à saúde foram instituídos, além da promessa de políticas públicas garantidoras de tal direito, e estão presentes no artigo 196 com os dizeres "a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação" (BRASIL, 1988).

Não obstante a redação do artigo 196 da Constituição, a Política Nacional de Atenção à

Saúde dos Povos Indígenas (PNASI) foi aprovada apenas em 2002, por meio da portaria no 254 do Ministério da Saúde, e, mesmo assim, ainda se noticia que a infraestrutura de saneamento básico nas aldeias é deficiente. Como exemplo, em outubro de 2015, vinculou-se a notícia de que o Ministério Público Federal processava a União pela precariedade no esgoto e nas instalações sanitárias em aldeias indígenas, o que estava provocando mortes de crianças em decorrência de doenças infecciosas, como dengue, hepatite e disenterias, além de atrair animais, como roedores, os quais são vetores de outras doenças (BRANDÃO, 2015).

Segundo a Exposição de Saúde Indígena, realizada pelo Ministério da Saúde em 2013, apenas 39% das quase cinco mil aldeias indígenas contam com algum tipo de sistema de captação e distribuição de água (CCMS, 2013). Dessa forma, a maioria das comunidades continua recolhendo água dos rios para o consumo, assim como seus antepassados.

O modelo de gestão da saúde elaborado para atender às especificidades dos povos indígenas, e, ao mesmo tempo, ser “perfeitamente integrado”(1) ao Sistema Único de Saúde (SUS), criou os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) por meio da Lei Arouca (9.836/99), os quais são estruturas descentralizadas delimitadas não sob critérios político-geográficos das unidades federativas, mas basicamente por características étnico-culturais e acesso aos serviços de saúde no território (BRASIL, 2002). Esse formato foi pensado para que os DSEIs estivessem vinculados mais ao controle federal e, portanto, menos suscetíveis às oscilações de interesses do governo local.

## 2 OBJETO E OBJETIVOS

Com o objetivo de avaliar a PNASI e sua integração com a estrutura institucional do SUS, são objetos dessa pesquisa a própria Política, além de um estudo de caso sobre o determinante de saúde Saneamento Básico no contexto dos indígenas mineiros do Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo (DSEI MG/ES). Atualmente, os indígenas de Minas Gerais correspondem a oito grupos étnicos e cerca de 12.636 habitantes (SIASI-SESAI, 2014 apud SENAC, 2014).

Destarte, essa pesquisa pretende entender, primeiramente, o contexto em que se enquadra tanto a PNASI quanto o estudo de caso pretendido. Nesse sentido, identificar os desafios enfrentados pelo sistema público de saúde no que se refere ao cumprimento da Política e examinar como ele tem-se adaptado, visto que as populações-alvo possuem peculiaridades culturais cuja importância é diretamente verificada na relação saúde-doença são objetivos dessa pesquisa. Acrescenta-se a essa investigação entender a estrutura de gestão e a dinâmica institucional do Subsistema de Saúde Indígena, além de compreender como se dá sua interação e integração com a rede do SUS, criando-se, assim, a base para o exame de efetividade da PNASI.

Com o intuito de especificar o tema e conhecê-lo em profundidade, está em andamento um estudo de caso sobre o DSEI MG/ES, focalizando nas tribos de Minas Gerais e no determinante Saneamento Básico, o qual é considerado pela literatura como um dos condicionantes da saúde mais relevantes no âmbito da saúde indígena. Nesse estudo de caso, objetiva-se examinar os dados obtidos, por meio da investigação documental e bibliográfica, sobre os investimentos governamentais e sua cobertura em relação ao abastecimento de água potável, manejo de resíduos sólidos e recolhimento de esgoto e seu tratamento, para ser capaz de responder, sob o ponto de vista da gestão dos recursos, às seguintes perguntas: como são as condições de

saneamento básico no referido distrito? De que forma essas condições afetam o sucesso da PNASI no âmbito analisado?

### 3 METODOLOGIA

Há duas partes na pesquisa: uma em que se analisa a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas quanto aos seus aspectos de gestão, organização, financiamento e participação social e, na segunda, uma pesquisa descritiva na forma de estudo de caso avaliando as condições atuais do determinante Saneamento Básico no contexto das aldeias indígenas mineiras no DSEI MG/ES.

Em ambas as partes, são utilizadas a pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental. As principais fontes de documentos são o Ministério da Saúde, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e a Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais. Além disso, servem-se como argumentos comprobatórios os dados do Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e do DATASUS(2) quanto aos indicadores demográficos, de morbidade, de recursos e de cobertura, bem como os pareceres e resoluções das Conferências e dos Conselhos Nacionais, Distritais e Locais de Saúde Indígena.

### 4 RESULTADOS E CONCLUSÕES

A presente pesquisa ainda não está finalizada, mas apresentará seus resultados parciais. As informações contidas nela constituem parte da dissertação que está sendo elaborada como trabalho de conclusão do mestrado do programa de pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais.

### 5 NOTAS

(1) Essa expressão foi utilizada em alusão ao artigo 19-B da Lei Orgânica da Saúde, incluído pela Lei 9.836/99, o qual institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e determina que ele é “componente do Sistema Único de Saúde - SUS (2), com o qual funcionará em perfeita integração” (BRASIL, 1999).

(2) DATASUS é o Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde, o qual é responsável por coletar, processar e disseminar informações sobre saúde.

### 6 BIBLIOGRAFIA

- BRANDÃO, R. Procuradoria processa União por falta de saneamento em aldeias indígenas de São Paulo. Estadão, São Paulo, 15 out. 2015. Caderno de Política.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil.
- BRASIL. Lei n. 9.836, de 23 de setembro de 1999. Lei Arouca. Brasília, 1999.
- BRASIL. Portaria n. 254, de 31 de janeiro de 2012. Portaria do Ministério da Saúde. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. DOU n. 26, Seção 1, p. 46-49, fev. 2002.
- CENTRO CULTURAL DO MINISTÉRIO DA SAÚDE (CCMS). Exposição Saúde Indígena - Respeito e Cuidados. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Editora MS/CGDI/SAA. Brasília, 2013
- LANGDON, E. J. Saúde e Povos Indígenas: Os desafios na virada do século. Universidade Federal de Santa Catarina. Trabalho apresentado no V Congresso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina. Isla de Margarita, Venezuela: 7-11 de Junio de 1999.

.....

**\* Pollyanna Dos Santos**

*Projeto Democracia Participativa. Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Universidade Federal de Minas Gerais - PRODEP/UFMG. Belo Horizonte- MG, Brasil*

Resumen de ponencia

## **POPULAÇÃO INDÍGENA E MINERAÇÃO: OS IMPACTOS DO PROJETO ONÇA PUMA PARA OS ÍNDIOS XIKRIN DO CATETÉ EM OURILÂNDIA DO NORTE - PARÁ**

\*Lucilei Martins De Oliveira

O trabalho tem como objetivo analisar a forma que a mineração avança sobre o território indígena na Amazônia Oriental. O Brasil possui um índice de 25% de interesse para a mineração em terra indígena. Desse total 98% estão localizados na Amazônia Legal e atinge 09 estados com interesses para explorar ouro, diamante, chumbo, cassiterita, cobre, estanho e níquel. Existe mais de quatro mil processos de interesse das empresas em Terras Indígenas (TIs). A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) identificou que 50% desses processos estão localizados no estado do Pará. A empresa mineradora Vale S/A é a segunda empresa com mais processos minerários em TIs. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, documental e de campo e verificou-se que o grupo canadense denominado Canico Mineração do Brasil Ltda possui como subsidiária no Brasil a empresa Mineração Onça Puma Ltda (MOP), e foi essa empresa que iniciou o processo de desafetação da área localizada no município de Ourilândia do Norte no sudeste do Pará, para fins de mineração. O Projeto denominado Onça Puma fica localizado na zona rural do município na Vicinal Picadão numa distância de aproximadamente de 20 km do centro da cidade. A extração do níquel é realizado em mina a céu aberto, e conta também o beneficiamento e a logística de Ferro-níquel com uma capacidade para uma produção máxima de 71.000 toneladas/ano.

A jazida do níquel fica na Serra Puma que possui aproximadamente 22 km de extensão e cerca de 3 km de largura e faz divisa com a reserva indígena Xikrin do Rio Cateté, mas de acordo com o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), o aproveitamento do depósito mineral está localizado fora dos limites da área indígena. Não obstante, a área de exploração coincidiu exatamente com a área do Projeto de Assentamento Campos Altos, executado pelo INCRA na década de 1990 quando foram assentadas 219 famílias de trabalhadores rurais.

A Empresa de Mineração Onça Puma atuou na região até o ano de 2005 e posteriormente a empresa foi vendida para a Vale. Esta compra efetuada de forma silenciosa se tornou objeto de pesquisa e de reflexão de alguns estudiosos do assunto como Lúcio Flávio Pinto e Aloísio Leal, professor da Universidade Federal do Pará (UFPA). Este fato deve ter colaborado para a falta de detalhamento da venda da MOP/Canico, como forma de livrá-la de certos ônus social e ambiental e com isso beneficiar também a Vale/Inco.

A Companhia Vale S/A possui sede no Rio de Janeiro é uma empresa de mineração que atua no Pará desde a década de 1980. Após a compra do Projeto Onça Puma a Vale passou a usar a denominação Vale/Inco. A referida empresa se instalou no mesmo prédio que funcionava o escritório da MOP na cidade de Ourilândia do Norte, e

assumiu também as mesmas instalações do complexo minerário localizado na Vicinal Picadão. Ressalta-se que o complexo minerário que na época da MOP/Canico era denominado “Projeto Onça Puma” passa para a Vale/Inco, com a denominação “Unidade Operacional Onça Puma”.

A Vale continuou com as mesmas práticas da empresa mineradora subsidiária do grupo canadense. A melhora que ocorreu nas negociações com os assentados da reforma agrária, se deu pela organização dos agricultores junto com os movimentos sociais e a pressão exercida junto a Vale para garantir que os acordos fossem cumpridos no processo de deslocamento compulsório. Soma-se ainda o fato de que a mineradora continuou poluindo as águas do rio que fica próximo do projeto atingindo diretamente os índios Xikrin do Rio Cateté que utiliza o rio como forma de convívio social. O rio que era cristalino hoje está com as águas turvas e contaminado. A pesca se tornou inviável, além do peixe ter quase desaparecido quando os índios consomem o pescado eles passam mal. O banho comunitário foi extinto e a população traz na pele as marcas de feridas provocadas pela micose da água contaminada. Segundo o técnico de enfermagem Ikrô Caiapó que trabalha há 18 anos na aldeia Cateté desde 2008 os índios começaram apresentar casos de câncer, doença de pele, problemas pulmonares, problemas oculares sério, além 06 crianças que nasceram com má formação desde 2013 .

Em agosto de 2015 o Tribunal Regional Federal da Primeira Região determinou a suspensão das operações da mina de níquel de Onça Puma até que a empresa comprove as compensações feitas às populações indígenas atingidas pelo projeto. A decisão foi do desembargador Antonio Souza Prudente que determinou que a Vale fizesse um depósito mensal de R\$ 1 milhão por aldeia a título de compensação pela ausência da adoção das medidas compensatórias. A decisão atendeu o pedido do Ministério Público Federal (MPF) do Pará. De acordo com o MPF, houve contaminação do rio Cateté com metais pesados, afetando a vida de cerca de 1.300 índios Xikrin. Em resposta a esses depoimentos a Vale enviou uma nota afirmando que o empreendimento Onça Puma em Ourilândia do Norte está devidamente licenciado pela Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMAS) com atendimento de todas as condicionantes estabelecidas pelo referido órgão. Sobre a qualidade da água a empresa disse que todos os procedimentos de monitoramento exigidos pela Semas são rotineiramente cumpridos e encaminhados para o departamento licenciador. A análise de amostras realizadas pelo Instituto de Perícia Paraense não demonstra a contaminação por níquel, e a presença de elementos minerais no rio decorre da condição geológica da região não tendo qualquer relação com a atividade minerária.

Diante de argumentos como esse em que uma empresa multinacional como a Vale procura se esquivar de sua responsabilidade social e ambiental com o apoio do estado em detrimento da população local, verifica-se a realidade apontada por Harvey (2014) os estados-nação apoiam o capital internacional e operam como um comitê executivo das classes capitalistas. Nesse mecanismo de acumulação por despossessão tem aumentado cada vez mais a lógica da brutalidade e da expulsão que tem afetado diretamente a população indígena na Amazônia e no Pará.

O resultado da pesquisa demonstrou que a mineração tem operado transformando ambientes naturais em terras e águas mortas e/ou contaminadas com metais pesados como no caso do Rio Cateté em Ourilândia do Norte-PA. A situação só não é pior

porque o MPF do Pará com base nos laudos das águas, fornecido por pesquisadores, foram mapeando as doenças que tem atingido a população indígena, porque se dependesse da SEMAS e do prefeito local que tem defendido publicamente a Vale, até hoje a mineradora estaria operando normalmente sem nenhuma responsabilidade pelos danos ambientais e sociais.

.....

\* Lucilei Martins De Oliveira

*Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional . Universidade Federal do Rio de Janeiro - IPPUR/UFRJ. Rio de Janeiro, Brasil*

Resumen de ponencia

## **POR UMA PEDAGOGIA INDÍGENA: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO SOCIOCURRICULAR DA COMUNIDADE KÏIKATÊJÊ**

\*Jorge Lopes

\*Lucivaldo Costa

\*Quelvia Tavares

Neste estudo, investigamos as práticas pedagógicas desenvolvidas na Escola Estadual Indígena “Mã AkreKôyakati” na comunidade indígena KÏikatêjê, da aldeia Kôyakati, localizada na Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM), no quilômetro 16 da BR 222, sentido Marabá, no município de Bom Jesus do Tocantins, no sudeste do estado do Pará. Investigamos, também, em que medida a remoção compulsória dos KÏikatêjê, de seu território tradicional, no Igarapé do Frades, no Maranhão até a Reserva Indígena Mãe Maria, agrupados como mais dois outros povos, os Parkatêjê e os Akrãtikatêjê, afetou a continuação da transmissão de seus conhecimentos e suas epistemologias, isto é, queremos entender se a convivência forçada com esses dois outros povos os obrigou a cessar suas práticas sociais, culturais e linguísticas e, em especial, como isso afetou o processo de ensino-aprendizagem que eles desenvolviam quando estavam em seu território originário.

Os KÏikatêjê vivem na Reserva com outros dois povos, os Parkatêjê e os Akrãtikatêjê. Por questões políticas internas, a população da Reserva, estimada em aproximadamente 820 habitantes, está distribuída em 14 aldeias.

A educação escolar indígena é uma questão educacional muito importante. No Brasil, embora haja uma constituição que a legitime, e afirme que “[...] todo mundo tem seus direitos e liberdades, sem distinção de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião, política, origem nacional, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição” (OLIVEIRA, 2003, p.18, grifo nosso) muitos (entre os quais incluem-se várias Secretarias de Educação) ainda não têm percebido as especificidades, nem os grandes desafios postos àqueles que lidam com essa perspectiva educacional. Desta forma, apesar da existência de leis que apontam para uma educação indígena diferenciada, bilíngue e intercultural, esta mesma educação parte, ainda, de princípios pedagógicos oriundos de sociedades não indígenas, desrespeitando os sistemas cognitivos, os modos próprios de ensino e aprendizagem indígena como ocorre com o povo KÏikatêjê. Para melhor compreender o contexto educacional em que se inscreve esse povo, é necessário verificar brevemente sua história. Antes de ocuparem a RIMM, para onde já haviam sido levados os Parkatêjê e os Akrãtikatêjê, os KÏikatêjê, viviam em diferentes aldeias no estado do Maranhão, como relatam Costa, Barboza e Sompré (2016, p. 1240). A desterritorialização a que estes povos foram submetidos, processo que precisa ser entendido não apenas como um mero agrupamento de um mesmo povo - como os não-indígenas assim os consideravam -, mas como manobras políticas com vistas à apropriação de suas terras e seus recursos naturais, o que tem ocasionado

diversas invasões em seu território há pelo menos 30 anos. Essas invasões, segundo Fernandes (2010), foram realizadas pelos mais diferentes grupos, como posseiros, caçadores, coletores de castanha, pessoas em busca de frutos silvestres. Contudo, a irrupção que mais tem gerado prejuízos a esses povos é a expansão dos empreendimentos apoiados pela iniciativa público-privada, tais como, a construção de rodovias, ferrovias e hidrelétricas. Esses empreendimentos têm ocasionado intensos impactos socioambientais, culturais e sociolinguísticos, e contribuído para o agravamento das relações assimétricas entre esses povos e a sociedade hegemônica. No que diz respeito ao uso de suas línguas e de suas práticas socioculturais, houve alterações drásticas, como a demissão do papel social dos pajés na comunidade em favor do prestígio aos pastores protestantes, o desuso de “remédios do mato” em favor dos remédios industrializados e a interrupção da transmissão da língua indígena a novas gerações em benefício da transmissão da língua portuguesa.

Essa situação, por conseguinte, tem produzido intensos conflitos entre os povos, inclusive entre os próprios indígenas, pois, ao serem forçados a “conviver” na mesma reserva, experimentaram um processo abrupto de desterritorialização.

Esses realocamentos e desterritorializações do povo indígena demonstram uma imposição do lugar que este deve ocupar em nossa sociedade. Mostram mais ainda: que este povo deve “respeitar e aceitar” o que a sociedade hegemônica determina como seu lugar, como seu mundo. Infelizmente, essa imposição a que são submetidos os indígenas não se restringe apenas a uma determinação de espaço. Esta imposição, parece comprometer as práticas socioculturais, o modo de vida e a visão de mundo desse povo indígena, através da imposição de modelos alienígenas à aquisição de conhecimento e dos processos de ensino-aprendizagem. Em se tratando de políticas públicas de ensino, o Estado brasileiro tem atuado, fundamentalmente, apenas em nível teórico, tendo elaborado documentos que garantem aos indígenas, dentre outras coisas, suas práticas socioculturais milenares e o uso de sua língua materna como língua veicular no processo de ensino e aprendizagem na educação formal. Na prática, entretanto, o Brasil nega sua maneira própria de aquisição de conhecimento, pois ignora os processos de ensino e aprendizagem dos povos indígenas e impõe suas práticas pedagógicas, visando à assimilação desses povos à língua e cultura hegemônica. Ao invés de articular a pedagogia nativa, o Estado brasileiro a desconsidera e a estigmatiza, em favor da cultura e da língua nacionais.

A documentação existente sobre a língua e cultura do povo Kìyatêjê, além de muito escassa, não contempla uma reflexão aprofundada sobre a concepção de ensino-aprendizagem, bem como do processo de construção do conhecimento que parta do sujeito e, não simplesmente, do objetivo a ser alcançado. Assim, a educação escolar indígena que deveria ser tida como intercultural e diferenciada não o é porque ignora o sujeito e sua percepção e concepção de mundo. A escola indígena Kìyatêjê, como a grande maioria das escolas indígenas do estado do Pará - e até mesmo do Brasil -, possui a tipologia de Educação Escolar Indígena, bilíngue e diferenciada, mas, no currículo escolar, a língua materna ocupa um espaço irrisório como uma disciplina cujo nome é “aula de cultura”, que acontece uma vez por semana, às sextas-feiras. Nesse dia, alunos de diferentes séries se reúnem para assistir à aula de língua e cultura, que ocorre assim: o professor escreve no quadro uma palavra referente ao nome de um animal e pede aos alunos que a repitam exaustivamente. Ao que parece, infelizmente, o currículo busca integrar os alunos indígenas às práticas socioculturais e econômicas

do Estado brasileiro. Assim, a chamada educação intercultural bilíngue, seria uma farsa, já que não se estaria praticando a interculturalidade, pois o indígena é destinado a aprender e integrar-se à cultura da sociedade nacional.

Por fim, considerando a história dos Kàyikatêjê, pretendemos investigar se a migração e convivência forçada com os dois outros povos na RIMM afetaram as práticas linguístico-culturais e, mais especificamente, como isso afetou o processo de ensino-aprendizagem que eles desenvolviam quando estavam em seu território originário e se a escola leva em consideração os processos próprios de aprendizagem Kàyikatêjê, pois, antes do contato com as duas outras etnias, os Kàyikatêjê mantinham preservadas sua cultura, sua língua, seu modo de vida, o que parece ter sido modificado a partir da convivência na RIMM e do contato com os não-indígenas .

.....

**\* Jorge Lopes**

*Universidade Federal do Pará- Campus universitário do Tocantins- Cametá UFPA. CAMETÁ, Brasil*

**\* Lucivaldo Costa**

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará- UNIFESSPA. Marabá-Pa, Brasil*

**\* Quelvia Tavares**

*Universidade Federal do Pará- Campus universitário do Tocantins- Cametá UFPA. CAMETÁ, Brasil*

Resumen de ponencia

## **POSESIONES ESPIRITUALES DEL DERECHO INSTITUIDO: SOBRE LA CATEGORÍA DE “ESPIRITUALIDAD INDÍGENA” EN EL DISCURSO JURÍDICO EN MATERIA DE PUEBLOS INDÍGENAS.**

\*Constanza Tizzoni

El propósito de esta ponencia es problematizar el concepto de “espiritualidad indígena” presente en el discurso jurídico en materia de Pueblos Indígenas, a partir de: (1) caracterizar su operación conceptual en los cuerpos textuales jurídicos; (2) describir la aplicación de esta categoría en casos judiciales asociados a sujetos que pertenecen al Pueblo Mapuche; y, finalmente, (3) identificar las tensiones que se presentan, entre su caracterización conceptual y su operación en casos concretos.

En un primer momento, se caracterizará la operación conceptual de la “espiritualidad indígena” dentro del principal cuerpo de normas de derecho internacional en materia de Pueblos Indígenas, a saber: el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, del año 1989; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, del año 2007; así como también, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos, del año 2016. Se caracterizará, además, la aparición de dicha categoría en sentencias emblemáticas por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en casos que involucraron comunidades indígenas, tales como: Caso Comunidad Mayagna (sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua (2001); Caso Comunidad Moiwana vs. Surinam (2005); Caso Comunidad Yayke Axa vs. Paraguay (2005); y, por último, Caso Sawhoyamaya vs. Paraguay (2006).

En un segundo momento, se describirá la aplicación de esta categoría en casos civiles y penales presentes en la jurisprudencia nacional asociados a sujetos del Pueblo Mapuche, tales como: Caso Machi Francisca Linconao contra Forestal Palermo (2009), Caso Millaray Huichalaf Pradines y otros contra Juan Ortíz (2012), Caso Moisés Maliqueo (2013) y, por último, Caso Celestino Córdova (2014). En esta fase del análisis, es preciso caracterizar el contexto jurídico dentro del cual dicho concepto se disputa y para esto se hará un especial énfasis en: (1) la legislación nacional en materia de Pueblos Indígenas; (2) los casos judiciales de Juana Catrilaf (1953) y Juan Painecura y otros (1962) [1]; (3) la participación, dentro de los casos judiciales que se analizarán, de peritos psiquiatras, peritos antropólogos y facilitadores interculturales; y, finalmente, (4) se hará referencia a los discursos de actores del campo jurídico presentes en las entrevistas realizadas dentro del trabajo de campo en la ciudad de Temuco, que se enmarca en esta investigación.

En un tercer momento, se identificarán las tensiones que se presentan entre la caracterización conceptual de la “espiritualidad indígena” y su operación en casos concretos, a partir de la multiplicidad de significados que dicho concepto intenta subsumir, así como también, las distintas aplicaciones semánticas que de este se realizan. Entre las conclusiones de este análisis destacan: (1) el hecho de que el aparecer del concepto de “espiritualidad indígena” dentro del contexto jurídico, se activaría o se haría efectivo en un ensamble simultáneo a la ratificación de la calidad de mapuche del imputado - también denominada como “mapuchidad” - por parte del discurso de los expertos (Menard & Tizzoni, 2016); así como también, (2) el concepto de “espiritualidad indígena” es utilizado por peritos antropólogos y facilitadores interculturales con la intención de “traducir” o “interpretar” ciertas categorías propias de cierto marco epistémico de la cultura Mapuche, que no tendrían conceptos semántica ni pragmáticamente análogos en la lengua castellana.

Finalmente, queremos proponer que la invención de la categoría “espiritualidad indígena” vendría a ser una manifestación de lo que lo que se denomina como “violencia conservadora del derecho” (Benjamin, 2008; Campos, 2015), en tanto hace frente a violencias usurpadoras por fuera del derecho instituido, asegurando, de esta manera, su propia conservación.

#### Notas:

[1] Ambos casos judiciales emblemáticos en los cuales se aplicó el artículo 10, numeral 9 del Código Penal Chileno, a saber: “El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable”, para eximir de responsabilidad criminal a los imputados, pertenecientes al Pueblo Mapuche, acusados del delito de homicidio. Dicho eximente de responsabilidad criminal fue una vía utilizada en los tribunales chilenos para “considerar que cuando el indígena actúa según su cultura, lo hace exculpadamente pues obedece a una fuerza irresistible, una especie de vis compulsiva cultural”. (Villegas, 2012). Dichos casos emblemáticos siguen siendo citados como antecedentes en juicios contemporáneos a imputados que pertenecen a Pueblos Indígenas en Chile.

#### Referencias

Benjamin, W. (2008). Para una crítica de la violencia. Traducción y notas de Pablo Oyarzún. Revista Archivos 2/3, 425-452.

Campos, V. (2015). El gran criminal: violencia, ley y soberanía. En Z. Bórquez, Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jaques Derrida] (págs. 363-397). Santiago de Chile: Pólvora.

Menard, A., & Tizzoni, C. (2016). Ethnographic case, legal case: from the spirit of the law to the law of the spirit. Somatosphere, 1-14. Disponible en: <http://somatosphere.net/2016/02/ethnographic-case-legal-case-from-the-spirit-of-the-law-to-the-law-of-the-spirit.html>.

Villegas, M. (2012). Entre la exculpación y la justificación. Apuntes de legislación comparada latinoamericana sobre pluralismo jurídico y derecho penal. *Revista de Derecho (Valdivia)*, Vol. XXV, Nº 2, 177-205.

.....

\* Constanza Tizzoni

*Universidad de Chile UCH. Santiago, Chile*

Resumen de ponencia

## **POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DEL DIÁLOGO ENTRE BIOMEDICINA, SALUD PÚBLICA Y SABERES Y PRÁCTICAS EN MALARIA. CONTRIBUCIONES PARA UN ENFOQUE INTERCULTURAL EN SALUD A PARTIR DEL ESTUDIO ETNOGRÁFICO EN EL TERRITORIO INDÍGENAS DE PUERTO NARIÑO-AMAZONAS**

\*Isabel C. Preciado Ochoa

Esta ponencia hace parte de los resultados de mi tesis de maestría en Desarrollo de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, la cual fue formulada a partir de la investigación realizada con el Programa de estudio y control de enfermedades tropicales (PECET) de la Universidad de Antioquia, durante el periodo 2015-2017, denominada “Implementación de un sistema de alerta temprana para la prevención y control de las principales enfermedades transmitidas por vectores (ETVs) en el departamento del Amazonas, Colombia” (2013), concretamente en el municipio de Puerto Nariño, con las comunidades indígenas ticunas, yaguas y cocamas del resguardo Ticoya.

En dicho trabajo emergieron diversos conflictos debido a las distintas formas de construir conocimiento alrededor de la salud/enfermedad/tratamiento en ETVs. El de las ciencias sociales en el que se enmarca mi trabajo etnográfico y como única investigadora del componente social para aproximarme a los indígenas, médicos y al personal de salud de la región, y al equipo de investigación. El de los co-investigadores (médicos, biólogos, bacteriólogos y técnicos de ETVs), formados en una visión positivista de la ciencia desde un enfoque ecoepidemiológico, y finalmente el de las comunidades indígenas, generado a partir de una serie de conocimientos heredados o impuestos, del contacto con otras culturas y saberes, y resignificados en sus prácticas. Todo lo anterior llevó a preguntarme sobre las posibilidades reales y limitaciones de un enfoque intercultural en salud para la atención de estos contextos.

Me concentré en la malaria, porque si bien dentro de las ETVs existe una amplia gama de patologías (chagas, leishmaniasis, dengue, zika, entre otras), ésta representa una carga alta de enfermedad en esta comunidad y fue sobre ella donde el trabajo de investigación se aglutinó.

En las últimas décadas los pueblos indígenas del Amazonas han atravesado diversos procesos de cambio debido a la inserción de proyectos de desarrollo económico, como la explotación maderera, la ganadería, los cultivos de coca; y apalancados en ellos, acciones como la configuración en centros poblados y la imposición de la educación católica. Actualmente sus ecosistemas, las transformaciones socioculturales y productivas y/o la apertura de otros frentes de colonización, los enfrentan a nuevas enfermedades o a intensificación de patologías ya existentes.

Este último es el caso de la malaria, la cual según el informe de la Organización Mundial de la Salud (OMS) (2016), a pesar de ser una enfermedad que se puede prevenir y tratar, sigue devastando la salud y el modo de vida de las personas en muchas regiones, o en países de bajos ingresos. Datos para el año 2016 se calcula que en 2016 hubo 216 millones de casos de malaria en 91 países, lo que significa un aumento de aproximadamente 5 millones con respecto a 2015. Las muertes fueron 445 000, cifra similar a la de 2015 (446 000).

Según el Ministerio de Salud y Protección social de Colombia en su informe: Perfil epidemiológico de pueblos indígenas de Colombia (construido para el Plan decenal de Salud Pública 2012-2021), en el 2010 el 64% de las enfermedades que padecen los indígenas son a causa de las llamadas ETVs, entre ellas la malaria, la cual representa un 27%.

En el caso específico de la malaria, de acuerdo con datos del Ministerio de Salud en Frente al panorama latinoamericano, según el último informe epidemiológico del Instituto Nacional de Salud en 2014, los tres países donde más se concentra la enfermedad son Brasil (42 %), Venezuela (18 %) y Colombia (12 %), para un total del 72 % de la carga de la enfermedad en la región. Pese a todos los esfuerzos en Colombia continúa siendo un grave problema de salud pública.

En el departamento del Amazonas en el 2015, la Secretaría de salud pública de este departamento, registra un total de 2.508 casos, de los cuales 925 pertenecen a Puerto Nariño. Por su parte el Sistema Nacional de Vigilancia en Salud Pública (Sivigila) del Instituto Nacional de Salud, en el mismo año, muestra 1.358 casos para este municipio y un total de 3.935 para el total del departamento.

Además, aunque la información encontrada evidencia problemas de subregistros y de precariedad, es posible inferir de informes como el Análisis de Situación de Salud según ASIS (2013), que la malaria es una de las enfermedades que demandan un mayor número de consultas médicas en el municipio de Puerto Nariño. En este sentido, el informe Línea base del programa Red Juntos Puerto Nariño, Amazonas para el 2008: “el mayor número de consultas en adultos que se da en el municipio son los accidentes ofídicos, las enfermedades de transmisión sexual y la malaria”.

Dentro de este panorama es importante contar como en Colombia, el Estado ha venido implementando programas de erradicación de la malaria. Estas medidas de salud pública utilizan las inmunizaciones, el control de vectores, así como la notificación y el saneamiento, como principales estrategias. Estrategias que surgen a partir de políticas de salud pública, reflejadas, por ejemplo, en planes y programas que tienen directrices desde instancias internacionales, permeando los ámbitos nacionales, departamentales y municipales, las cuales se instauran además como un sistema de control social, y no solamente como un instrumento de cuidado de la salud, de curación o prevención de las enfermedades.

En este marco y a pesar de que esta enfermedad afecta seriamente a la población indígena que vive en las zonas rurales, y aunque desde el 2014 inició la construcción del Sistema indígena de salud propia (SISPI), el cual avanza lentamente, sin concretarse acciones de atención diferencial que redunden en mejores condiciones de salud. De tal forma que puedan generarse estrategias efectivas para reducir la aparición y el control de las enfermedades, donde el enfoque intercultural en salud pueda ser un nuevo camino. No obstante, las acciones gubernamentales siguen concentrándose en enfoques como la epidemiología, que según la OMS (2003), es el

estudio de las distintas formas en que las enfermedades ocurren en distintas poblaciones o grupos de personas y por qué.

En Colombia todos los problemas de salud pública son atendidos a partir del Plan Decenal de Salud Pública (PDSP), directriz para definir el marco de actuación frente a las situaciones coyunturales de salud. Como diagnóstico son realizados anualmente los Análisis de Situación de Salud (ASIS), y como plan de acción están los Planes Territoriales de Salud (PTS). Ambos instrumentos permiten a las entidades territoriales contribuir con el logro de las metas estratégicas del PDSP, al evaluar y monitorear las políticas públicas para controlar o combatir las enfermedades que son un problema sanitario para todo un territorio.

Estos planes además deberían entrar en diálogo con las estrategias territoriales de cada administración municipal y departamental a través de sus planes de desarrollo, concretados a partir de presupuestos y líneas de articulación. Paralelamente los pueblos indígenas cuentan con sus propios planes de vida decenales, en donde establecen sus propias visiones de mundo y definen las acciones a desarrollar en diferentes componentes (salud, educación, economía, entre otros). Lo encontrado evidencia que los intentos de articulación responden a acciones instrumentales desde la institucionalidad, pero no logran una real articulación de las visiones propias de la salud de los indígenas.

Teniendo en cuenta estos antecedentes consideré necesario realizar una lectura crítica de la enfermedad e intervenciones y prácticas en este contexto en particular.

Empezando por los procesos históricos, que han generado una serie de insustentabilidades territoriales (como la extracción maderera, los cultivos de coca, la ganadería extensiva, entre otros), y con ello la pérdida de conocimientos tradicionales, producto de la transmisión de saberes provenientes de la ciencia y que se erigen como “conocimiento único” del modelo de desarrollo hegemónico.

Seguidamente pensar la interculturalidad en salud a través de una aproximación a la biomedicina, la salud pública y sus dispositivos de poder, y de la medicina tradicional y de los intersticios o espacios de diálogo a través de itinerarios terapéuticos y prácticas de autocuidado.

Posteriormente, comprender las dificultades al llevar a cabo acciones que plantean las políticas de salud pública en malaria en estos contextos. Identificar las maneras de concebir la relación salud/enfermedad/tratamiento desde la salud pública, dentro de sus proyectos y programas, ya que es en este marco donde son planteadas las acciones institucionales para atender la enfermedad. Y desde la salud propia de los indígenas, las representaciones, saberes y prácticas alrededor de la enfermedad y con ello los puntos de encuentro/desencuentro entre las políticas de salud pública y las representaciones, saberes y prácticas de los médicos y el personal de salud con relación a la enfermedad y el tratamiento de los indígenas.

Al poner en consideración todos estos elementos, esta ponencia pretende exponer cómo operan las políticas de salud pública en malaria en los en el territorio indígena de Puerto Nariño-Amazonas, y si su configuración permite o no, un diálogo con las representaciones, saberes y prácticas de salud de los diferentes actores del territorio.

.....

**\* Isabel C. Preciado Ochoa**

*Escuela de Ciencias Sociales. Universidad Pontificia Bolivariana- Sede Medellín - ECS/UPB. Medellín, Colombia*

Resumen de ponencia

## **POVOS INDÍGENAS, DISTINTAS REALIDADES, REALIDADES SEMELHANTES: A ACESSIBILIDADE DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS ÀS POLÍTICAS DE PREVIDÊNCIA E ASSISTÊNCIA SOCIAL.**

\*Cynthia Franceska Cardoso

O presente texto visa colaborar com o debate proposto na 8ª Conferência Latino Americana e Caribenha de Ciências Sociais ao apresentar o acesso dos povos indígenas de diferentes regiões do Brasil aos benefícios e programas sociais pertencentes às políticas de Previdência e Assistência Social.

A apresentação do acesso e o modo como ocorrem são possíveis a partir das experiências acadêmicas e profissionais. Os dados levantados, desde a graduação, a partir das pesquisas acadêmicas vislumbraram um horizonte político social inquietante. Inicialmente, a partir da graduação em Serviço Social, com o desenvolvimento de projetos a respeito da Seguridade Social brasileira e o povo Guarani Mbya, habitante da região do Vale do Ribeira, no interior e litoral do Estado de São Paulo. Esta temática foi aprofundada durante o mestrado em Antropologia, o qual analisou as influências das políticas sociais no cotidiano do povo Guarani Mbya na região do Vale do Ribeira. E atualmente, por meio da pesquisa de doutorado, recentemente concluída no Programa de Estudos Pós Graduated em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a qual investigou os caminhos percorridos e as dificuldades encontradas por diferentes povos indígenas para acessar as políticas de Previdência e Assistência Social no Município de São Gabriel da Cachoeira, no noroeste do Estado do Amazonas, na tríplice fronteira com a Colômbia e a Venezuela.

A pesquisa do mestrado foi realizada entre os anos 2009 a 2012, em sete aldeias, Guarani Mbya, situadas em quatro municípios: Sete Barras, Pariquera-Açu, Cananéia e Iguape, no Estado de São Paulo. Sendo que nenhuma destas aldeias era reconhecida como terra indígena (TI). À época da pesquisa, depois de onze meses de trabalho de campo, constatou-se o acesso não diferenciado da população Guarani aos benefícios e programas sociais pertencentes às políticas de Assistência e Previdência Social.

A pesquisa de doutorado iniciada em 2013 e concluída em 2018 foi realizada em São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. Nesta pesquisa constatamos novos desafios colocados aos povos indígenas e às políticas sociais em um território diverso culturalmente, com mais de vinte e três povos que representam 95% da população do município. A maior parte da área geográfica municipal é reconhecida como terra indígena. Durante o período de quatro meses do trabalho de campo foi possível traçar os caminhos percorridos e os percalços encontrados por indígenas da região para acessar as políticas de Assistência e Previdência Social.

Em ambas as pesquisas foram utilizados dois métodos: a Investigação Ação

Participação (IAP) que pressupõe estabelecer entre o pesquisador e o pesquisado relações horizontais, e oferecer contrapartidas às comunidades envolvidas, a partir dos dados levantados e, ainda, a etnografia.

Compreendemos o acesso por povos indígenas às políticas de Previdência e Assistência Social enquanto expressão da questão social indígena brasileira.

Dessa forma pretende-se apresentar neste artigo algumas reflexões a respeito dos dados levantados durante as pesquisas de mestrado e doutorado no que se refere ao acesso dos indígenas às políticas sociais, o qual estabelece relações paradoxais que excluem ao incluir, desacolhe ao acolher, desassistem ao assistir, desrespeitam ao promover, violam a sua integridade física, psíquica e cultural, quando deveriam protegê-los e fortalece-los.

A equidade fica forjada a ideia genérica de igualdade, ao homogeneizar diferentes povos, línguas, culturas e costumes ao povo brasileiro genérico, na falsa ideia de integração com a comunidade nacional, como pertencentes ao mesmo povo, embora tão peculiar e distinto do povo brasileiro.

A política social ao tratar os povos indígenas como “iguais” mascara a diferença cultural, negligencia a promoção dos direitos sociais, omite seus direitos fundamentais, devora-os lentamente sem que percebam, muitas vezes, que o mesmo Estado que deveria protegê-los legisla contra a sua existência.

.....

\* Cynthia Franceska Cardoso

*União das Instituições de Serviços, Ensino e Pesquisa Ltda. UNISEPE. REGISTRO, Brasil*

Resumen de ponencia

## **PRACTICAS ESTATALES PARA LA IDENTIFICACIÓN INDÍGENA EN EL PERÚ. UNA MIRADA ETNOGRÁFICA AL VICEMINISTERIO DE INTERCULTURALIDAD**

\*Rosa Geraldine Pizarro Cabezas

En agosto del 2011 se aprobó por unanimidad en el Congreso peruano la Ley de Consulta Previa para los pueblos indígenas. Concebida como un derecho colectivo, la Consulta Previa obliga al Estado peruano implementar espacios de diálogo con los pueblos indígenas ante una medida estatal que impacte los derechos de estos últimos. La finalidad de estos encuentros es lograr acuerdos y compromisos, y que se tome decisiones consensuadas entre el Estado y los pueblos indígenas.

En el momento de su aprobación, legisladores de distintas bancadas políticas coincidieron en evaluar que se trataba de un “hito histórico”, no solo porque se había logrado la voluntad conjunta de todos los sectores políticos, sino porque ponía de relieve los derechos de los pueblos indígenas postergados por varios años. Semanas posteriores, la Ley fue firmada y promulgada por el presidente Ollanta Humala en la ciudad de Bagua, como un gesto simbólico de reconocimiento del conflicto sucedido en el 2009 entre los pueblos indígenas y el Estado nacional. Durante el acto de entrega, Humala mencionó.

“[Con esta Ley se] está dando un paso importante en la construcción de una nación en la construcción de una gran República que respete a todas sus nacionalidades. Hoy día lo que queremos hacer con esta Ley es que su voz sea importante, sea escuchada, que sean tratados como ciudadanos y no como niñitos que no se les pregunta ni se les dice nada”

La aprobación y promulgación de esta Ley se presentaba así como un momento importante en la compleja relación entre el Estado peruano y los pueblos indígenas; y aunque, aún es muy pronto para evaluar si ésta representa (o no) una “nueva” etapa, no hay duda que el derecho a la Consulta Previa, consagrado por la Ley 29785, está impulsando cambios importantes tanto al interior del aparato estatal como al interior de las organizaciones indígenas.

Mi interés en el tema se centra en las readecuaciones que se vienen desarrollando al interior del aparato estatal a partir de la implementación de este derecho. Me interesa específicamente analizar la construcción de la categoría “pueblo indígena” como parte de las funciones operativas que debe emprender la burocracia estatal para identificar a estos colectivos y así garantizar su derecho de la Consulta.

De acuerdo a la Ley, la “identificación indígena” es una de las primeras etapas para la implementación de la Consulta. Esta actividad la desarrollan los funcionarios de cada uno de los sectores estatales “promotores” del proceso quienes, a su vez, pueden recibir asesoría y apoyo de la Dirección de Consulta Previa del Viceministerio de Interculturalidad. Esta área estatal es quien tiene la función de establecer los lineamientos operativos para la Consulta y es donde se han desarrollado los protocolos

para el proceso en conjunto. Actualmente, esta Dirección tiene un papel activo en el desarrollo de la Consulta, acompañando y asumiendo directamente etapas del mismo, entre ellas la “identificación indígena”. Por esta razón, mi análisis se centra en la actuación de sus funcionarios en esta tarea, ya que son ellos quienes han ido marcando la pauta para la actuación de otros sectores estatales.

La “identificación indígena” se corresponde con el acto “harto misterioso” del Estado de nombrar, lo cual crea “identidades sociales socialmente garantizadas” (Bourdieu 1997: 114). Los funcionarios del Viceministerio al realizar la inscripción de las comunidades como “indígenas” en los registros estatales no solo cumplen una labor burocrática, sino con ello crean un “sujeto social” que para ojos del Estado (y de la sociedad en conjunto) ahora pasarán a ser “indígenas” y con ello se establecerán políticas o derechos especiales como la Consulta Previa, lo cual reafirma, reproduce y recrea las identidades de los sujetos que portan estas etiquetas. En este sentido, la labor aparentemente sencilla y formal de la “identificación indígena” no concluye con el registro.

El nombrar a “otros” como indígenas no es una práctica nueva en el Estado peruano, por el contrario, es una práctica extendida cuya genealogía podría rastrearse hasta la administración colonial. En este sentido, ya “existen” identidades indígenas en el país, lo que propone la Ley de Consulta Previa, sin embargo, es imponer nuevas maneras de encontrar la “indigenidad” de la población. Lo cual supone (re)crear la categoría bajo nuevos marcos de interpretación y con ello reproducir identidades y subjetividades que podrán ser renovadas.

Los funcionarios públicos, al identificar a las poblaciones bajo el marco de la Consulta Previa, conjugan viejas y nuevas nociones acerca de la “indigenidad” de las comunidades. Poniendo en juego la categoría se abren y/o cierran posibilidades para su renovación.

Observar de cerca estas prácticas estatales, pone en evidencia que las “identidades indígenas” no son un “dato de la realidad” que debe ser alcanzado y evidenciado por el Estado, sino que se trata de una “construcción social” donde intervienen distintos agentes, entre ellos la burocracia estatal. La categoría “pueblo indígena”, en este sentido, no existe por sí misma, lo que hay son un conjunto de representaciones que se legitiman, en este caso específico, por la acción del Estado y sus agentes.

Lo interesante de todo este proceso de clasificación, además, es el “poder simbólico” atribuido al Estado, pues a diferencia de otros agentes su acción totalizadora naturaliza la categoría en juego, sustrayendo las huellas de su construcción social, e imponiéndola como parte del “sentido común” (Bourdieu 1997: 116). Lo cual implica que el resultado final del proceso sea una categoría externa y objetivada, cuya “realidad” se convierte en evidencia suficiente para que los agentes estatales puedan alcanzarla y verificarla.

Sin dejar de lado, esta potente imagen del poder estatal, el análisis etnográfico de las prácticas de los agentes estatales nos permite encontrar una imagen más realista de un Estado encarnado, cuyo poder, a veces, puede diluirse. Lejos de la imagen weberiana de un aparato burocrático racional que funciona cual maquinaria bien aceiteada, los agentes estatales, personas de carne y hueso, cumplen sus labores de distintas maneras y con múltiples estrategias. La ventaja de la perspectiva, etnográfica, en este sentido, es “dotar de contenido” a abstracciones conceptuales como el Estado o la burocracia, con la cualidad, además, que “estos múltiples sentidos no resultan de

la especulación teórica -normativa de quien escribe sino del examen detallado de usos por parte de los actores socialmente situados” (Balbi y Boivin, 2008: 10).

Al identificar a las comunidades como indígenas, los agentes estatales del Viceministerio de Intercultural ponen en funcionamiento el “poder del Estado” para nombrar, pero esta puesta en marcha no es simple ni rutinaria, hay múltiples intercambios y negociaciones al interior del propio estado y al exterior del mismo. A estas difíciles operaciones se suma la complejidad de la “puesta en juego” de la categoría “pueblo indígena” que tiene una historicidad profunda y atraviesa en muchos sentidos el ser nacional de todos los peruanos.

El objetivo de la ponencia es presentar algunas discusiones teóricas respecto al Estado y a la capacidad de sus agentes estatales, y al mismo tiempo, presentar algunos avances en relación al trabajo de campo recién iniciado.

.....

**\* Rosa Geraldine Pizarro Cabezas**

*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina. Programa Argentina - FLACSO . Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

Resumen de ponencia

## **PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA ANCESTRAL INDÍGENA BRASILEIRA: DO “ENCOBRIMENTO” AOS EXÍLIOS FORÇADOS**

\*Ingrid Moura

A divisão do trabalho (mão de obra) no "sistema mundo moderno/colonial" (MIGNOLO, 2003), baseada na ideia de raça, contribuiu fortemente para a dominação e submissão dos povos colonizados, fazendo com que as raças tidas como inferiores fossem submetidas à escravidão ou servidão, ao passo que às consideradas superiores seria atribuído o trabalho assalariado (TORRES, 2008). Há de se mencionar também que reprimiram os meios de produção dos povos colonizados, impuseram sua cultura como dominante e expropriaram as terras. Afirmava-se que as populações das terras colonizadas não compreendiam a noção de propriedade privada, fazendo com que tais terras pudessem ser doadas livremente, pois não havia dono. Contemporaneamente, povos indígenas são exilados de suas terras ancestrais por não possuírem a titularidade da propriedade. Uma série de denúncias à Corte Interamericana de Direitos Humanos relata comportamentos estatais que alegam a ausência de propriedade, legitimando a expropriação. Vale ressaltar que no Sistema Regional Interamericano, o tema que apresenta um maior grau de peculiaridade é justamente a questão indígena, vez que pleiteia-se a garantia da identidade cultural e religiosa (MICHEL E DEITOS, 2017), bem como a proteção de direitos fundamentais a esses povos. Uma recente decisão da referida Corte condenou o Brasil no caso “Povo Indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil”. Trata-se de um caso que tramitou por 16 anos (desde 2002, ano em que houve a apresentação da petição perante a Comissão, até 2018, ano em que foi dada a sentença pela Corte). Com a análise desse caso, é possível perceber que a violação e o desrespeito aos povos indígenas ainda ocorre de forma latente e que o processo pelo qual se reconhecem essas violações é bastante lento, possibilitando uma maior abertura para condutas excludentes e opressoras por parte do Estado. Deve-se levar em consideração o vínculo com a terra, a importância do espaço geográfico para a continuidade da cultura dos povos indígenas, bem como a posse ancestral, a qual costuma ser anterior à colonização, época em que a concepção de propriedade privada era inexistente. Os povos indígenas sofreram e continuam sofrendo um processo de exclusão social e consequente marginalização em razão de possuírem cultura e modos de vida próprios, que diferem dos adotados por uma sociedade considerada dominante. Trata-se de uma opressão que ocorre desde o período do "encobrimento" (DUSSEL, 1993) colonial brasileiro, momento no qual foram forçados a abandonar suas terras e crenças em favor de uma cultura e sistema supostamente superiores e mais desenvolvidos, na sustentação de uma teoria de hierarquia cultural. Ressalta-se, ainda, a dificuldade encontrada para que haja a demarcação das terras ocupadas pelas comunidades tradicionais, vez que não há uma separação entre estas e terras estatais, fazendo com que sejam comuns alegações de que a terra pretendida já pertence ao

Estado. Boaventura de Sousa Santos (2009) defende que, no pensamento moderno ocidental, há uma divisão, por meio de linhas, separando dois universos distintos (“deste lado da linha” e “do outro lado da linha”). Tal pensamento é entendido pelo autor como abissal, vez que um universo não poderia coexistir com o outro. Aquele que se localiza “deste lado da linha” é considerado relevante, ao passo que “do outro lado da linha” há inexistência e invisibilidade. Sendo assim, os povos indígenas, com o processo colonial, passaram a viver “do outro lado da linha”, sendo considerados como inferiores, invisíveis e inexistentes. Somado a isso, há uma grande morosidade nos processos de demarcação de terras, morosidade esta aqui analisada no que diz respeito ao estado de Pernambuco, a exemplo das tribos Xucuru (Pesqueira/PE) e Atikum (Salgueiro/Carnaubeira da Penha). Nesta última, o processo de demarcação tramita há mais de dez anos. Um grupo da tribo Xucuru recebe pagamento de aluguel e de alimentação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, deixando de produzir em razão da falta de terra para plantar. Percebe-se que essa situação afeta diretamente os povos indígenas, uma vez que estes se valem de agricultura de subsistência, a qual é prejudicada e, por vezes, até interrompida, em razão da ausência da demarcação. Apesar de haver um número ínfimo de áreas demarcadas no Nordeste (menos de 20%), este se destaca como a segunda região em população indígena no Brasil (27,8% do total), ocupando Pernambuco o quinto lugar no país (cerca de 40.000 índios), distribuídos em mais de 20 municípios. De acordo com dados da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, nenhuma terra indígena no estado de Pernambuco chegou a ser demarcada, encontrando-se todas, ainda, no procedimento de regularização. Isso importa dizer que tais terras, até então, foram apenas registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União, não estando autorizadas para demarcação física. Nesse sentido, o presente trabalho busca analisar os entraves para a manutenção da ancestralidade por parte da tutela jurídica ambiental brasileira, bem como explorar de que forma a problemática da territorialização afeta a memória e a cultura das comunidades indígenas dadas as consequências deixadas pelo capitalismo histórico. Partindo de um aporte decolonial e utilizando-se de autores como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos e Ana Catarina Zema de Resende, propõe uma desconstrução do ideal moderno, oferecendo uma maior visibilidade ao conhecimento e à cultura latino-americana. Utiliza, para tal, uma metodologia qualitativa e explicativa, partindo de uma pesquisa bibliográfica e documental e de um método indutivo.

.....

\* Ingrid Moura

*Universidade de Pernambuco UPE. Arcoverde, Brasil*

Resumen de ponencia

## **PRODUCCIÓN DE ARTESANÍAS INDÍGENAS QOM EN CONTEXTOS URBANOS**

\*Nadia Voscoboinik

Muchas de las investigaciones acerca del pueblo qom en Argentina, se ha centrado en sus procesos migratorios y sus dinámicas socioculturales en contextos urbanos. Los desplazamientos de este pueblo siempre se dieron, incluso antes de la llegada de los conquistadores. A partir de la imposición modo de producción capitalista, los desplazamientos que se dieron en mitad de siglo XX fueron producto de otras necesidades y no por su modo de reproducción cazadora recolectora (Tamagno, 2001). Las migraciones del campo a la ciudad y los cambios que se dan en torno a la organización de la producción de artesanías qom en el contexto urbano, dan cuenta de algunos debates que pretenden definir o en algunos casos delimitar las dinámicas sociales específicas de la ciudad. En relación a esto Cardini (2008), plantea la cuestión de las artesanías indígenas en la ciudad como un producto de procesos de resignificación donde se conjugan aspectos históricos, políticos, sociales y económicos. Los artesanos del pueblo qom que han migrado a las ciudades han cambiado de contexto, por lo cual resulta indispensable analizarlos en función de dichos cambios. Para estudiar a las artesanías indígenas en la actualidad, no basta solo verlas a través de su proceso de trabajo o por su subordinación al sistema capitalista, sino que también es necesario integrar aspectos relativos a los significados que adquieren en el consumo y por sus aspectos estéticos. Las artesanías son parte de un proceso, no solo un resultado, conforman relaciones sociales, y no son objetos "ensimismados". (Canclini, 1982)

Este trabajo pretende retomar las investigaciones realizadas en relación a las migraciones qom, su inserción en la ciudad, las discusiones en relación a lo urbano y lo referido a las artesanías indígenas entendidas como proceso social, económico y simbólico, y en función de dichos aportes analizar la organización de la producción, circulación y venta de artesanías de las comunidades qom, que residen en la ciudad de La Plata. En relación a los planteamientos teóricos acerca de la producción de artesanías indígenas en la ciudad preguntas como ¿Qué cambios sufren los procesos productivos de artesanías qom en la ciudad? ¿Cómo se trasmite el conocimiento? ¿Cuál es el significado que toma la producción de artesanías qom en la ciudad? ¿Qué valores tiene para los qom la práctica artesanal, ya sea tanto en la producción, circulación y venta de artesanías? Guiaran nuestro trabajo.

Entre los indígenas qom prospera la lógica colectivo comunitaria. Dicha lógica fue analizada por Tamagno (2001,2013) como un rechazo al individualismo y la competencia fomentado por el sistema capitalista. A pesar de que este modo de producción fue impuesto a los sistemas indígenas preexistentes, ellos expresan su resistencia reproduciendo valores como la solidaridad y la reciprocidad. Dichos valores aparecen ordenando su existencia, oponiéndose al interés de acumulación,

conformando un *habitus* (Bourdieu 2007) con el cual no pueden negarse a dar. Esto no implica la ausencia de conflictos y tensiones dentro de los grupos indígenas, ni tampoco la inexistencia de individuos únicos e irrepetibles. (Tamagno, 2013). La “comunidad” queda así vinculada a la “reciprocidad” que determina entre el uno y el otro un compromiso”. (Tamagno, 2013: pp 12). De esta manera los individuos no son dueños de sí mismo, se ven obligados a ser el otro. En el imaginario colectivo de los artesanos existe la posibilidad de pensarse por fuera de las lógicas del sistema mercantil, el cual los excede, ya que ellos comparten formas de producción que nada tienen que ver con conseguir la máxima acumulación y la competencia (Rotman 2012). Los artesanos qom tienen muchas prácticas en relación a la producción, circulación y consumo de artesanías que se rigen por las lógicas de lo colectivo comunitario. Las lechucitas qom, son piezas de barro tradicionales del pueblo y pertenecen a la misma tradición cerámica, sin embargo denotan distinciones según quien las fabrique. Los artesanos nos explican que las diferencias que se ven en las piezas de cada artesano, no hace referencia a la historia de cada persona o a una impronta individual que quisieran dejarle, sino que es expresión del linaje al que pertenece el artesano. Las distinciones entre las artesanías hacen referencia al linaje de cada indígena, el cual puede ser parte de la misma comunidad más allá de pertenecer a distintos linajes. Es decir que cada artesano no es dueño de sí mismo, sino que se debe a sus antepasados, como obligación de ser el otro.

La transmisión de la práctica artesanal también la vemos ordenada según lógicas de reciprocidad comunitaria. La misma como habíamos mencionado se aprende de generación en generación: los artesanos más experimentados nos cuentan que han aprendidos de sus abuelos y padres no solo a fabricar las piezas, sino también los significados, saberes y leyendas que circulan alrededor de las imágenes producidas. En sus discursos hay un marcado énfasis en no perder la tradición artesanal qom, y la importancia de transmitirla a los más jóvenes. Teniendo en cuenta que producir para vender es un complemento en la economía familiar, los que enseñan a hacer las artesanías no piden ningún dinero a cambio, lo hacen con el interés de que no se pierda la tradición, y de que el aprendiz responda produciendo artesanías y difundiendo su cultura. Asimismo también están dispuestos a enseñar a aquellos que estén interesados en aprender y que no sean de la comunidad. Es decir no hay interés en producir para el beneficio personal, o guardarse el conocimiento para producir uno solo y sin competencia.

Los talleres de artesanías qom, brindados por maestros artesanos idóneos, abiertos a la comunidad, como las charlas que se brindan en espacios educativos, expresan no solo la necesidad económica de vender lo que producen, sino también de enseñar los valores de su cultura y sus conocimientos. La producción artesanal indígena hace referencia a un pasado, a una identidad y a un saber transmitido de generación en generación, que reconstruye su historia en la actualidad. Muchos artesanos expresan la necesidad de que la práctica artesanal se transmita a los más jóvenes, quienes por falta de tiempo pierden interés en aprender.

Algunas reflexiones para finalizar

La producción de artesanías qom en la ciudad conforma parte de un proceso económico social y cultural que posee sus propias dinámicas, en función del contexto urbano. La venta de artesanías en las ferias poseen sus propias dinámicas, si bien conforman intercambios mercantiles, no puede limitarse únicamente a dicho

intercambio, ya que hay esferas sociales que exceden lo meramente mercantil. Los artesanos qom en las ferias dan cuenta de su diversidad, mediante el uso de emblemas identitarios y sus propias artesanías. La reproducción de la lógica colectivo comunitaria se da en la producción, circulación y consumo de artesanías. La lógica de reciprocidad reproducida dentro de la comunidad es histórica en el pueblo qom, pero se renueva en las ciudades según los contextos socio-económicos planteados por el sistema capitalista, lo cual no implica pérdida de identidad.

.....

**\* Nadia Voscoboinik**

*Facultad de Ciencias Naturales y Museo FCNyM. La Plata, Argentina*

Resumen de ponencia

## **PRODUÇÕES FÍLMICAS GUARANI E OFICINAS EXTENSIONISTAS DE AUDIOVISUAL: NOVOS OLHARES INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS**

\*Isabel Idiarte Bernardes

\*Mariana Madruga Bianchini

\*Stéfani Dias Leite

A linguagem audiovisual vem sendo amplamente utilizada pelas populações indígenas nos últimos 30 anos, enquanto uma ferramenta tecnológica a serviço da memória ancestral, como diz Daniel Munduruku. Nesse sentido, essas produções vêm se apresentando na contemporaneidade num contrafluxo ao cinema hollywoodiano, permeando outras formas de compor a narrativa fílmica considerada tradicional. No Brasil, se faz necessário lembrar que é ainda muito presente um imaginário criado no século XIX, no qual os indígenas estariam fadados a passar por um processo de assimilação ou mesmo de desaparecimento. Esse pensamento, conduzido pelo Estado, no entanto, não dialoga com os últimos dados de crescimento populacional dessas comunidades indígenas. O que retrata um movimento de resistência por parte dessas populações, em que muitas delas partem de ferramentas contemporâneas, como as produções audiovisuais utilizadas por diferentes etnias no Brasil, como forma de fortalecimento de suas comunidades, tratando de questões políticas e culturais específicas que fortalecem suas lutas e visibilizam sua existência.

Esta comunicação, portanto, articula-se às experiências nas ações de extensão do Projeto “Produção de Audiovisual Indígena”, parte do Programa “Olhares, vozes e memórias: saberes africanos e indígenas”, coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Luisa Tombini Wittmann, da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). O seguinte projeto, que vem sendo elaborado por meio de um conjunto de oficinas de produção de imagem, vídeo e som, em parceria público-privado, pretende instrumentalizar e orientar os 9icineiros indígenas das aldeias Guarani-Mbyá da região da Grande Florianópolis no litoral Catarinense, a produzir audiovisuais a partir das demandas coletivas das aldeias e de seus interesses próprios. Para além da proposta geral, ao longo do processo, estão previstas produções de vídeo-noticiários e um vídeo-documentário, que serão acompanhadas pela equipe, essas produções compõem um cenário bastante desafiador para os 9icineiros Guaranis por tratarem de temas que, apesar de serem levantados por eles mesmos nas reuniões, surgem como propostas de aldeias com necessidades distintas e com suas particularidades, elementos que constroem um ambiente bastante enriquecedor.

Em paralelo a estas experiências do projeto de extensão, a comunicação permeia também uma análise da produção audiovisual do filme Bicicletas de Nhanduru (2011), dirigido pelos indígenas Guarani-Mbya Ariel Duarte Ortega e Patricia Ferreira (Keretxu). Este filme foi produzido pelo projeto Vídeo nas Aldeias, criado em 1986, que se consolidou como um centro de formação e produção de audiovisuais indígenas,

além de ser um importante acervo digital de filmes indígenas. Nesse sentido, a proposta do projeto de extensão dialoga com a ação desenvolvida pelo projeto Vídeo nas Aldeias, de realização de oficinas que instrumentalizam os indígenas na produção audiovisual.

A análise do Bicletas de Nhanderu, ao centrar-se na produção audiovisual em si, situa o filme enquanto um produto do movimento indígena contemporâneo, que não retrata apenas as vivências culturais do povo Guarani-Mbyá da aldeia São José das Missões - RS, mas que produz e constrói uma narrativa própria que os situa no mundo e em seu tempo. Ao que dialoga com o processo de produção do audiovisual realizado pelo Vídeo nas Aldeias e com a proposta da ação de Extensão de realização de Produção Audiovisual Indígena. Neste sentido, é possível pensar através dessas fontes e de entrevistas disponíveis com os produtores indígenas, de que modo esse novo panorama composto por indígenas cineastas pode colocar o cinema indígena a serviço de suas lutas políticas?

Este trabalho, portanto, pretende deslocar o olhar acomodado do não-indígena sobre o “outro”, buscando evidenciar não as diferenças culturais que, segundo Homi Bhabha (1998), não podem ser negadas e nem totalizadas pois ocupam o mesmo espaço, mas sim o lugar de contato entre múltiplas culturas, onde é possível, em seu vértice, encontrar a identidade constantemente mutável na qual todos nós estamos inseridos. É então neste lugar de deslocamento que propomos a inserção de um olhar e uma narrativa pós-colonial/decolonial para compreender esta forma de atualização da memória ancestral nas populações Guarani-Mbyá, compondo assim uma perspectiva de autonomia desses povos perante suas práticas culturais e concebendo um local de reconhecimento legitimado em nossa sociedade para esses produtores de conhecimento acerca de sua própria História, cultura e vida. Neste mesmo sentido, o cacique Terena, Enio de Oliveira Metelo, da aldeia Marçal de Souza - MS, reafirma esta visão ao responder a uma pergunta do Repórter Brasil sobre o local onde mora atualmente estar em meio urbano, ao que ele diz:

“Para mim, estou dentro da aldeia. São os mesmos modos, os mesmos costumes, a mesma língua, a mesma alimentação. Não muda muito. Muda casa de alvenaria. Muda organização, higiene, outro modo de viver. Mas o que a gente é está no sangue. A maioria das pessoas que vivem aqui são parentes. Os pequenos são gentis, tomam a bênção. Não é porque está na cidade que vai agir diferente. Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou.”. (METELO, 2007, Repórter Brasil.)

A produção audiovisual indígena, portanto, vem ao encontro aquilo que Aílton Krenak retrata enquanto “a revolta do olhar”, nas produções contemporâneas, pois esta serve como ferramenta para despasteurizar a imagem do cinema tradicional, em que “o outro” agora é apresentado por si mesmo, e não mais por aquele que lhe denomina como índio, ou identidade estagnada no tempo. Neste sentido a experiência com as oficinas de produção audiovisual Guarani-Mbyá, da ação de extensão, juntamente com a análise da produção fílmica indígena nos possibilitam repensar a construção narrativa dos próprios indígenas sobre eles mesmos.

.....

**\* Isabel Idiarte Bernardes**

*Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC. Florianópolis, Brasil*

**\* Mariana Madruga Bianchini**

*Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC. Florianópolis, Brasil*

**\* Stéfani Dias Leite**

*Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC. Florianópolis, Brasil*

Resumen de ponencia

## **PUEBLOS INDÍGENAS Y CIUDADANÍA. NOTAS PARA UNA CRÍTICA (MÁS) DE LA RAZÓN LIBERAL.**

\*Hernan Schiaffini

La llamada "problemática indígena", intrincada y múltiple como es, se presenta ante el conjunto de la sociedad como un asunto de difícil digestión.

Los distintos grupos, fracciones, segmentos o sujetos que conforman este "conjunto de la sociedad" interpretan los procesos vinculados a la "problemática indígena" de acuerdo a sus propios repertorios e intereses. Esto, por supuesto, no hace más que multiplicar de maneras o menos insensatas las representaciones en torno de "lo indígena".

Entre otras cosas, se construye así una serie de imágenes de "lo indígena" que, al articularse con los demás discursos sociales en circulación, cristaliza en ocasiones en significantes investidos con fuertes cargas. La sexualidad precoz de las niñas wichi, los extranjeros autonomistas mapuche que desalojan a la clase media blanca, el carácter pacífico, pobre, humilde e ignorante de la gente qom son algunos -no los únicos- de sus productos.

Hay otras representaciones de mayor tradición (la propia antropología es, en este sentido, responsable de muchas de estas construcciones), como la del indígena como "atrasado" y "pre-civilizado" y las distintas variantes del mito de la "inconmensurabilidad" de las culturas. Hoy se ha recuperado de Rodolfo Kusch la creación de un indígena heideggeriano que opone el ser al estar. De ahí al indígena como "parte de la tierra", como su "protector" y "guardián" o un ser que se encuentra "en armonía" con la pacha o la mapu hay sólo un paso.

Pero es llamativo que la integración de estas figuras -aún en el plano imaginario- en un discurso coherente sigue siendo problemática. Al dirigente qom que reclama territorio y reconocimiento, lo contradice el dirigente qom que es aliado del gobernador y agradece una pavimentación o una escuela. Al dirigente mapuche incorporado al Estado, gestor de tanques Australianos y radios comunitarias, lo contradice el dirigente mapuche radicalizado, que instiga a recuperar el territorio arrebatado por el winka. Al wichi que contempla en armonía la tierra y el río del monte lo contradice el wichi contrabandista de hojas de coca.

¿Demasiadas contradicciones para las bellas conciencias?

El discurso estatal no es ajeno a estas tensiones. Lo que las políticas públicas, los organismos específicos o las leyes nacionales o provinciales construyen como "lo indígena" expresa, en tal sentido, contradicciones semejantes sumadas a la existencia -agregado no menor- de las correlaciones fuerza del caso.

Lo indígena es un grano, una mancha, una molestia constante en el transcurrir del discurso nacional. Desde el borramiento y la negación ("no hay indígenas") o su constitución como enemigo interno (los "indios salvajes" de la frontera del siglo XIX, pero también los "indios terroristas" de hoy), pasando por la incorporación forzada

hasta lo que podríamos llamar una "incorporación consensuada", con una especie de indio "nacional y popular" en el mejor de los casos, la incomodidad que genera "lo indígena" no ha podido ser mitigada.

Acá nos queremos preguntar por qué y ofrecer una hipótesis al respecto.

Si la pregunta es correcta, lo que acá queremos hacer es precisar los orígenes de la "incomodidad" que genera la "problemática indígena". ¿Qué es lo que "lo indígena" descentra? ¿Qué valores pone en cuestión? ¿En qué campos de disputa participa aquello que es construido como "lo indígena"?

La categoría que en particular nos parece crucial para avanzar sobre estas preguntas, dada su situación subyacente tanto al discurso estatal como a múltiples construcciones del sentido común, es la noción de "ciudadanía". Como se puede observar en casos concretos, como el de Santiago Maldonado, varios conflictos con los derechos de los "ciudadanos" se abren a partir de las protestas de "los indígenas".

Nuestra hipótesis, para precisarla, es que "lo indígena" descentra al "ciudadano", y de ahí la incomodidad que no puede resolverse.

Si bien la construcción de "lo indígena" no se expresa como un proceso unificado, sino como la elaboración de múltiples imágenes y representaciones, sí pensamos que puede y debe analizarse en su vínculo con esta categoría central, la ciudadanía, que además de ser expresión de las formas jurídicas y estatales, está presente como criterio moral y normativo en un sinnúmero de prácticas sociales.

El problema, por supuesto, es amplio y complejo, tiene historia y existen investigaciones al respecto. Nosotros nos referiremos a ciertas cuestiones actuales desde la perspectiva de la etnografía y la sociología latinoamericanas.

.....

**\* Hernan Schiaffini**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco CONICET-UNPSJB. Esquel, Argentina*

Resumen de ponencia

## **QUEER INDÍGENA COMO CRÍTICA COLONIAL: UMA AGENDA DE EMBATE PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA**

\*Estevão Rafael Fernandes

Propõe-se aqui um olhar a partir do qual seja possível uma crítica ampliada não apenas a questão da sexualidade e do gênero, mas a questões políticas e discursivas, a partir das várias críticas queer "de cor", sobretudo as indígenas, no continente. Neste sentido, este trabalho se coloca em paralelo a uma série de discussões atualmente em curso nas ciências sociais latino-americanas sobre o potencial descolonizador de estudos feministas, interseccionais e no campo das sexualidades, vistas a partir das críticas anticoloniais e decoloniais providas dessas críticas. Contudo, faz-se mister indicar alguns pontos: primeiramente, trata-se de uma tentativa de se incorporar essas críticas ao universo epistêmico-político das ciências sociais, mais do que - como poderia aparecer em uma primeira leitura - seguir uma (contra?-)corrente de críticas muito em voga, tanto no âmbito dos estudos de gênero e sexualidade, quanto nas críticas ao processo de colonização. Além disso, não se trata de uma tentativa, pura e simples (se é que algo assim pode ser considerado "puro e simples") de se aplicar essas várias críticas ao contexto das CS latino-americanas a fim de concluir, ao final e ao cabo, que tudo é patriarcado cis e etnocêntrico - ainda que críticas nesse sentido tenham um tremendo potencial crítico e devem, certamente, ser incorporadas a discussões e rodas políticas e acadêmicas. A questão aqui, contudo, vai por outro rumo. Penso que críticas nesse sentido encontram limites, justamente, por reforçar categorias epistemicidas, nas quais o colonialismo se baseia. O que se buscará fazer aqui é um trabalho de desconstrução histórica de categorias discursivas utilizadas para basear o racismo e a homofobia científicas a partir das críticas indígenas ao processo de heteronormatização de suas comunidades. Se os feminismos indígenas são, atualmente, um campo bem consolidado no âmbito das reflexões sobre patriarcados e colonialismos no continente, o mesmo não se pode dizer, no entanto, às críticas queer indígena nos países de língua espanhola ou no Brasil. Assim, nossa estratégia de análise será recuperar o percurso de invisibilidade histórica desses coletivos, deixando claro que seu processo de obscurecimento tanto por parte dos Estados Nação quanto dos movimentos indígenas hegemônicos ocorre paralelamente às justificativas para sua sujeição a partir de pressupostos religiosos ou científicos/racionais. Este trabalho parte da hipótese de que este processo ocorre à margem das indagações de autores e autoras clássicos/as no âmbito das Ciências Sociais e da Filosofia, justamente, por se tratar de um fenômeno exclusivo das/nas Américas. O racismo e a homofobia surgem lado a lado e se constituem, ao longo do processo de colonização do continente, força motriz nas inúmeras tentativas de normalização dessas comunidades, havendo uma continuidade discursiva entre as justificativas religiosas para dominação, chegando até os discursos científicos de que tais sujeitos

seriam um risco ao modelo de nação que se buscava implementar deste lado do Oceano, pondo em risco o antigo desejo das elites coloniais crioulas de estabelecer, aqui, um espelho das sociedades "europeias". Os modelos românticos de indigeneidade ofereciam, justamente, uma ideologia de que haveria um indígena ideal, oscilando entre guerreiro e bom selvagem, encapsulando as diversas formas de sexualidades dessas nações num ideário burguês, liberal, moderno, cristão e binário. Se, em larga medida, esta lógica foi utilizada para a incorporação compulsória desses sujeitos ao sistema de dominação colonial ou, por outro lado, para seu extermínio, reside em seu núcleo, justamente, as maneiras a partir das quais os colonialismos se constituíram como tais. As justificativas morais e científicas para a dominação iam além de grandes eventos como o julgamento de Valladolid, mas se davam no dia a dia e eram empregadas, localmente, por agentes coloniais muito mais próximos de suas próprias necessidades cotidianas, do que das grandes discussões filosóficas. Desta forma, esta proposta de ponencia busca recuperar esse aspecto da dominação colonial a partir das experiências cotidianas, empíricas e locais - ao meu ver, um dos grandes problemas em se tratando de modelos macro-explicativos tão em voga em certos círculos acadêmicos.

.....

\* Estevão Rafael Fernandes

*Universidade Federal de Rondônia UNIR. Porto Velho, Brasil*

Resumen de ponencia

## **REDES INFORMALES, TEJIDO SOCIAL Y LA RELIGIOSIDAD DEL INDÍGENA EN LA URBE: EL CASO DE LOS MIGRANTES PURUHÁ EN QUITO.**

\*Alfredo Bagua

El primer contacto entre cristianismo y Abya-Ayala fue en 1492, el catolicismo evangelizó ligado al poder, relación hegemónica de dominio colonial dio otro significado de espacio, imaginarios, una estrategia de control, disciplina de subjetividad del vencido.

En 1902 ocurre el segundo ese encuentro esta vez con el protestantismo evangélico anglosajón sin ningún resultado de conversos, siendo la década de los ochenta del siglo XIX lo evangélico sacudió las comunidades de Chimborazo con medicina, radio, educación, Biblia en quichua, entre otros signos de la modernidad; este fenómeno fue abordado en varias indagaciones basándose en el binario secta-religión y concluyeron la alienación y el fin del indígena; un etnocentrismo ligado al poder no visibilizó su voz, esta ausencia interpeló plantear una investigación constituida por el relato del quichua, circunscrito en Chimborazo y Quito, dos lugares donde circula relatos, prácticas y logra construir de sentidos.

Por tanto qué matriz cultural permite al evangélico circular su universo simbólico ante la colonialidad del poder, saber y ser iniciado por el cristianismo, individualismo y cómo se expresan los elementos andinos comunitarios en las iglesias evangélicas quichuas de Quito; estas inquietudes devienen en el objetivo indagatorio de conocer las manifestaciones comunitarias del quichua migrante originario del pueblo puruhá de Chimborazo en la ciudad de Quito desde la comunicación intercultural, entendida como una interacción, negociación de signos, símbolos y sentidos entre diversos por pertenecer a diferentes lugares de enunciación, origen, fondo cultural y simbólico; una heterogeneidad ligado a una “visión cosmológica del mundo”, cuestiona lo homogéneo circulado por el discurso religioso y de-construye la idea “todo es armónico” en los Andes.

De manera que la interacción comunicativa ocurre en la ritualidad evangélica, es un tejido simbólico entre lo denotativo -presencia heterogénea de vestuarios, prácticas- y lo connotativo -el significado en plural de las prácticas, saberes-, vinculado al causay mashcay-buscando vida y sentido del quichua en Quito. La ritualidad es conflictivo, cambiante, lugar de negociación y espacio de la dimensión política del runa, lo político entretejido con lo religioso y cultural en el ayllu, matriz que en los tiempos pre-coloniales organizó, estructuró la sociedad andina. El ayllu resistió al embate colonial al re-organizar al andino en el mercado, las fiestas y compadrazgos. Ya que un hallazgo es la reproducción del ayllu en Quito, acalla voces apocalípticas de la pérdida, alienación del kichwa por ser evangélico o migrar a la metrópoli. Además el ayllu es la piedra angular en la expansión del protestantismo en Chimborazo y no la condición de pobre, analfabeto del quichua según miradas marxistas, evolucionistas.

Ahora bien, la matriz cultural, las prácticas culturales, los rezos y milagros no están sueltos para el feligrés sino todo está conectado por su “visión cosmológica del mundo” compuesto por lo cosmológico entendido la ausencia de rupturas entre los mundos: terrenal y espiritual; lo holístico es lo sagrado a diario que aparece el milagro de una plegaria respondida y lo relacional es lo sagrado relaciona, vincula e interrelaciona al hombre. Porque en la religiosidad popular domina esta visión en la narración performativa del quichua hasta lidiar con el yo-dominante.

Finalmente, la aproximación interpretativa del proceso de comunicación intercultural es una etnografía en el interior del protestantismo evangélico siendo el lugar de revitalización, insurgencia política, cultural y espiritual del quichua. Hablar, pensar, sentir en el idioma del sujeto de esta investigación permite profundizar en su subjetividad y articular en la comunicación intercultural, matrices culturales (ayllu, reciprocidad), causay mashcay, heterogeneidad para dar una versión de conquista de la ciudad por el quichua migrante -para sí y para otros-, es un nosotros-ñucanchij vinculante al ayllu y a otros ayllus identificados o no con la fe religiosa, ese es el poder cohesionador del ayllu.

Por tanto es el acto de describir e interpretar la vida del quichua de Chimborazo migrante a partir de la comunicación intercultural para conocer cómo en la ritualidad participa el feligrés en ritos: matrimonios, festivales, quince años, ordenación de pastores en la urbe, cómo esa participación evidencia su vivencia espiritual, lugar de significaciones tejidas en el ayllu (comunidad), reciprocidad, minga éstas nociones andinas logran develar los nuevos significados del quichua hasta resignificar la ciudad porque es lugar del causay mashcay-buscar vida hasta el infinito.

.....

**\* Alfredo Bagua**

*Instituto de Estudios Ecuatorianos - IEE. Quito, Ecuador*

Resumen de ponencia

## **REFLEXIÓN SOBRE LA CREACIÓN DE CENTROS DE DESARROLLO Y ATENCIÓN A LA PRIMERA INFANCIA (CDIS) DIRIGIDAS A LA IMPLEMENTACIÓN DE UNA EDUCACIÓN PROPIA INDÍGENA EN CONTEXTOS URBANOS DE LA CIUDAD DE SANTIAGO DE CALI COLOMBIA. REFLEXIÓN SOBRE LA CREACIÓN D**

\*Andres Felipe Jaramillo Flores

\*Natalia Del Pilar Sánchez Fernández

Tomando en cuenta que Colombia es un país pluriétnico y multicultural, definida así en la constitución de 1991, se han implementado nuevas formas de pedagogía que tratan de reconocer y valorar la diferencia de las distintas culturas presentes en este país, entre ellas la pedagogía “educación propia” de parte de los Pueblos indígenas en Colombia, en el caso de la ciudad de Cali existen cinco cabildos indígenas: Nasa, Yanacona, Quichua, Misak, Inga como autoridades reconocidas, que representan distintos pueblos indígenas que han decidido adoptar una educación retomando su cultura, donde sus saberes y formas de vivir prevalezcan.

Este planteamiento de la educación propia, además de tener como objetivo el retomar del saber y costumbres ancestrales, se enfoca en la creación de instancias denominadas “semillas de vida”, como aparece en el Decreto 1953 del 2014, tomándolo como modelo de atención a la primera infancia; esto en la política municipal responde a lo que se denomina Centros de Desarrollo Infantil (CDI), los cuales responden a necesidades y atención a la primera infancia y por lo tanto desde las formas pedagógicas se centra en niño de cero a cinco años de edad.

Se reconoce con este planteamiento de las dificultades, que el país ha tenido, de reconocer las formas de transmisión y construcción de conocimiento de las comunidades indígenas lo cual han hecho que sean excluidas del paradigma de educación occidental tratando su forma de concebir el mundo de no lógico, especulativas y no científicas, es por este motivo que la alcaldía municipal crea la estrategia “Los territorios progresan contigo”, la cual mediante la creación de Centros de Desarrollo Infantil (CDI) o mejor llamados Nidos se espera tener un enfoque de pedagogía diferencial por lo cual, el gobierno ,junto a la Universidad del Valle realizó jornadas pedagógicas denominadas “Mingas pedagógicas”. Los Nidos son espacios culturales de formación para la implementación de una educación propia, tomando en cuenta los saberes de la comunidad, su cosmovisión, los ciclos de vida, la naturaleza, la oralidad entre otros; sin dejar de lado la existencia de cada pueblo y su cultura completa. Esto ha dado paso a la recuperación de las concepciones que son propias del

idioma, el pensamiento y la cosmovisión que permiten plantearse como comunidad indígena con una historia y una educación liberadora.

Uno de los puntos a destacar es cómo se logra coordinar un trabajo con dos concepciones de saberes distintos; el saber occidental trabaja en conjunto con el saber propio de cada comunidad, buscando una política que integre las dos miradas asertivamente. Así mismo, en el proceso de formación de los contenidos, capacitación de las personas y construcción de los objetivos de los Nidos, se puede vislumbrar una nueva manera de trabajar y fortalecer el saber propio en la primera infancia, con un acompañamiento guiado y propio por personas de saber correspondientes a cada comunidad indígena.

Sin embargo, la implementación de las ideas concebidas en las jornadas pedagógicas en la realización de los Nidos han presentado diferentes problemáticas al confluir las diferentes formas de pensar de los pueblos en un mismo lugar (Nidos), produciendo discrepancias a la hora de elegir la manera adecuada de sobrellevar las necesidades y demandas que tienen los niños. Es el proceso y el resultado de este trabajo, en conjunto, lo cual decidimos trabajar desde la mirada de estudiantes inmersos en el proceso de desarrollo del proyecto en cuestión, hemos decidido contrastar, destacar situaciones, discusiones, problemas y avances que pudimos vivenciar durante la marcha del proyecto, precisamente el posicionarnos desde una mirada crítica puede evidenciar posibles momentos cruciales desapercibidos, en la articulación de un proyecto con la mirada de diferentes pueblos, por el ritmo constante de construcción de saberes. Por otro lado, al mostrar los alcances que se tenía con la propuesta inicial del proyecto, los cuales se enfocaban en objetivos esperados, logrando así mantener todas las miradas (de cada uno de los pueblos y de la “parte” occidental), nos deja observar las limitaciones que surgieron en su conjunto el trabajo.

.....

**\* Andres Felipe Jaramillo Flores**

*Universidad del Valle-Univalle.. Cali, Colombia*

**\* Natalia Del Pilar Sánchez Fernández**

*Universidad del Valle-Univalle.. Cali, Colombia*

Resumen de ponencia

## **REPRESENTACIÓN POLÍTICA DEL PUEBLO QOM EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE LA PROVINCIA DEL CHACO**

\*Ingrid Susel Dickmann

\*Maria Luisa Zalazar

\*Sergio Lopez Pereyra

Esta ponencia se realiza en el marco del Proyecto de Investigación 16G008 “Representación Política: un estudio comparado de los sistemas representativos de los Pueblos Originarios de América y su aplicación en las comunidades locales” acreditado por la Universidad Nacional del Nordeste de Argentina. En esta ocasión presentamos resultados parciales de una investigación en curso.

La metodología utilizada es de tipo cualitativa, a través del análisis del discurso de textos relevados previamente. También desarrollamos esquemas descriptivos de campo, y el estudio comparativo de la normativa seleccionada. A su vez hemos relevado material de campo y teórico regional a través del método de observación participante.

El trabajo que realizamos parte de una conclusión a la que arribamos en estudios anteriores: Los Pueblos Indígenas de nuestra región, tradicionalmente se rigen por una cultura jurídica y política no escrita sino consuetudinaria y compleja, esa cultura existe dentro de una organización política estadual que es centralmente legal y derivada del racionalismo surgido de la Ilustración. Por lo tanto, se produce una crisis por oposición o yuxtaposición de sistemas normativos entre la organización jurídico-política de los Pueblos Indígenas y el sistema jurídico Estatal Argentino -“Qom”/“Sistema Jurídico Nacional”-, que se ve reflejada entre otros por los conflictos vinculados al carácter legal de la representación de los líderes comunitarios o la necesidad de reconocimiento de otras formas de propiedad -como el caso de tierras-. Nuestro sistema normativo estadual de origen europeo es impuesto como una totalidad, centralizado, escrito, pretendidamente racional y sistemático; de ese modo se concibe y se impone; sustancialmente tiene profunda diferencia con el mundo jurídico y político Qom, ágrafo, descentralizado, consuetudinario. De modo que, más allá del reconocimiento normativo de los derechos de los Pueblos Indígenas, en el centro del problema se encuentran estas diferentes concepciones, una de las cuales ha sido impuesta y la otra resiste en el interior de la primera.

En un plano general, entretanto, se fue desarrollado un lento proceso de reconocimiento normativo dentro del Estado Nacional y Provincial como respuesta a las constantes demandas de los Pueblos Indígenas en las plataformas de discusión internacional. Estos avances han permitido obtener de manera creciente que los Estados admitan, a través de Tratados, Declaraciones y Convenios Internacionales de

Derechos Humanos, el carácter pluriétnico, pluricultural y multilingüe de sus sociedades. A partir de estos principios se ha comenzado a formular una reforma integral, admitiendo la necesidad, al menos, de reflexionar sobre la interculturalidad del derecho así como generar políticas que tengan presente las diferencias culturales. Entendemos al término “representación política” para este trabajo en un sentido amplio, como el modo de participación de la comunidad en las políticas públicas.

La población indígena Qom en el país según el censo de Nacional de Hogares y Viviendas del año 2010 es la segunda de Argentina después del Pueblo Mapuche. Se ubica en distintas provincias, con principal preponderancia en Chaco y Formosa; su representación política es heterogénea y no guarda relación proporcional con el número de pobladores de la región así como tampoco implica una incidencia directa en las políticas públicas de la zona. Cada una de las comunidades posee uno o varios representantes políticos y no siempre existe comunicación o cohesión entre ellos, tampoco alguna estructura que los centralice y mucho menos una organización jerárquica tal como se entiende a las organizaciones políticas y administrativas en el Estado moderno; es por esto que la práctica diaria política, jurídica y administrativa en relación a los Pueblos Indígenas que habitan nuestra región reviste una profunda complejidad.

Nuestro trabajo busca analizar la participación en la representación política de los Pueblos Indígenas, en particular el Pueblo Qom en la Provincia del Chaco. Hemos tomado como marco teórico una selección de normativa internacional, nacional y provincial referida a la temática. Pudimos advertir como primer dato relevante que existen significativos avances legislativos en lo que respecta a los derechos de los Pueblos Indígenas dados por las leyes Nº 23.302, la ley Nº 3.258 y el Convenio 169 OIT, la propia Constitución de la Provincia del Chaco, que en este sentido recoge lo establecido por la Constitución Nacional y busca una ampliación de derechos, pero al mismo tiempo reconocimos la subsistencia de la problemática derivada de la coexistencia entre las distintas concepciones de ambas culturas políticas en orden a la representación política en su aplicación a conflictos concretos de la vida política chaqueña.

.....

**\* Ingrid Susel Dickmann**

*Universidad Nacional del Nordeste - U.N.N.E. Resistencia, Argentina*

**\* Maria Luisa Zalazar**

*Universidad Nacional del Nordeste - U.N.N.E.. Corrientes, Argentina*

**\* Sergio Lopez Pereyra**

*Universidad Nacional del Nordeste - U.N.N.E. Resistencia, Argentina*

Resumen de ponencia

## **RESISTENCIA INDÍGENA EN CLAVE DE MUJER: LA ESCUELA POLÍTICA DE EMBERÁ WERA EN EL ALTO ANDÁGUEDA, CHOCÓ, COLOMBIA.**

\*Laura Camila Alejandra Rodríguez Sánchez

El tema que voy abordar relata la experiencia particular de un proceso de formación autónomo en defensa del territorio liderado por y para las mujeres indígenas (Emberá Wera) del Alto Andágueda.

El Resguardo indígena del Alto Andágueda (también conocido como Tahami) está ubicado en el municipio de Bagadó (Chocó) en el pacífico colombiano. Este territorio es habitado ancestralmente por 31 comunidades indígenas conformadas por 1.454 familias pertenecientes al pueblo indígena Emberá Katío. Debido a su ubicación y características de la zona, en este territorio hacen presencia fuerzas militares e insurgentes, al igual que los grupos de autodefensas, narcotraficantes y bandas criminales comunes (llamados BACRIM).

La presencia de estos actores y los diferentes enfrentamientos entre sí, han afectado seriamente a las comunidades indígenas, pues el uso estratégico de su territorio ha sido clave para el abastecimiento de insumos, el narcotráfico y el repliegue de tropas de distintos bandos, quienes transitan libremente y sin el consentimiento de las autoridades indígenas. A su vez, el pueblo Emberá Katío es uno de los más afectados por la proliferación de proyectos de extracción mineral en Colombia, sus territorios albergan grandes yacimientos de oro, platino, molibdeno, zinc y cobre; en buena medida ya concesionados por el gobierno a empresas transnacionales para su exploración y explotación, generando así, graves afectaciones ambientales, socioculturales y violaciones a los derechos territoriales de las comunidades como “<sup>2</sup> señalamientos, asesinatos selectivos de sus líderes y lideresas, reclutamiento de menores, amenazas, hostigamiento, confinamiento, control de movilidad de personas, de alimentos, de medicamentos, de combustibles, de bienes y de servicios básicos, irrespeto a las autoridades indígenas, bombardeos en su territorio, explotación minera ilícita, violencia sexual, etc.”.

Históricamente las mujeres indígenas Emberá Katío han sido víctimas de múltiples y particulares formas de violencia, no sólo por los actores ajenos a su comunidad, sino en ocasiones por los mismos comuneros; violencias que se enmascaran a través de la designación de roles o de prácticas culturales que las confinan a las labores domésticas, de servicio, de cuidado, de reproducción, de represión; manifiestas en usos abusivos de sus cuerpos, tiempos, necesidades y del ejercicio pleno y autónomo de su libertad en todas las esferas. Estas situaciones pre existentes de exclusión, estigmatización y discriminación hacia las mujeres aumenta en espacios de conflicto armado, en el cual la violencia y el uso de sus diferentes formas, promueven y validan

relaciones de poder desiguales a partir de la imposición del orden, el control y el castigo a través de la fuerza. Es importante aclarar que a pesar de los esfuerzos del post acuerdo no se ha logrado frenar la guerra, sino por el contrario se ha dado lugar a una re configuración territorial del conflicto que exacerba la violencia contra las mujeres.

El carácter interseccional al ser mujer, indígena, víctima de la guerra y pobre, configura un colectivo. Las mujeres no sólo fueron víctimas sino que se resistieron a la guerra, sostuvieron la vida en condiciones adversas mediante la práctica de su cultura, gestos cotidianos y organizaciones colectivas.

En este contexto, surge la Escuela de Formación Política para las Emberá Wera (mujeres Emberá), como una iniciativa colectiva en clave femenina encaminada a una propuesta pedagógica que se interesa por el hacer desde otras miradas, otras memorias, más allá de lo impuesto por la colonialidad del saber, del poder y del ser (WALSH, Catherine. 2013), para el empoderamiento de las mujeres de la comunidad, para la defensa y exigibilidad de sus derechos en sintonía con la defensa de su territorio. Un espacio que busca la convergencia de las Epistemologías del Sur, el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos validos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión, y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de desigualdad en las que se han desdoblado (DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2009.)

En todo caso, mi intención es analizar las prácticas de empoderamiento de las mujeres indígenas Emberá Katío desde el proceso autónomo de construcción y transmisión del conocimiento desde las Epistemologías del Sur planteado por Boaventura de Sousa, y de la mirada decolonial frente a los feminismos indígenas de Catherine Walsh.

.....

**\* Laura Camila Alejandra Rodríguez Sánchez**

*Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central - IESCO/UCENTRAL. Bogotá, Colombia*

Resumen de ponencia

## **SILENCIOS CONVOCADOS DESDE LAS VOCES DE MUJERES YAQUIS: MEMORIAS DEL DESPOJO, TRASGRESIONES Y LA LUCHA SIN FIN POR SER Y ESTAR EN LA TIERRA Y BAJO EL CIELO PROPIOS**

\*Yolanda González Gómez

En esta ponencia se expondrá el avance inicial de un trabajo de investigación que rescata las memorias de mujeres yaquis en Sonora, entidad ubicada al noroeste de México, a través de las cuales relatan en testimonios orales directos su perspectiva y percepción de los tiempos turbulentos vividos en su etnia y así podremos escuchar la versión históricamente silenciada de las mujeres indígenas.

El objetivo es obtener la perspectiva femenina del pasado sobre las represiones, los despojos, los atentados contra su autonomía e identidad, las deportaciones masivas, el exterminio, así como las presiones que han vivido los Yaquis durante el siglo XX y que aún están en curso, a fin de que cedan su tierra y su agua a modernos proyectos millonarios de los gobiernos en turno que perjudicarían la autonomía, el territorio y el agua de la tribu. Por ello, las mujeres también narran la historia de la resistencia yaqui con los detalles y ángulos que sólo ellas pueden haber recopilado después de tantos años de silencio, a pesar de ser tradicionalmente veneradas dentro de su comunidad, aunque sin poder de mando.

En la ponencia se explicará cómo el silencio de las mujeres indígenas sobre su realidad incide en que no conozcamos su papel ni su voz como sujetos históricos. En el marco de los acontecimientos que los han afectado desde el siglo XIX, si no es que desde la llegada de los españoles a Sonora, la etnia ha estado tradicionalmente y aún está en pie de lucha por sus valores sagrados, la defensa del agua del mítico río Yaqui que es centro de su cosmovisión, por lo que se han caracterizado como un grupo indígena combativo que ha enfrentado guerras contra tropas federales y gobierno estatales, que han padecido deportaciones masivas a otros estados mexicanos e incluso al África, así como un exterminio en diferentes épocas y aún mantienen presos políticos. Las mujeres han estado ahí, en medio de todos esos acontecimientos, pero no las hemos escuchado ni sabemos cómo pasó esa historia y ese pasado por sus vidas, como tampoco hemos reproducido su sentido del mundo tanto al interior de la etnia como hacia el exterior de ella, por lo menos en los hechos a partir de 1972 a la fecha.

Marco esa fecha como un referente al trabajo de la antropóloga Jane Holden Kelley con su obra “Mujeres yaquis”, publicada en 1978. Su estudio reproduce cuatro entrevistas a mujeres de la etnia sobre las percepciones de su pasado y de sus ancestros, de sus rituales, usos y costumbres, leyendas e historias familiares. Mi propósito es reflexionar acerca de los testimonios recolectados y basarme en la obra de Kelley, pero con un enfoque más centrado en los acontecimientos sociales de finales del siglo XX y en sus experiencias como sujetos indígenas ante esa realidad

histórica marcada por la incesante represión del poder de los que ellos denominan yoris (blancos o mestizos).

Las mujeres yaquis con determinado perfil de trascendencia histórica y social en la comunidad relatan las memorias de su pasado inmediato en entrevistas que se recopilan en pueblos, tanto en el sur de Sonora como en Arizona, Estados Unidos. Esos recuentos testimoniales se transcriben con el contexto histórico y social que se adhiere a las descripciones de sus condiciones de vida, de resistencia y sobrevivencia, a las vivencias particulares de las mujeres en sus memorias individuales que reflejan la memoria colectiva de su pueblo.

El empleo de la oralidad permite evaluar las características de la voz del “otro” y la de “nosotros”. El contraste de la voz indígena, transculturizada también, pero con distintos elementos de percepción propios se analizará en el contexto de las diferencias culturales percibidas sobre los mismos hechos sociales e históricos. La exploración de los testimonios reales de mujeres yaquis contemporáneas podrá arrojar nuevas formas de análisis sobre las memorias de un sector doblemente subalternizado de la sociedad actual, por ser mujeres e indígenas. A la vez, las memorias de las mujeres yaquis surgen como fuentes históricas legítimas que rompen así el silencio ancestral de las voces femeninas.

.....

**\* Yolanda González Gómez**

*El Colegio de Sonora - COLSON. Hermosillo, Sonora, México*

Resumen de ponencia

## **TALLER DE EPISTEMOLOGÍAS INDÍGENAS Y ACADÉMICAS. UNA APUESTA INTERCULTURAL**

Cátedra Indígena del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile -  
Cátedra Indígena (Chile)

\*Alejandra Alvear

\*Claudio Millacura

Desde la Cátedra Indígena de la Universidad de Chile, se ha impulsado desde el año 2014 el “Taller de Epistemologías Indígenas y Académicas” donde han participado sabios(as) de diferentes pueblos indígenas así como académicos(as) provenientes de diversas disciplinas. En él, se ha buscado indagar en las formas en que los conocimientos interculturales impactan a la academia y a sus prácticas, y los modos posibles de construir conocimiento conjunto. De esta manera, los Talleres de Epistemologías se constituyen como un espacio donde el conocimiento circula a partir de la intervención de sus portadores(as) sin instituciones que mediatizan sus discursos y con la intención de tensionar las categorías que hoy en día constituyen lo indígena. Es así, que se estableció como modo de funcionamiento un modelo intercultural donde se ha conformado una experiencia de comunicación de saberes en donde cada miembro(a) posee la misma valencia, y en donde es posible expresarse en diversos formatos de acuerdo a los modos en que cada cultura constituye una memoria y sus herramientas de conocimientos. Para ello ha sido necesario ser conscientes de las aproximaciones coloniales de la academia y mirarlas de manera crítica, así como al mismo tiempo, que los(as) participantes indígenas superen las desconfianzas con el mundo académico (visto solamente como un ente voraz que extrae conocimientos que no se devuelven a las comunidades) y que refuerza la noción de la diferencia entre saberes formales/no formales. Es aquí donde retomamos a Rancière y su crítica a aquel intelectual que se declara como liberador de las mentes, “descolonizador del colonizado”, pero donde lamentablemente a través de este acto reproduce las mismas clasificaciones de saberes y poder, dado que no hay una renuncia a la posición que los ubica varios peldaños por sobre el liberado y su inteligencia. Esto, debido a que en general se ha formado la idea de la existencia de algo parecido a un saber universal, el cual no era propio, sino ajeno, externo situado geográficamente al norte de México y dependiendo de la edad de cada uno de nosotros en el continente europeo. Es más, basta con revisar la bibliografía que acompaña a varias generaciones de científicos sociales de nuestro país, para darnos cuenta que una idea asoma con fuerza, la existencia de al menos dos tipos de saberes, uno al que se le atribuye todas las bondades y otro que carga con el peso de la indiferencia. Mientras el primero es homogéneo el segundo es diverso. Uno apela a un lenguaje universal el otro a la particularidad determinada por su contexto. Uno es invisible y global el otro adquiere forma en lo local. No es casual entonces que la figura del Estado Nación se

asocie al primero y la imagen de los pueblos indígenas y afrodescendiente a lo segundo. Siendo este tipo de criterios de valoración la responsable de gran parte de los problemas que caracterizan las relaciones sociales de nuestro continente americano. Por qué se preguntarán ustedes, porque esta idea nos acompaña desde que Europa se encontró con América y en función de no perder su lugar en un mundo forzó a los habitantes del nuevo continente a perder su condición de originalidad para adoptar una identidad ajustada a los cánones del mundo conocido. En donde unos son señores y otros “siervos por naturaleza”.

Es así, que en la presente ponencia, se busca formalizar este método de trabajo a través de una apuesta metodológica que apunte a la construcción conjunta de un saber nuevo, creativo e interrogativo (bajo las premisas de Rancière en el Maestro Ignorante ). Así su propuesta no es invertir las jerarquías y de paso ganar la aprobación de los intelectuales críticos. Muy por el contrario la sugerencia o el ejercicio a realizar es crear otro tipo de relación. Una caracterizada por la política y la voluntad por sobre el saber del experto.

#### Referencias:

-Rancière, J. (2003). El maestro ignorante, cinco lecciones sobre la emancipación intelectual. Editorial Laertes: Barcelona.

-Tomas de Aquino (1954), Suma Teológica. V.I, 96,4 B.A.C, Madrid.

.....

**\* Alejandra Alvear**

*Cátedra Indígena del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile Cátedra Indígena. Santiago, Chile*

**\* Claudio Millacura**

*Cátedra Indígena del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile Cátedra Indígena. Santiago, Chile*

Resumen de ponencia

## **TERRITORIO DE TRADICIÓN ORAL, HISTORIAS Y COSTUMBRES. LA MEMORIA CULTURAL EN LA POBLACIÓN INDÍGENA ZENÚ**

\*Nelcy Humanéz Hernández

La comunidad indígena Zenú es un pueblo amerindio cuyo territorio está constituido por los valles del río Sinú, el San Jorge y el litoral Caribe su resguardo se encuentra actualmente en los departamentos de Córdoba y Urabá antioqueño según la ONIC hay numerosos asentamientos, parcialidades y propietarios individuales en Córdoba, Sucre, Antioquia y Chocó en el cual se distribuye la población Zenú, con diferentes manifestaciones autóctonas intentan preservar su identidad Zenú pero dentro de ese fenómeno de conservación se podría decir que es una acción reciente debido a que por datos de la organización indígena nacional esta población antes de la colonización ya estaba en proceso de pérdida de su lengua nativa lo cual es un factor que resalta la aculturación temprana de dicha etnia.

La cultura puede ser entendida etimológicamente como las formas o acciones que toma el hombre para cultivar el alma aunque, a pesar de ser un grupo fuerte desde sus antepasados debido a los adelantos en materia de ingeniería, con sus sistemas de riego, como también las maneras de transmitir sus conocimientos en los tejidos y ahora en la actualidad por su organización y participación tomando estas cualidades de los Zenú a pesar de haber estado bajo la injerencia española se da la pérdida de su lengua en ese acto renunciaron a una parte de su identidad de hace muchos años y de que ello no se podrá recuperar.

La tradición oral es la que forja los lazos sociales y por lo tanto la que determina la estructura de la memoria, los sentidos y los significados que se le van a dar a los recuerdos. Las memorias del pueblo Zenú. La memoria colectiva es sin duda la forma más politizada del recuerdo, en cambio dentro de la memoria cultural y en diferencia con la memoria comunicativa, supera los límites generacionales, es decir, por la comunicación de un individuo y otro no se puede superar un horizonte de 80 años, porque la información transmitida se va modificando con respecto al entorno cultural de quien lo cuenta. La memoria cultural, en cambio, al estar mediada simbólicamente, los textos escritos trasponen los límites de la comunicación.

La memoria cultural refiere a un “archivo” y la como una forma de memoria que constituye el presente y posibilita el futuro mediante símbolos lingüísticos y extralingüísticos, discursivos y no discursivos. (Assmann, 2012, p24)

Se realizó en España por la investigadora Guasch (2005) un análisis de la memoria y el conocimiento que nace a partir de la necesidad de vencer al olvido, a la amnesia mediante la recreación de la memoria misma a través de un interrogatorio a la naturaleza de los recuerdos. Y lo hace mediante la narración. Pero en ningún caso se trata de una narración lineal e irreversible, sino que se presenta bajo una forma abierta, reposicionarle, que evidencia la posibilidad de una lectura inagotable. Lo que

demuestra la naturaleza abierta del archivo a la hora de plantear narraciones es el hecho de que sus documentos están necesariamente abiertos a la posibilidad de una nueva opción que los seleccione y los recombine para crear una narración diferente, un nuevo corpus y un nuevo significado dentro del archivo dado.

En México se llevó a cabo una investigación por el autor Stavenhagen (2002) en donde expresa a las culturas indígenas, con sus propias identidades, tradiciones, costumbres, organización social y cosmovisión nunca tuvieron un lugar en el proceso de "construcción de la nación" en América Latina. Es más, las políticas indigenistas estatales de los años 40 fueron diseñadas para "integrar" o "asimilar" a los indígenas. Se encuentra también en Chile el autor Acuña (2016) en su trabajo de investigación presenta un estudio de diversos aspectos de la sociedad y la cultura kawésqar a través de los hechos históricos y etnográficos que se derivan de su corporeidad. rituales de iniciación, vestuario, alimentación, prácticas de higiene, salud, sexualidad, juegos, danzas, gestualidad, etc. en la cultura de los antiguos kawésqar, observan así mismo en qué medida han sido alteradas sus prácticas por los distintos agentes que han intervenido en el proceso de cambio hasta la época contemporánea.

Hoy, América Latina experimenta un resurgimiento de las organizaciones indígenas, que rechazan la asimilación, afirman sus raíces y reclaman sus derechos. Desde Colombia González (2001) en su trabajo realizado desde un método deductivo el autor pudo comprobar que a través de la evangelización de los wayuu por parte de los misioneros capuchinos muchos de los valores de la comunidad se pierden y esta sea la causa fundamental para que ellos tengan como resultante "la vergüenza étnica" es decir un cierto grado de desprecio hacia sus orígenes debido a la estrategia evangelizadora frente a la supervivencia de un medio que desprecia y subvalora lo indígena.

Banda y Canencio (1996), desde el método descriptivo se desglosan distintos factores que componen las percepciones de como se ve el anciano o el que las personas lleguen a esa etapa de la vida en esas comunidades abordando sus roles e interacciones culturales pero con una finalidad de salud pública en el esclarecimiento de los conceptos de salud y enfermedad en esta población de unas comunidades con diferencias tanto geográficas y estructurales dando cuenta de algunas similitudes y de la influencia de la medicina occidental en las comunidades con afectaciones en sus prácticas ancestrales. Sanabria y Argueta (2015), desde una metodología de investigación descriptiva. Muestra no probabilística. Estudios de casos. En el cual se describen los saberes, las prácticas y las formas de pensamiento de tres pueblos: Nasa, de la región Altoandina de Tierradentro, Camentsá del Alto Valle de Sibundoy y Eperara Siapidara de la costa del Pacífico del suroccidente colombiano.

Se argumenta también el papel de los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad se realiza de manera integral, en el marco de una relación no antagónica entre naturaleza/cultura. Se concluye que las prácticas de uso y manejo de los recursos vegetales están íntimamente relacionadas con la cosmogonía y el conocimiento de los ciclos naturales, cuya importancia cultural se expresa metafóricamente a través de mitos, integrando todos los seres de la naturaleza con carácter humanizado, los cuales son respetados como habitantes permanentes de estos universos.

Una investigación elaborada por Barrera, Quiñones y Jacanamijoy (2013) la cual se direcciona en comprender e interpretar las dinámicas de las creaciones indígenas y sus posibles formas de protección. Durante mucho tiempo los conocimientos tradicionales

indígenas fueron de interés solo para algunos intelectuales, artistas y científicos sociales, mientras que para otros eran invisibles, despreciados y concebidos como atrasados. Hoy para diversos actores sociales adquieren un gran valor al considerarse como significativas mercancías para la explotación comercial.

Por otro lado, tenemos a la autora Arango (2007) quien propone una reflexión conceptual sobre la conformación de “lo indígena” en Colombia y su relación con los procesos genocidas de la modernidad, iluminada por algunos relatos contemporáneos indígenas del suroccidente. Muestra que el sentido político y ético de las identidades, conciencias históricas y subjetividades políticas comprendidas en “lo indígena”, aflora en relación con las experiencias históricas de violencia cuyos efectos persisten en el mundo moderno/colonial y cuya institucionalización denota un “continuo del genocidio”. Así mismo, muestra que las prácticas que le dan sentido a “lo indígena” están ligadas a formas incorporadas de la memoria cultural y a una memoria moral en la que las narrativas de sufrimiento están ligadas a las demandas de justicia y las acciones de resistencia.

Encontramos también a Medina y Escalona (2012) con un estudio teórico de la memoria cultural como símbolo social de preservación identitaria constituye una investigación en la cual se sistematizan particularidades generales de los sistemas culturales visto desde los prismas de las memorias culturales y la identidad, como elemento legitimador de la diversidad cultural. El abordaje teórico de la memoria cultural y la identidad ha sido cuestión de estudio en diversos contextos socioculturales, los cuales generan nuevas visiones sistematizadas de acuerdo con el dinamismo de estos indicadores dentro de los sistemas culturales. Las dimensiones discurridas en torno a estas cuestiones permiten la comprensión de la memoria cultural conformadas por las identidades de los pueblos, mediante fiestas, ceremonias, ritos, interacciones sociales, costumbres, hábitos, tradiciones, valores, convicciones, asociados de una representación colectiva perdurable ante el paso de los tiempos. La memoria cultural es construcción y afirmación de la identidad, de modo que se refleja en los procesos de asimilación y distinción de particularidades propias a un grupo o territorio.

Para este trabajo la importancia de comprender las configuraciones de identidad Zenú a través de la memoria cultural como un proceso de trascendencia y preservación del indigenismo Zenú, pero también es esclarecer las razones del por qué en una primera instancia se omite el valor de la lengua Zenú en su preservación y las luchas actuales en el mantener los simbolismos de sus antepasados.

¿Qué es la memoria cultural para el indígena Zenú? esta pregunta no la responden las investigaciones revisadas, sino que bordean el tema sin profundizar en ello tocando factores culturales, pero cabe preguntar también si atreves de esa memoria ancestral ¿se podrá estudiar las razones de la pérdida de algunas prácticas identitarias a causa de la occidentalización o por razones de la etnia en el manejo de sus formas identitarias comunitarias?

.....

**\* Nelcy Humanéz Hernández**

*universidad metropolitana umet. barranquilla, Colombia*

Resumen de ponencia

## **UNA MIRADA CRÍTICA A LA RECUPERACIÓN DEL MAPUDUNGUN EN CHILE: EXPERIENCIAS DENTRO Y FUERA DE LAS FRONTERAS DE LA INSTITUCIONALIDAD COLONIAL**

\*Cristian Vargas Paillahueque

\*Fernanda Soler Urzúa

\*Simona Mayo

En esta ponencia, nos proponemos mirar y reflexionar sobre la recuperación de la lengua Mapuche en Chile desde distintas perspectivas, que se relacionan, por una parte, con un trabajo doctoral que nace a partir de la reflexión por parte de educadores tradicionales Mapuche, profesores interculturales y activistas en torno a sus realidades y cotidianidades en la tarea de revitalizar el Mapudungun; y por otra, con el recuento y reflexión de experiencias concretas, auto-gestionadas de recuperación lingüística: (a) la producción de material pedagógico de aprendizaje de Mapudungun y (b) la implementación de un programa de inmersión en Mapudungun. El trabajo de investigación doctoral antes mencionado contempló la exploración de narrativas en torno a la recuperación de la lengua mapuche utilizando etnografía institucional (IE). La IE es una propuesta investigativa de la socióloga feminista canadiense Dorothy E. Smith (2005), cuyo objetivo final es lograr dilucidar, a partir de experiencias de opresión, aquellas relaciones que trascienden lo local y que organizan finalmente aquellas experiencias. Por otra parte, la IE se plantea como una sociología popular y en contravención con la sociología típicamente objetivante que rechaza los dualismos cartesianos y que pone a las personas y sus experiencias al centro de su quehacer. En este proyecto, participaron 11 personas mapuche que se dedican actualmente a recuperar la lengua en diferentes contextos, tales como la educación intercultural bilingüe, talleres financiados por fondos públicos, e iniciativas autogestionadas por organizaciones de base. En entrevistas semi-estructuradas, los participantes ahondaron en sus experiencias llevando a cabo iniciativas de recuperación. El tono conversacional de las entrevistas, les llevó a abordar diferentes áreas de su vida, que fueron desde el ámbito personal hasta críticas a la sociedad e institucionalidad chilenas; críticas que evidenciaron en varios casos que aquella determinación de fuerzas translocales de la que se encarga la IE ya estaba parcialmente construida por los participantes. Por otra parte, se recolectaron datos a partir de discursos públicos de autoridades de la institucionalidad en diferentes instancias que dicen relación con la recuperación del Mapudungun, y también documentos oficiales, como leyes, decretos y reglamentos. Los datos están siendo analizados en busca de temáticas emergentes. Este análisis aún está en curso, por lo que los resultados serán presentados en la conferencia. Preliminarmente, podemos adelantar que las temáticas emergentes tienen relación con experiencias sistemáticas

de discriminación/racismo en la escuela, intentos maniqueos de revitalizar la lengua por parte del estado, y por otra parte, con una resistencia a las dinámicas asimilacionistas, y un querer volver a reconectarse con la lengua, acompañado de un fuerte sentido de identidad y empoderamiento en torno a la misma.

Por otra parte, tanto la investigación doctoral, como las iniciativas auto-gestionadas anteriormente mencionadas, y explicadas en lo que sigue, se dan en un escenario nacional en donde existe, desde el año 1996, una institucionalidad que establece el estudio formal del mapudungun en el sistema educacional. Éste emana del artículo 4 de la ley 19.253, también conocida como la “Ley Indígena”. Esta ley garantiza la educación de los pueblos indígenas como compromiso del Estado contemplando “el establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorarlas positivamente”. Es esta misma legislación la que permitió la creación del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), cuya puesta en marcha se tradujo en la creación del Sector Lengua Indígena en los colegios de Chile y que se implementó en las aulas en la modalidad de dupla pedagógica, instancia que hasta la actualidad reúne a un profesor del sistema educativo formal y a un(a) educador(a) tradicional, reconocido como sabio(a) portador(a) de saberes de la comunidad indígena. Asimismo, el PEIB es responsable de la confección y del diseño de los libros de enseñanza que se emplean en el aula.

Paralelamente a esta instancia formal de educación, distintos colectivos de carácter político y de organización estudiantil, tanto de la ciudad de Temuco como de Santiago de Chile, en su mayoría autogestionados, se han hecho también partícipes de la lucha por la revitalización del mapudungun. Desde el año 2011 a la fecha, destacan organizaciones tales como FEMAIE, Folil Mapudungun, Agrupación Mapuche de Estudiantes UCT, Chillkatufe Ufrow, Chillkatufe UChile, Mapuzuguletuaiñ Wallmapu mew, entre otros colectivos. En el marco de actividades tales como charlas, foros, coloquios, pero por sobre todo de talleres de mapudungun, en espacios universitarios, y en organizaciones sociales y vecinales, se ha generado otra vía alternativa para la enseñanza y recuperación de la lengua mapuche. Uno de estos colectivos, ubicado en Santiago de Chile, ha sido el kom kim mapudunguaiñ (“Todos aprenderemos mapudungun”), organización a la que pertenecemos dos de los autores y que fue creada en el año 2008. Aparte de realizar periódicamente talleres de mapudungun abiertos a la comunidad, el empeño por crear materiales de enseñanza de la lengua mapuche ha sido una de las principales tareas que se ha propuesto el equipo para revitalizar el idioma. De este propósito, han resultado cuatro libros de enseñanza del mapudungun, que han sido creados con la intención de generar materiales educativos basados en un enfoque comunicativo en enseñanzas de segundas lenguas. Esto ha sido fundamental para la recuperación del mapudungun. A través de estos materiales y gracias a las experiencias que nos han generado, hemos podido distanciarnos de enfoques basados únicamente en desarrollar competencias de tipo gramatical para el aprendizaje del mapudungun. La necesidad de crear espacios funcionales de habla para el mapudungun ya fue advertida por Gundermann et al. (2008, 2009, 2011) y, en relación con ello, urge posicionar la lengua en contextos comunicativos reales y cotidianos. Precisamente, en esta parte de la ponencia, pretendemos exponer cómo se emparenta esta necesidad con los libros que hemos publicado, en tanto colectivo de enseñanza, y en qué sentido este ejercicio nos permite abordar un recorrido

descriptivo y crítico en la elaboración de materiales de enseñanza del mapudungun. Es a partir de esa misma necesidad de aquellos espacios funcionales cotidianos, que consideramos creciente e imperante, que es posible enfatizar que el uso de la lengua mapuche hoy requiere de instancias destinadas exclusivamente a la práctica y el uso real fuera de los talleres en el ámbito urbano. Nuestra experiencia nos indica que hay una generación de jóvenes y adultxs que han pasado por diversos cursos de mapudungun y que están en busca de dar continuidad a su aprendizaje en situaciones comunicativas reales en mapudungun. Sobre este punto, las organizaciones estudiantiles mapuche, principalmente, con el ejemplo del pueblo vasco, han volcado su militancia político-educativa en planificar y construir espacios de habla real, cotidianos, con hablantes nativos, donde sea posible interactuar en la lengua con distintos fines. Esto, por medio de internados lingüísticos o koneltun, como se ha definido en mapudungun.

Estas experiencias recientes de inmersión lingüística dan cuenta de un avance y una progresión en la revitalización y aprendizaje de la lengua mapuche que se complementa con las otras instancias de enseñanza de la lengua, como lo son los talleres regulares en las ciudades. Si bien hasta el momento aún son iniciativas aisladas y no sistemáticas en el territorio mapuche, sí son espacios que han logrado cautivar a cientos de estudiantes que buscan continuar su proceso de aprendizaje.

Adicionalmente y en un mismo nivel de importancia, los koneltun han dotado a los hablantes nativos y sabios tradicionales mapuche de un espacio donde se valora y respeta su conocimiento, a diferencia de la experiencia que muchos han tenido en espacios escolarizados dentro del PEIB, como lo deja ver la primera parte de esta ponencia, en donde su conocimiento y presencia quedan relegados a un segundo plano.

Así, sobre la marcha, estas iniciativas se han ido perfeccionando y modificando con el propósito de facilitar cada vez más el uso del mapudungun en sus estudiantes. De acuerdo a los contextos y territorios, los koneltun han tenido que adecuarse a las realidades de los estudiantes y del espacio local, lo que hasta el momento se ha traducido en instancias de evaluación y aprendizaje para las organizaciones dedicadas a la revitalización lingüística.

De tal forma y en línea con las iniciativas anteriores expuestas en este resumen, y con el objetivo de tener un acercamiento a este tipo de experiencias educativas autónomas de enseñanza, presentaremos en esta parte de la ponencia la experiencia del proyecto “Recuperando nuestro chedungun: Programa de internados lingüísticos en territorio williche”, desarrollado por la organización Kom kim mapudunguaiñ durante el año 2017. Este proyecto tuvo como fin la realización de dos internados lingüísticos en la Región de Los Lagos, en las comunas de Puyehue y San Juan de la Costa en el sur de Chile. En estos koneltun, participaron educadores tradicionales y estudiantes de la lengua mapuche de un nivel básico. El propósito de esta parte de nuestra ponencia es poder mostrar cómo funcionan desde el interior los koneltun, cómo se planifican, qué tipo de actividades se realizan y con qué fines. Esto con el objetivo de ahondar en la práctica educativa de este tipo de experiencias.

A través del recorrido de estas tres experiencias que hemos propuesto para nuestra exposición es que pretendemos dar una mirada crítica a la recuperación del mapudungun en el contexto actual en Chile.

.....

**\* Cristian Vargas Paillahueque**

*Universidad de Chile-UCHILE. Santiago, Chile*

**\* Fernanda Soler Urzúa**

*Universidad Nacional de San Martín - UNSAM. Buenos Aires, Argentina*

**\* Simona Mayo**

*Universidad Nacional de San Martín - UNSAM. Buenos Aires, Argentina*

Resumen de ponencia

## **UNICATÓLICA Y SU APUESTA POR LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN EL RIO SAN JUAN**

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium - FUCLG (Colombia)

\*Jorge Leonardo Orozco Holguín

El acuerdo de paz entre la guerrilla FARC y el Gobierno colombiano abre la posibilidad de que los territorios en donde el conflicto armado generó grandes daños sociales y económicos, se comenzara a pensar la posibilidad de poder apostarle a nuevos proyectos entre ellos el de educación. Una de esas comunidades que le apuesta a la transformación desde lo territorial son los indígenas de la etnia Wounaan que están ubicados a lo largo del Río San Juan, la propuesta de educación tiene que ver con el fortalecimiento de su sistema de educación indígena propio (SEIP)

La educación propia en las comunidades indígenas permite la autonomía de los pueblos, en este sentido lo propio se concibe como la manera que tienen para apropiarse de una manera crítica de las problemáticas de sus territorios y de cómo asumir la dirección de un buen gobierno que le apueste al plan de salvaguardas de cada pueblo.

La apuesta de las comunidades indígenas por generar procesos de educación propia es sin duda un gran paso para comenzar a tejer lazos comunitarios que por culpa de la colonización y el conflicto armado se han ido perdiendo. Este proceso se logra gracias a la lucha de las comunidades que desde la época de los 60 plantean una apuesta radical de escuelas propias y maestros bilingües, uno de los pioneros en este tema podemos decir que fue Manuel Quintín Lame en su obra de 1939 "Los Pensamientos del Indio que se Educó dentro de las Selvas Colombianas" este escrito es importante porque es de los primeros en plantear la relación de la naturaleza con la educación.

"No es verdad que sólo los hombres que han estudiado quince o veinte años, son los que han aprendido a pensar para pensar, son los que tienen vocación, porque han subido del Valle al Monte. Pues yo nací y me crié en el monte y del monte bajé hoy al valle a escribir la presente obra"

"La naturaleza humana me ha educado como educó a las aves del bosque solitario que ahí entonan sus melodiosos cantos y se preparan para construir sabiamente sus casuchitas sin maestro".

La educación propia es una resistencia para que no se siga perdiendo las culturas ancestrales, por medio de la educación podemos volver a recuperar prácticas tradicionales de siembra, alimentos, pautas de crianza y formas de resolución de conflictos. En este sentido crear modelos de educaciones propias también es una apuesta a la transformación de la violencia que han vivido las comunidades indígenas en medio del conflicto armado, en donde por culpa de este fenómeno han tenido que desplazarse a otros territorios para salvaguardar sus vidas, esto genera todo un cambio en su forma de vida que termina afectando su cultura, ya que el territorio es esencial

para la pervivencia de las comunidades. Es tan importante el territorio para las comunidades que en una frase del mayor Taita Avelino Dagua del pueblo Misak decía “recuperar la tierra para recuperarlo todo” un principio que fundamentó gran parte de las luchas por los territorios ancestrales en los años 1970 y 1980.

Pero en últimas los modelos de educación propia también son una apuesta de educación intercultural ya que no solamente se enseña lo propio, sino que también se hace un diálogo de saberes y conocimientos con lo que se enseña en el mundo occidental, esto hace que las comunidades puedan interactuar con lo que sucede en el mundo externo siempre con una postura crítica y propositiva. Esto termina rompiendo con ese modelo homogéneo y hegemónico de educación en donde no se ve al otro desde su singularidad, sino que por el contrario se tiende a integrarlo en un sistema universal. La Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium entendiendo que la intervención que se debe realizar es partiendo del diálogo de saberes entre el mundo occidental y el conocimiento propio, este último que se puede llamar un saber integral ya que no se aleja de la naturaleza, las emociones y la cosmovisión.

La propuesta desde Unicatólica es ayudar a fortalecer el sistema de educación propio del pueblo Wounaan generando ese diálogo de saberes que permita la articulación entre los saberes propios con los de occidente. Pero también la apuesta es en cambiar el paradigma de intervención que existe, el cual se cree que desde las universidades y las organizaciones externas son las únicas portadoras de conocimiento, lo cual desconocen los procesos y desarrollos que vienen generando desde los territorios. La educación en los territorios tiene que aportar a los desarrollos de los planes de vida y que permitan construir nuevos escenarios de participación ciudadana, es crear programas con enfoque territorial y que recoja los saberes que ya existen en esas comunidades, la academia tiene una gran deuda con los territorios, es necesario que las instituciones se muevan a los sitios que se necesitan y no viceversa que es como se ha venido generando por tantos años.

.....

**\* Jorge Leonardo Orozco Holguín**

*Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium - FUCLG. Valle del Cauca, Colombia*

Resumen de ponencia

## **ÜSYA'KXÇXHÃÇXHA LA FUERZA ESPIRITUAL DE TERRITORIO-PUEBLO NASA, ÜSKIWE'JNXIJU ÜSKIWEWEJXAA'S ATNA, PRACTICAS PARA CONTINUAR SIENDO RESILIENTES. EN TIERRADENTRO CAUCA (COLOMBIA)**

\*Mery Victoria Velasco Prada

Compartimos la experiencia de territorialización de conocimientos del Pueblo Nasa, en Tierradentro Cauca (Colombia) cuando logra una redefinición del concepto de resiliencia que, partiendo de un marco institucional (UNISDR-ONU “campana desarrollando ciudades resilientes”) fue reconfigurado, reflexionado desde la experiencia vivencial del territorio, y en un proceso de avenencia epistémica, de recordar y refrescar la memoria, generó la apropiación del concepto desde la ontología nasa, para desde allí potencializar los saberes, conocimientos y prácticas del territorio.

La conceptualización de la resiliencia nasa como Üsya'kxçxhãçxha parte de los procesos de reflexión que se generan cuando se indaga ¿qué es la resiliencia para nuestro pueblo? para así recordar ¿qué hace que seamos resilientes?; este ejercicio fue desarrollado por el lingüista nasa Huber Castro en el marco de la postulación del territorio en la campana de UNISDR en 2013. Posteriormente en 2015 cuando UNISDR a través de su programa Step Up (Un paso hacia adelante) propone celebrar el día internacional de la reducción de riesgo de desastres - #DIRD15- con la iniciativa “Conocimientos para la Vida” el compañero Huber Castro amplía el proceso de dilucidación del concepto para compartir con el mundo la resiliencia del Pueblo Nasa. Como “campeones en la reducción de riesgos de desastres”, reconocimiento otorgado por UNISDR - #DIRD15- se realiza la cátedra “la resiliencia desde la Cosmovisión indígena nasa” en la que participaron autoridades tradicionales, y representantes de diversos sectores de las comunidades que integran el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC y de instituciones gubernamentales y no gubernamentales relacionadas con la gestión de riesgos. En esta cátedra los compañeros nasa que participaron, recordaron los diversos momentos en los cuales la espiritualidad del territorio, fue la fuerza que les permitió resistir, para seguir existiendo como pueblo, generando importantes argumentos que contribuyeron al proceso de conceptualización que se venía trabajando.

Con base en estos referentes, el proceso de territorialización del concepto, se complementa cuando identificamos la inexorable relación entre Üsya'kxçxhãçxha la resiliencia del Pueblo Nasa y Üskiwe'jnxiju üskiwewejxaa's atna, los usos (cuidados) culturales del territorio, dando cuenta que ha sido en la práctica histórica de los saberes culturales que tejen territorio, que se ha despertado, mantenido y fortalecido

sus procesos de lucha, resistencias y re-existencias y con ello la resiliencia del pueblo-territorio.

El proceso de investigación que presentamos para la Conferencia CLACSO2018 se desarrolló de manera conjunta y como apoyo y acompañamiento al equipo de Territorio y Naturaleza de la Asociación de Cabildos Indígenas Nasa Çxhãçxha, del municipio de Páez-Belalcazar, partiendo de un ejercicio académico ( en el posgrado de Desarrollo Rural- UAM Xochimilco) en el que quien estudia, se ubica desde el respeto, en el devenir histórico de su “sujeto a comprender” (el territorio nasa) y en la búsqueda de relaciones interculturales que nos permitan crecer en el reconocimiento de los otros y del nosotros. Así, la investigación busca que se apropie el ejercicio de territorializar la resiliencia desde el pensamiento nasa, para que se redescubran, recreen y actualicen, los fundamentos territoriales que contribuyen a potenciar la resiliencia, el cuidado y defensa integral del territorio-naturaleza.

Para cumplir con el compromiso político y comunitario de la organización desde un contexto académico, fue preciso recrear las formas propias de investigar que tiene el territorio, entonces las “mingas de pensamiento” sirvieron de soporte para que la palabra se hiciera colectiva y a su vez respaldada, nutrida y reflexionada por las voces, sentires, y experiencia vivencial de quienes nos juntamos en las conversas, “terrigrafiando”, y recorriendo el territorio mental y físicamente. Así generamos espacios de creación colectiva que nos permitieron develar las bases culturales que definen la resiliencia nasa; los valores culturales, deseos y acciones colectivas respecto al territorio que potencian la capacidad de resiliencia; las características recursos y habilidades colectivas que favorecen los procesos de autonomía y resiliencia de las comunidades; y la trascendencia que tiene la organización indígena para la resiliencia del territorio-naturaleza.

Con base en los referentes desarrollados por el compañero Huber Castro, se amplió la territorialización del concepto üsya'kxçxhãçxha; evidenciando la riqueza epistémica que devela su injerencia en todos los campos de la vida territorial (en lo comunitario, en lo político, en la familia, en la salud, en la educación, en lo productivo, en lo infraestructural, en lo ecológico, en las comunicaciones); en una práctica de resignificación ontológica, que nos confirma la trascendencia que tiene profundizar y concentrar nuestros esfuerzos en reconocer y revitalizar las potencialidades del territorio para desde allí generar procesos de conocimiento, transformación y movilización social; para que además de situar nuestras reflexiones-acciones, en la identificación y comprensión de los problemas rurales, logremos reorientar desde nuestra fuerza creativa, los condicionamientos, colonialismos, olvidos, divisiones, que los perpetúan, apoyándonos en nuestras capacidades naturales, colectivas, tomando como punto de encuentro y acuerdo, nuestros saberes y conocimientos, y para que al recordar que es en üskiwe'jnxiju üskiwewejxaa's atna, los usos (cuidados) culturales del territorio que se manifiesta nuestra capacidad de resiliencia, re-descubramos todo aquello que nos fortalece y estamos dispuestos a cuidar, sembrar y defender.

.....

**\* Mery Victoria Velasco Prada**

*División de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco - DCSH/UAM-X.  
Xochimilco, México*

Resumen de ponencia

## **VIVIR BIEN: ENTRE CONVERTIRSE EN EL CORAZÓN ENERGÉTICO O ESCUCHAR A LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

\*Alejandra Nuñez Del Prado Rocabado

\*Daniela Rebeca Castro Auza

La propuesta de disertación analiza los paradigmas de desarrollo evidenciados en torno a la megarepresa del Chepete, por un lado el Estatal y por otro lado el de la Nación indígena Masetén, específicamente de la comunidad de Muchane en la Amazonía boliviana. Pues es el instante en que desde el estado surge el planteamiento de la creación de estas, donde más directamente se ven afectados los pueblos indígenas de estos territorios.

Además, justamente es el año 2014, donde se va evidenciando una caída en la economía del país se va haciendo mayor hincapié en las megarepresas como posible alternativa para la economía de Bolivia, dentro del agenda 20-25 que comprenderá un conjunto de políticas económicas donde la energía de diversas fuentes se convierte en una opción para dicho país. El actual gobierno del Estado plurinacional de Bolivia se empeña en convertir al País en “corazón energético” de la región, lo cual implica la construcción de megaproyectos hidroeléctricos en los distintos cuerpos de agua. Sin embargo, la producción de energía hidroeléctrica es parte fundamental de políticas estatales latinoamericanas que impulsan la edificación de represas y megarepresas, con el argumento de un cambio beneficioso de la matriz energética, basada hasta ahora en combustibles fósiles, a “energía limpia”.

El “Mega proyecto Hidroeléctrico Bala-Chepete” ideado durante el gobierno de Banzer en 1998 y rescatado por el gobierno de turno, cuya construcción está planificada para el año en curso (2018), se encuentra en el Río Beni, entre el Parque Nacional Madidi y la Biosfera de la Humanidad y Territorio Comunitario de origen Pilón Laja, el área de influencia causada por el embalse de este proyecto resultaría en 1931 Km<sup>2</sup>, área ocupada por Territorios Ancestrales de las Naciones Indígenas reconocidas mediante la Nueva Constitución Política del Estado, Tacana, Uchupiamona, Masetén, Esse Eja, Tzimán (Chimán) y Lecos, además de un pueblo no contactado o en Aislamiento voluntario (quienes presuntamente serían Masetenes), condición también reconocida en la CPE.

Muchane es una de las 8 comunidades dentro del Territorio Comunitario de Origen (TCO) Masetén, misma que quedaría directamente afectada por la inundación total de sus territorios, esta no ha sido ni considerada dentro del estudio previo realizado por Geodata, bajo contrato del Estado, el cual sugiere como alternativa para dicha población la relocalización, a otro sector de la amazonía (Departamento de Pando) cuyo rendimiento productivo es casi nulo, es de área fiscal, es decir improductivo pues

desde 1952 las tierras fiscales tienen estas características, mientras las privadas son las más fértiles.

Cabe recalcar que la ontología Mosaic es completamente vinculante al paradigma gubernamental del “Vivir Bien”, pues Vivir Bien se plantea desde ciertas comunidades como salir de la dicotomía entre ser humano y naturaleza, es despertar la conciencia de la Madre Tierra, complementaria a la del ser humano. Llegar a acuerdos en consenso, buscar el consenso entre todos, lo que implica que aunque las personas tengan diferencias, al momento de dialogar se llegue a un punto neutral en el que todas coincidan y no se provoquen conflictos. Según este paradigma se deben respetar las diferencias, respetar al otro, saber escuchar a todo que desee hablar, sin discriminación o algún tipo de sometimiento. Implica vivir en complementariedad priorizando la complementariedad, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros en equilibrio con la naturaleza.

¿Ser el corazón energético de sudamérica es “vivir bien” o es una lógica mercantilista donde los territorios y las personas son dejadas de lado?

Frente a lo cual proponemos las diversas perspectivas que se plantean como oposición entre el estado y los pueblos indígenas, donde se ven distintos paradigmas de desarrollo y junto a ellos, diversas lógicas económicas, donde una es difundida como la alternativa real beneficiadora de la sociedad y de los pueblos indígenas y la otra queda silenciada incluso por algunos dirigentes. Tenemos el afán de realizar el análisis de la “diferencia radical”, planteada por Marisol de la Cadena, entre la ontología de los pobladores de muchane y el paradigma desarrollista Gubernamental.

.....

**\* Alejandra Nuñez Del Prado Rocabado**

*Universidad Mayor de San Andrés - UMSA. La Paz, Bolivia*

**\* Daniela Rebeca Castro Auza**

*Universidad Mayor de San Andrés - UMSA. La Paz, Bolivia*

Resumen de ponencia

## **VOZES DISSIDENTES, EMPODERAMENTO E RESISTÊNCIA.**

\*Moreira Elis

A literatura brasileira produzida no século XX tinha como um de suas propostas pensar a formação do povo brasileiro. Outras produções das humanidades se ocuparam da mesma tarefa. Muitos intelectuais - em sua maioria homens, brancos, de classe média, moradores dos grandes centros urbanos - desenharam o que seriam traços da cultura nacional ou o entendimento do que é ser brasileiro. Grandes narrativas acerca da formação do povo brasileiro foram pensadas e acolhidas por gerações de pesquisadores da academia. Por décadas, o meio acadêmico acolheu sem muito questionamento a noção de boa convivência entre os atores sociais que participam dos jogos de poder.

Minorias sociais, que outrora eram excluídas ou possuíam destaque secundário, passaram a ganhar espaço e protagonismo na literatura do século passado. Obras tais *Macunaíma* (1928), *O Quinze* (1930), *Menino de Engenho* (1932), *Vidas Secas* (1938) e *Grande sertão: veredas* (1956) são exemplos do esforço de escritores que se comprometeram a falar sobre os diversos povos e grupos que compõem o cenário brasileiro, especialmente o campesino, indígena ou periférico.

Ao pensar a literatura do século XX, devemos levar em conta que as vozes que estavam sendo utilizadas nos romances acima listados não falavam por si. Com isso, gostaríamos de enfatizar que os escritores da literatura nacional, em grande parte, habitavam os centros urbanos e circulavam pelos meios intelectuais da classe média. O movimento atual da literatura brasileira inicia um fenômeno no qual vozes dissidentes comecem a reivindicar seu direito de contar sua própria história e começam a ocupar espaços anteriormente negados: cadeiras de universidades, anais de conferências acadêmicas, prateleiras de livrarias. Infelizmente, ainda é tímido o número de autores periféricos que trazem suas demandas para o espaço da literatura. Ainda não temos uma grande gama de produções artísticas e políticas assinadas por indígenas, povos ancestrais, negros e negras, pessoas gays, pessoas trans, moradores da periferia, compositores e compositoras de Rap.

A literatura escrita por povos indígenas é uma ferramenta política de resistência e atua de forma a aclamar existência. Eliane Potiguara, indígena, acadêmica e ativista exalta em seus textos o sentimento de ser uma mulher indígena. Muito além do imaginário do canibal ou bom selvagem, a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) atua como uma reconstrução do entendimento da sociedade brasileira.

O presente trabalho tem por objetivo utilizar os conceitos do sociólogo Jessé Souza (2017) para explicar a dinâmica de poder da sociedade brasileira e a consequente marginalização e invisibilidade política de grupos sociais representados por negros e indígenas. Temos como proposta repensar as grandes narrativas de explicação da união de três matrizes sociais e de uma possível convivência harmônica entre a cultura dos povos indígenas, a cultura trazida pelos imigrantes nus, ou seja, os escravos africanos e a cultura imposta pelo colono europeu. Utilizaremos os poemas de Eliane

Potiguara para exemplificar o grito de vozes periféricas que foram historicamente submetidas ao silenciamento e reescrever o local da mulher indígena na sociedade brasileira.

#### REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. Macunaíma: Herói sem nenhum caráter. São Paulo: Agir, 1928.
- CANDIDO, Antonio. Literatura e sociedade. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.
- HALL, Stuart. Identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, Metade Máscara. São Paulo: Global, 2004.
- QUEIROZ, Rachel. O Quinze. 93ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1930.
- RAMOS, Graciliano. Vidas Secas. Rio de Janeiro: Record, 1938.
- REGO, José Lins do. Menino de engenho. Primeira edição. Rio de Janeiro: Adersen-Editores, 1932.
- RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1956.
- SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya. 2017.

.....

\* Moreira Elis

*Universidade Federal de Juiz de Fora UFJF. Juiz de Fora, Brasil*

Resumen de ponencia

## **¿EXISTEN GENOCIDIOS CONTEMPORÁNEOS?: LA (DES)PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AISLAMIENTO DE LA RESERVA INDÍGENA KUGAPAKORI NAHUA NANTI**

\*Carlos Alberto Quispe Dávila

Es bastante conocido que actualmente nos encontramos ante graves problemas de carácter estructural que enfrentan a comunidades indígenas u originarias, Estados y empresas dedicadas a actividades extractivas de grande escala. Ciertamente, una lectura de la jurisprudencia internacional, principalmente de la proveniente del Sistema Interamericano, nos demostrará que estamos ante a un problema macro que involucra la restricción de derechos territoriales, culturales, políticos y sociales en fuertes contextos de conflictividad que a la fecha han cobrado muchas vidas.

En el presente trabajo el problema identificado apunta hacia la situación de los pueblos indígenas en aislamiento quienes, además de las características que se pueden desprender de lo antes señalado, se ven amenazados por una mayor incursión de actividades de extracción sobre sus territorios aun cuando existen indicios razonables que le permitirían a cada Estado identificar su presencia y por tanto limitarse de concesionar dichos espacios territoriales.

Para demostrar la gravedad de lo anterior, este trabajo toma como muestra el caso de los pueblos indígenas en aislamiento de la Reserva Territorial Indígena Kugapakori, Nahua, Nanti ubicada en La Convención, Cusco, sobre la cual se superpone el Lote 88 del Proyecto Gasífero Camisea, abarcando un total de 143,500 ha. de las que 106,500 ha. se superponen a la referida reserva, lo que en términos porcentuales significa la superposición de un 23.2% del territorio comprendido por la Reserva Indígena.

Tal vez pueda pensarse que el Estado concesionó dicho lote de buena fe, pensando que estaba inhabitado, no obstante, una revisión histórico periodística del contexto económico, social y político, nos revelará que nos encontramos ante un acto deliberado donde se decidió concesionar dicho territorio aun a sabiendas del grave impacto que podría tener sobre los derechos de los pueblos en aislamiento. Impacto que ha ocurrido y es letal pues ha cobrado muchas vidas. Por tal motivo, la pregunta central de este trabajo consiste en cuestionarse si ante tales elementos podríamos considerar que el actuar estatal cumple con los supuestos que nos permitirían demostrar que nos encontramos ante el delito de genocidio cultural o etnocidio de tinte neocolonial.

Argumento:

A la par que se proclama un mayor reconocimiento y desarrollo de derechos de los pueblos indígenas -a nivel de normativa y jurisprudencia nacional e internacional - también se restringe su acceso a territorios ancestrales y en general a mantener sus modos de vida tradicionales. Esta situación se agrava en el caso de los pueblos indígenas en aislamiento en cuyos territorios se ha entregado concesiones para la extracción de recursos naturales a pesar de que existían indicios razonables de su existencia en la zona y certeza sobre el grave impacto que para su existencia misma podrían tener tales actividades.

El caso concreto de los pueblos en aislamiento resulta peculiar, en tanto que para muchas personas e, incluso, instituciones estatales resulta impensable o sacado de una fábula hablar de la existencia de pueblos que no mantienen algún tipo de contacto con la sociedad mayor. ¿Quiénes son los pueblos indígenas aislados?, ¿por qué no han sido contactados?, ¿cuál es su modo de vida?, ¿qué actividades realizan?, ¿en qué zonas de nuestro país viven?, ¿desde cuándo están aislados? -Son algunas de las preguntas que pueden surgir inmediatamente, y que en el fondo pueden ser engañosas pues tal y como han sido planteadas nos impulsan a cuestionar un aspecto equivocadamente atribuido a estos pueblos: su estado de no contacto. Asumiendo una idea de indígena prístino, carente de historia e ignorante del mundo y ante el cual el Estado debe actuar, asimilándolos y mostrándoles los “beneficios del desarrollo”.

En contra de tales planteamientos, en este trabajo se considera necesario entender el aislamiento como una de las principales estrategias de sobrevivencia que tuvieron y tienen algunos pueblos indígenas ante situaciones violentas propiciadas otrora por caucheros, taladores y mineros ilegales, misiones evangelizadoras, entre otros agentes que obligaron su desplazamiento hacia nuevos espacios, impactando gravemente su modo de vida y existencia misma.

En el caso concreto, la revisión de documentación periodística y documental nos ha permitido comprender el contexto político, económico y social donde se generaron presiones internas para emitir normativa que si bien estaba direccionada a tutelar los derechos de estos pueblos, en el fondo contenía excepciones que a título del interés nacional impulsaba actividades sobre su territorio a como dé lugar. Este patrón también pudo identificarse en distintas entidades estatales a fin de que solo brinden informes favorables a las iniciativas estatales de extracción en el Lote. En este caso fue posible identificar resoluciones que en un mismo día identificaban hasta 83 observaciones pero que horas después de publicados eran reemplazados por nuevas documentaciones que pasaban a señalar solo recomendaciones. Esto fue acompañado de la renuncia y denuncia de parte de algunos funcionarios quienes textualmente cuestionaban las fuertes presiones existentes a nivel interno.

Por tales motivos y ante evidentes indicios que demuestran un evidente cruce de intereses aun a costa de los derechos de pueblos enteros, aquí se señalará que ello es reflejo de la institucionalización del racismo que ha sido destinado a la desaparición de estos pueblos bajo la impronta del desarrollo. Así nos encontramos ante nuevos colonialismos que nos brindan suficiente información para pensar que nos

encontramos ante un tipo de genocidio cultural o etnocidio que a la fecha ha cobrado la vida de decenas de miembros de pueblos indígenas en aislamiento de la Reserva Indígena aludida. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. No solo es su destrucción física sino, también, cultural.

.....

\* Carlos Alberto Quispe Dávila

*Universidad del Pacífico UP. Lima, Perú*

Resumen de ponencia

## **¿PARA QUÉ EL CONOCIMIENTO? REFLEXIONES A PARTIR DE LAS UNIVERSIDADES MAYAS COMUNITARIAS, EN GUATEMALA**

\*Ligia Zuncette Pelaez Aldana

¿Para qué el conocimiento?

Reflexiones a partir de las universidades mayas comunitarias, en Guatemala

Resumen

En Guatemala se impulsan dos universidades mayas comunitarias: La Universidad Ixil (U-Ixil) y la Universidad Maya Kaqchikel; ambas con varias sedes en distintos municipios de los Departamentos de Quiché (zona ixil) y Chimaltenango y Sacatepéquez (zona kaqchikel), respectivamente. La U-Ixil es una “universidad sin paredes” que funciona desde el año 2011; mientras la Universidad Maya Kaqchikel comienza sus labores en 2014, con el propósito de ofrecer una formación para que los jóvenes (hombres y mujeres) se constituyen en “emprendedores y no empleados, gestores y sujetos de sus propios destinos y no objetos del destino”; a través del modelo de comunidades de aprendizaje buscan generar un nuevo paradigma del ‘buen vivir’ desde la visión, práctica y ciencia de la cultura Maya Kaqchikel.

Ambas experiencias forman parte de una investigación orientada a visibilizar y reflexionar sobre aquellos esfuerzos que han realizado y realizan un grupo de intelectuales (hombres y mujeres) que ponen en el centro de su práctica profesional, praxis social y/o activismo político la relación de las lenguas con la educación y otros procesos relacionados con la escritura y la producción cultural, y desde allí participan en la formación -técnica, política y/o artística- de nuevas generaciones. Desde esta perspectiva, se trata de personas letradas que parten de elementos propios como las lenguas y los saberes que éstas conllevan como eje de su diferenciación ante la colonialidad (colonialismo interno, capitalismo global), cuyo agenciamiento o gestión busca una participación en la redistribución del poder sociocultural y político, desde la reapropiación de su pertenencia originaria.

La interacción entre organización social y avance intelectual en el capitalismo se asocia con el surgimiento de ingenieros, economistas, empresarios, abogados, publicistas<sup>2</sup> a quienes Gramsci visualiza a estos intelectuales como orgánicamente creados por esas prácticas sociales y conscientes de esa función. Mientras que se refiere a intelectuales tradicionales como independientes de las clases dominantes y al servicio del conjunto de la sociedad. Sin embargo, cree que también es posible que un sistema social más igualitario y democrático genere sus propios intelectuales ‘orgánicos’, es decir, no solo procedentes de las clases trabajadoras sino integrados en relaciones sociales emancipadoras. En este sentido, planteaba la importancia del papel de las instituciones educativas universales y del partido, entendido como una herramienta de

socialización, que transforma el entorno colectivo en el que se produce el trabajo intelectual.

Siguiendo este hilo de argumentación, considero que el acceso a la universidad para los indígenas ha ido generando precisamente esto que Gramsci señalaba abstractamente, aunque él lo imaginaba a través de la intervención del partido, que paulatinamente iría generando relaciones sociales mediante las cuales la clase trabajadora se emanciparía a sí misma. Esta no es una mera fijación antojadiza, sino proviene de constatar que existen profesionales provenientes de referentes culturales mayas que llevan a cabo prácticas intelectuales para resituarse ellas y ellos mismos en la redistribución del poder en las sociedades donde se desenvuelven. Es en este sentido que me atrevo a visualizarlos como ‘intelectuales orgánicos’; situados en una pertenencia ético-cultural y lingüística originaria para participar en distintas esferas de la vida social y política, incluyendo la academia.

El estudio busca aproximarse a conocer cuál es el aporte que estos intelectuales mayas letrados ofrecen a las propuestas descolonizadoras contemporáneas; y para esto se recopilan sus trayectorias con el propósito de saber: 1) Cómo se fue constituyendo este ‘sujeto’ [maya letrado]; 2) Cuáles han sido y son sus principales influencias y conexiones; 3) Cuáles son sus planteamientos, sus posicionamientos políticos y cómo los llevan a la práctica; y 4) Qué horizonte vislumbran en la vinculación del campo intelectual y la política.

En enfoque del estudio está en las prácticas intelectuales que están generando ‘nuevos sentidos políticos’, los cuales entendiéndolos como aquellos procesos que cuestionan las formas convencionales instituidas que proceden de esquemas categoriales e ideológicos cerrados, impuestos desde distintos ámbitos dentro de los cuales nos encontramos inmersos, incluidos estos sujetos; pero, que a pesar de eso, pugnan de una manera u otra por una participación desde los referentes propios para repositionarse en los entramados sociales de una manera distinta. Es decir, se seleccionan sujetos y procesos que intervienen en la construcción de miradas y acciones que irrumpen, cuestionan y/o son tangenciales a las lógicas institucionalizadas y se articulan a discursos y prácticas políticas y educativas diversas, quizá unas que se podrían nombrar como contestatarias o ‘descolonizadoras’, entendiéndolo este concepto no como consigna epistémica sino como un proceso analítico deconstructivo, que va desde el propio accionar hacia afuera y viceversa, mediante un proceso reflexivo.

En esta ponencia se presentan estas dos iniciativas comunitarias. En primer lugar para visibilizar estos esfuerzos que se realizan desde las localidades; y, seguidamente, para desde estas propuestas llevar a cabo algunas reflexiones sobre el para qué se produce conocimiento y el papel que tienen las universidades en atender las necesidades técnicas, sociales y políticas de las poblaciones. Se intenta discutir sobre la pertinencia de esta modalidad, que parte de sus lenguas y prácticas originarias, teniendo en cuenta el “buen vivir” de los pobladores de sus comunidades; contrastada e inserta en un contexto que privilegia una educación superior concentrada en las ciudades y vinculada al modelo productivo neoliberal.

.....

**\* Ligia Zuncette Pelaez Aldana**

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Integrante del Sistema de Centros Públicos de Investigación de CONACyT - CIESAS. México D.F., México*

Resumen de ponencia

## **¿PODEMOS HABLAR DE SALUD MENTAL EN POBLACIONES INDÍGENAS? ANÁLISIS DE LAS FORMAS EN QUE SE CONSTRUYEN LOS SUJETOS INDÍGENAS A PARTIR DE LOS DISCURSOS DE LA BIOMEDICINA, EN EL SUR Y SUDESTE DE PARÁ- BRASIL.**

\*Edna Carolina Mayorga Sánchez

\*Nilsa Brito Ribeiro

Uno de los factores por los cuales Brasil es reconocido entre los países de Latinoamérica, es por la creación e implantación de su Sistema Único de Salud - SUS, el cual busca prestar servicios de atención en salud a todos los habitantes del país. Este sistema de salud pública fue reglamentado a partir de la constitución de 1988 en la que a su vez fueron instaurados principios para garantizar el derecho a la salud a los pueblos indígenas. De esta forma fue creado en 1990 el SUS y en el año 1999 el subsistema de salud indígena a través de la Ley N° 9.836 como un sistema descentralizado, jerarquizado y regionalizado, que a su vez tendría en cuenta la realidad local y las especificidades de los pueblos indígenas del país.

Fue así como en el año 2002 fue creada bajo la Portaria del Ministerio de Salud N° 254, la Política Nacional de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas, la cual reconoce la necesidad de implementar un modelo diferencial en la prestación de los servicios de salud, contemplando la diversidad social, cultural, geográfica, histórica y política de estos pueblos.

El tema que atañe esta presentación aparece de manera formal en el año 2007, cuando se instaura la Portaria N° 2.759, la cual establece directrices generales para la Política de Atención Integral a la Salud Mental de las poblaciones indígenas. Con relación a esta cuestión se compilaron documentos, que hablan acerca de la proporción de medicamentos psiquiátricos o también conocidos como psicotrópicos que son recetados a indígenas para enfermedades de diversa índole, para casos como consumo de alcohol, intento de suicidio o depresión.

Se trata aquí de hacer analizar a partir de tres bases teóricas: inicialmente acudimos a la teoría poscolonial para fundamentar nuestras críticas acerca de la manera en que se construye la otredad en el “conocimiento occidental”; en la segunda parte traemos a la reflexión conceptos formulados por el autor Michel Foucault con relación a la normalización de los cuerpos, tecnologías de poder, y biopolítica, justamente porque los planteamientos de este autor nos permiten profundizar en el estudio de los aspectos gubernamentales que orientan las políticas públicas, en este caso particular las políticas de Salud en Brasil. Por último un análisis desde una perspectiva antropológica específicamente encaminada al reconocimiento del pensamiento amerindio de los pueblos indígenas. Todo ello enmarcado en el análisis del discurso de entrevistas de servidores públicos que han trabajado con salud indígena en la zona sur

y sureste del estado de Pará en Brasil.

Para el primer análisis no sólo se retoman autores de la teoría poscolonial, también la obra *Jamás fuimos Modernos* de Bruno Latour, sosteniendo que la modernidad es una invención occidental construida y multiplicada en espacios de poder, que trajo a su vez conceptos como individuo, razón y subjetividad, amparados en una concepción evolucionista de conocimiento que liga la razón a la ciencia y al progreso, fortaleciendo percepciones de dualismo cartesiano como la existencia del cuerpo/alma, emoción/razón, profano/sagrado, naturaleza/cultura. De esta forma, el autor trae el concepto de híbridos, los otros como puntos de ruptura y encuentro que generan una quiebra en el pensamiento moderno, los subalternos, los oprimidos, los marginados, para este caso colocamos a los indígenas en este análisis. Así también, desde la teoría poscolonial se realiza una crítica a la forma en que es construido el conocimiento y a la alteridad de la diferencia, la cual se construye a través de estereotipos y de un pensamiento hegemónico que desplaza otras epistemologías.

En este caso cuando se habla de salud mental en pueblos indígenas se está partiendo de una definición de salud, completamente occidental como una ausencia de enfermedad, y más aún cuando se incluye la palabra mental, se está percibiendo al otro desde dos categorías: mente y cuerpo, aisladas entre sí y no relacionadas de manera intrínseca como ocurre con los pueblos indígenas y con el pensamiento amerindio.

Se podría afirmar que existe un proceso de doble colonización, pues por un lado los pueblos indígenas vivenciaron lo que se conoce como el periodo de “conquista” y colonia en el que llegaron españoles, portugueses e ingleses a efectuar una invasión violenta e impositiva, y ahora se vive una segunda colonización, referida a la imposición de un saber sobre otro, en este caso la biomedicina se instaure a partir de los conocimientos occidentales como una verdad, y las manifestaciones de depresión, agresividad e intento de suicidio que en muchos casos se presentaron y fortalecieron con el contacto con lo que se podría denominar como occidente, o con una sociedad de consumo. Se alivian del mismo modo con un remedio o un “tratamiento” occidental, la verdad del otro es anulada y su cosmovisión reemplazada por la primacía de un pensamiento cartesiano de enfermedad/medicamento.

Teniendo en cuenta las propuestas teóricas de Foucault, especialmente en sus obras: *Historia de la locura* (1978), *Los anormales* (2001) y *Vigilar y Castigar* (1987), se puede afirmar que existe una historia de exclusión la cual ha estado acompañada por múltiples estrategias, como acontece con la creación de instituciones como la prisión y los hospitales psiquiátricos, lugares construidos para excluir a partir de la inclusión, utilizando técnicas de poder para dominar y normativizar comportamientos, instaurado también en espacios como la escuela, y las fuerzas militares. Estos dispositivos de poder ejercen un control sobre los cuerpos que se refleja también en el desarrollo de las ciencias y disciplinas como la medicina.

Además de ello, cuando se habla de salud mental en pueblos indígenas, se está despojando de su característica de sujeto colectivo para hablar sólo de un sujeto individual, con una enfermedad catalogada de acuerdo a un manual y a su paso se ejerce un control no solamente a través de un pensamiento sino que este acompaña un control sobre el cuerpo, pues esta persona comienza a ser medicada e “intervenida” de acuerdo a un conocimiento occidental.

Por último se retoma al autor brasileiro Viveiros de Castro (2004), quien también critica

las formas en que nuestro pensamiento ha sido construido, señalando que una de las principales labores que debe tener la antropología es la descolonización permanente del pensamiento. Y criticando la histórica oposición entre naturaleza y cultura y la división entre humanos y no - humanos, trae el término de perspectivismo amerindio donde existe un punto de vista compartido, el de la cultura, las cosas y los seres son quienes tienen su propio punto de vista y sus naturalezas y el concepto de multinaturalismo desde el cual se afirma que existen unidades de espíritus y diversidad de cuerpos, conceptos importantes para el análisis de percepción de posibles enfermedades mentales.

Las cosmologías amerindias reúnen estas especificidades, y para este caso se ha centrado el estudio en pueblos indígenas del sur y sudeste del estado de Pará, Brasil. El estudio hace parte de un proceso de disertación o tesis del programa de maestría Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazonia - PDTSA, de la Universidad Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA; en el trabajo de campo que se llevó a cabo fueron realizadas entrevistas a servidores públicos que han trabajado con salud indígena y a indígenas de algunas comunidades de la zona, las cuales constituyen el corpus de análisis para identificar las configuraciones discursivas de los sujetos indígenas a partir de estas prácticas de salud, esta pesquisa corresponde a una investigación en marcha para obtener el título de maestría.

Tomando las formulaciones teóricas de Foucault sobre biopolítica, los análisis de las entrevistas realizadas a las personas que trabajan con salud indígena: (psicólogos, enfermeros, etc.) reflejan una política que instaure verdades sobre los cuerpos y refuerza la salud indígena desde una perspectiva colonial.

#### BIBLIOGRAFIA

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo. Editora Perspectiva. 1978.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo. Martins Fontes. 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*; tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: ed. 34, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas Caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires. Katz Editores. 2004.

.....

\* Edna Carolina Mayorga Sánchez

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA. Marabá, Brasil*

\* Nilsa Brito Ribeiro

*Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA. Marabá, Brasil*

Resumen de ponencia

## **“ORO ROJO Y ORO BLANCO”. COMPARACIÓN DE LAS POLÍTICAS MINERAS NEOLIBERALES EN LAS COMARCAS NGÖBE-BUGLÉ, PANAMÁ Y LA COMUNIDAD ATACAMEÑA, CHILE.**

\*Jimena Cruz

\*Jorge D\Orcy

Las políticas neoliberales han tenido significados y resultados muy contradictorios en los países de Latinoamérica. Los Estados -casi sin dudar- han optado por respaldar las grandes inversiones privadas internacionales, insertando a las economías nacionales en complejos circuitos de exportación primaria en la economía mundial. Sin embargo, en estos procesos, ni los gobiernos, ni las empresas han considerado los impactos que esas intervenciones tienen en el ambiente y en las comunidades donde se emplazan. Por lo general los procesos de consulta no cumplen los protocolos establecidos, generándose en algunos casos duras imposiciones que no van acorde a la retórica democrática gubernamental. En ese sentido uno de los grupos más afectados por este tipo de política poco consultiva son los Pueblos Indígenas. En el presente ensayo revisaremos de forma breve como comunidades indígenas de dos países Latinoamericanos bajo gobiernos neoliberales, pero de ambientes y contextos distintos reaccionan a los programas de explotación minera internacional y como es utilizada la conciencia histórica y étnica por los pueblos indígenas como herramientas para rechazar, enfrentar, negociar o asimilar los proyectos neoliberales en que se utiliza la cultura y lo cultural para insertarlo en espacios políticos, económicos y en organizaciones indígenas, de esa forma se acondicionan nuevos escenarios que favorece la construcción de discursos, acciones, historias y símbolos que van en la búsqueda de los nuevos significados del ser indígena en Latinoamérica. Todo el Continente está plagado de ejemplos en que los Estados promueven una serie de leyes en favor de empresas de capital extranjero que van desde la expansión forestal, hidroeléctricas, carreteras, proyectos mineros, turísticos e incluso la apropiación de componentes de ADN de personas y otros seres vivos. Si bien, los proyectos son parte del programa desarrollista y cada uno promete generar riquezas para los países, pero desde otra perspectiva estas inversiones significan invasiones directas, acumulación por desposesión (Harvey, 2005) y amenazas a formas de vida tradicional (Horowitz, 2015), como resultado se profundizan los márgenes históricos de separación entre las políticas de desarrollo de los Estados y Pueblos Indígenas. En el presente ensayo se intenta comparar los métodos de lucha, negociación, y asimilación de dos grupos de pueblos indígenas frente a los planes y formas de extracción minera neoliberal apoyada por los Estados en dos contextos muy diferentes: El primer grupo son los Ngöbe y Buglés, culturalmente muy similares, pero lingüísticamente diferentes, ambos comparten un territorio político reconocido por el Estado que goza de una

relativa autonomía administrado por los propios indígenas denominado Comarca Ngöbe-Buglé (1997), ubicada al occidente de la República de Panamá. Gran parte de la Comarca se eleva sobre una zona montañosa, tiene un clima tropical lluvioso, poseen una organización política y social altamente colectiva y refuerzan su memoria de lucha por la larga cadena de conflictos en defensa de sus tierras, derechos y culturas desde las primeras exploraciones españolas hasta las actuales políticas del Estado Panameño. En su territorio, se encuentra Cerro Colorado, es el segundo yacimiento más importante de cobre a nivel mundial descubierto hace más de 60 años; sin embargo la minería no ha sido una de las actividades más desarrolladas en el país lo que ha evitado su explotación sumado a la oposición de los Ngöbe y Buglés a la explotación de Cerro Colorado o cualquier otro yacimiento, pero la presión de empresas multinacionales ha ido en aumento. El Gobierno Nacional en 2011, realizó una serie de modificaciones a la Leyes Mineras para concesionar la explotación de cobre a empresas privadas e incluso cederlo a un Estado extranjero (Corea del Sur). Estas modificaciones fueron inconsultas, ignoraron una serie de Leyes Nacionales y Comarcales. Los Ngöbe y Buglés activaron sus organizaciones colectivas para impedir la privatización de parte de su Comarca e incluso en medio de la coyuntura fortalecieron sus organizaciones autónomas y recibieron el apoyo de diversos sectores del país como sindicatos, otras Comarcas Indígenas y organizaciones internacionales hasta lograr paralizar casi por completo el país y finalmente acorralaron al Gobierno Nacional y lo obligaron a sentarse para aceptar por medio de un acuerdo y posterior Ley la no explotación minera en la Comarca Ngöbe-Buglé; sin embargo, en la actualidad continúan las intenciones para concesionar yacimientos y construir hidroeléctricas en la Comarca, lo que ha llevado a los Ngöbe y Buglés a activar sus Asambleas y Comités de trabajo y defensa.

Por otro lado, en el Norte de Chile, la minería es la actividad económica y la industria de mayor desarrollo desde hace más de un siglo. Las Comunidades Atacameñas que habitan en el Salar de Atacama se han visto rodeadas por grandes proyectos de extracción de metales preciosos y en las últimas décadas por minerales no metálicos como el litio que obedece a la demanda del mercado internacional. El Estado chileno por medio de su marco legal ha procurado proteger y garantizar la expansión de esta actividad minimizando los riesgos para vida de las comunidades atacameñas del Salar, es más se ha encargado de organizar a estas Comunidades siguiendo patrones de organización política urbana aprovechando que existe una élite histórica local que ha asimilado las directrices gubernamentales desde la aparición del Estado Chileno en la región. Así pues esta etno-élite burócrata, es la que por lo general ha buscado llegar acuerdos con el Estado y principalmente con las mineras en que han logrado -en alguna medida- desviar el eje de las tensiones y conflictos relacionados por el control del territorio y sus recursos, utilizando elementos y símbolos indígenas para crear un discurso en que el tema central es el beneficio de su Pueblo; sin embargo esta dirigencia atacameña tiene poco control de lo que ocurre en su territorio ante el capital internacional y la voluntad política estatal orientada a la extracción. Ante ese contexto desequilibrado, las Comunidades Atacameñas en la mayoría de los casos su estrategia ha sido optar por la negociación y aceptación de acuerdos presentado por las mineras, como ocurrió en 2015-2016 con la empresa Rockwood Lithium beneficiaria de la explotación de litio en el Salar.

Así pues, se describe las formas de organización interna de ambos grupos y los métodos de resistencia y/o negociación frente a las políticas neoliberales de extracción minera. Se intenta trazar conexiones de estas formas de resistencia y/o negociación con factores históricos, culturales, sociales, y ambientales con el propósito de demostrar que los métodos indígenas distintos pueden ser estudiados comparativamente más allá del nacionalismo metodológico desde aspectos históricos, sociales, políticos y culturales. El contraste que puede presentarse entre los métodos Ngöbe-Buglés de organización y resistencia colectiva frente a la minería es diferente a las estrategias atacameñas de negociación y aceptación desde élites indígenas lo que parece corresponder en forma general a los niveles de conciencia social e histórica de ambas sociedades desarrolladas en los últimos años.

.....

**\* Jimena Cruz**

*Comunidad Atacameña de La Puna-CAP. San Pedro de Atacama, Chile*

**\* Jorge D\Orcy**

*Comunidad Atacameña de La Puna-CAP. San Pedro de Atacama, Chile*

