

El mundo indígena como clave de lectura¹

JAMES IVÁN VICTORIA GÓMEZ², VIANA ASTRY DELGADO RENGIFO³,
WILLIAM ANTONIO PILCUE VALBUENA⁴, GLORIA CLEMENCIA VALENCIA GONZÁLEZ⁵

Resumen

El reconocimiento de los pueblos indígenas en el sistema normativo vigente, empezando por la definición del Estado Colombiano como multiétnico y pluricultural, ha sido el resultado de resistencias, re-existencias y luchas históricas de los pueblos por mantener viva su tradición y por apropiarse a su cultura, lo necesario para perdurar en el espacio y el tiempo histórico contemporáneos, marcados por el desconocimiento, la marginación e imposición de valores, creencias y principios ajenos a sus culturas. En consecuencia, derivado del interés por establecer el estado del conocimiento a partir de los estudios realizados en la Maestría en Educación desde la Diversidad [MED], se realizó una investigación con tres fases: exploratoria-descriptiva, analítico-sintética e interpretativa. Los hallazgos muestran una tendencia a reconocer en el mundo indígena condiciones de vulnerabilidad y a recorrer modos como el estado ha atendido y puede atender tal vulnerabilidad, así como a reconocer el valor de una educación pertinente para tender puentes entre el mundo indígena y los otros colectivos en Colombia, como formas de establecer relaciones de unidad en la diversidad e ir configurando modos de vida en orden al reconocimiento mutuo entre grupos. **Palabras claves:** Vulnerabilidad, pueblo indígena, identidad, diversidad, cultura, territorio.

The indigenous world as a key reading

Abstract

The recognition of the indigenous cultures, in the current legal system, starting from the definition of Colombia as a multiethnic and multicultural country has been the result of resistances, re-existences and historical struggles of

¹ Recibido: 12 de agosto de 2016. Aceptado: 10 de octubre de 2016.

² James Iván Victoria Gómez. Magister en Educación desde la Diversidad; Licenciado en Español y Literatura. Correo electrónico: avigo2006@gmail.com

³ Viana AstryDelgado Rengifo. Magister en Educación desde la Diversidad; Licenciada en Español y Literatura. Correo electrónico: astry845@hotmail.com

⁴ William Antonio PilcueValbuena. Magister en Educación desde la Diversidad; Licenciado en Historia, Maestría en Educación desde la Diversidad, Ha investigado y publicado: Hacer Camino entre las Educaciones (de la Escuela Convencional a la Escuela Comunitaria): Aprendizaje y Conocimiento en las Ciencias Sociales e Historia en el Municipio de Toribio (Resguardos de San Francisco, Tacueyó y Toribio). Restos para Seguir Existiendo como Pueblos Indígenas, revista Yachay (Saber, Conocer y Aprender) experiencia de organización estudiantil indígena universitaria Revista Universidad de Nariño. Vol 1, Núm.1 (2010). Correo electrónico: williampvbuena@hotmail.com

⁵ Gloria Clemencia Valencia González. Doctora en Política Educativa ante el relevo mileniar. Fonoaudióloga, Maestría en Desarrollo Educativo y Social. Ha investigado y publicado en Educación Superior; Ciudadanía y Educación y Democracia. Investigadora Principal del Macroproyecto: Investigar la investigación en la Maestría en Educación desde la Diversidad en 2010 y diciembre de 2015. Correo electrónico: gcvg18@yahoo.es



the community to maintain the indigenous traditions alive and also to appropriate to their culture, the essential to last in the historical contemporary time and space which have been marked by ignorance, the marginalization and values, beliefs and other people's cultural principles impositions. Consequently, derived from the interest of establishing the knowledge state starting from the master degree on Education from Diversity's studies (MED), a research divided in three stages was carried out. Such stages are: exploratory-descriptive, analytical-synthetic and interpretative. The findings show a tendency to recognize vulnerability conditions in the indigenous world, and to study ways in which the government has attended and could attend such vulnerability. The findings also recognize the value of a relevant education to create connections between the indigenous world and the other Colombian populations, as ways to establish unity relations within diversity and set life styles directed to the mutual recognition among groups.

Keywords: Vulnerability, Indigenous world, identity, diversity, culture, territory.

Presentación

El presente artículo se origina de la investigación denominada "El mundo indígena como clave de lectura", la cual se interroga por el fenómeno social más importante ocurrido en América Latina en las últimas dos décadas, como lo es la *emergencia indígena* (Bengoa, 2000); es decir, la presencia y expresión de nuevas identidades étnicas y demandas de las poblaciones indígenas hacia los gobiernos y la sociedad en general.

Este ejercicio investigativo fue liderado por la Docente Investigadora Gloria Clemencia Valencia González y se llevó a cabo en el Departamento del Cauca, República de Colombia, durante el período comprendido entre el 2013 y 2015, como requisito para optar el título de Magíster en Educación desde la Diversidad de la Universidad de Manizales, Colombia.

Desde este programa se han desarrollado varias investigaciones en relación con el mundo indígena. El presente artículo entrega los resultados de la fase interpretativa, focalizada exclusivamente en el tratamiento del tema indígena en 11 investigaciones específicas sobre esta temática que han finalizado a diciembre de 2014, según datos del repositorio institucional.

Síntesis de las fases del estudio

La investigación sobre la Investigación en la MED, tuvo tres fases; la primera descriptiva, en la cual se estructuró una base de datos analítica con la totalidad de investigaciones finalizadas (120) entre 2011 y 2014 y ubicadas en el Repositorio Institucional, teniendo en cuenta los siguientes aspectos: a) características generales de las investigaciones (título, año, palabras clave, poblaciones de estudio, métodos de análisis y bibliografía), como referentes de vinculación entre los procesos investigativos y b) la gestión de la investigación en el programa, tales como: línea de investigación, pertenencia a un macro-proyecto, centro regional de adscripción y tipo de documento disponible (artículo publicado, artículo en proceso de publicación, documento con informe final). Lo anterior, permitió obtener un paneo general de los trabajos en relación con tendencias generales de la investigación de cada uno de los aspectos analizados. Esta fase facilitó identificar categorías de interés para las fases siguientes.

Una de las categorías identificadas fue *mundo indígena*. Dado el interés y la vocación del programa por avanzar en la comprensión de las comunidades con



las cuales se relaciona a través de su propuesta formativa, las fases dos (analítica sintética) y tres (interpretativa), se desarrollaron, en este caso, a partir de la mencionada categoría (*mundo indígena*) y sobre estas fases se desarrolla el presente artículo.

En ellas se analizaron los siguientes aspectos: abordaje bibliográfico, recurrencia temporal de la bibliografía, análisis de objetivos, tratamiento y desarrollo del tema indígena en las investigaciones relacionadas finalizadas en el programa, publicadas y no publicadas, que transcurrieron sobre dos ejes: el mundo indígena como expresión de vulnerabilidad y la fuerza del mundo indígena como expresión de su identidad (Ver gráfico 1).

Este primer aspecto trabajado sobre la categoría "*mundo indígena*", se realizó analizando las referencias empleadas por los autores de las investigaciones. Se tomaron como universo 11 investigaciones finalizadas, cinco publicadas y cinco en proceso de publicación a noviembre de 2014, que nombraban en el título o en las palabras clave uno o varios de los

siguientes descriptores: indígena, pueblo indígena, mundo indígena o territorio indígena.

El tratamiento bibliográfico inicialmente se realizó a través de un análisis de frecuencias en la citación de autores de referencia general y luego de referencia específica para tratar el mundo indígena. A continuación, se analizaron dentro de los diversos autores, tanto la línea temporal (estudios de la última década, estudios previos), como el tratamiento paradigmático en el trabajo sobre mundo indígena, comprendido como categoría general que podría hacer referencia a sus condiciones sociales, a sus particularidades o las formas como son leídos los pueblos indígenas.

En la línea temporal, el sustento bibliográfico general (no solo de mundo indígena) de los trabajos, muestra predominancia de publicaciones entre 2000 y 2009 (44%), con 117 referencias bibliográficas. Seguida de la década actual 2010-2015 (31%) con 83 referencias bibliográficas. El 25%, de los textos (66), corresponden a dos décadas antes del 2000.



Gráfico 1: Desarrollo metodológico fase analítica y crítica propositiva.



En los 10 trabajos se observan dos tendencias como focos de atención para la comprensión del mundo indígena; uno, el relacionado al mundo indígena como ámbito de vulnerabilidad que exige atención del Estado; dos, el mundo indígena propiamente, su reencantamiento, el desarrollo de aspectos específicos de ese mundo indígena y de su valor en sí mismo, leído desde la diversidad como comprensión de identidad propia; y, tres, la educación indígena y sus implicaciones actuales.

De la totalidad de referencias en los 10 artículos, el 33% corresponde a textos dedicados de modo explícito a asuntos indígenas y sus temas concomitantes. No se encuentra una tendencia bibliográfica particular. Cada investigación usa fuentes diversas. Tres autores se repiten en dos investigaciones: Mamián (1990a, 1990b, 2004), Santacruz (2005 y 2009a y 2009b) y Solarte (1999). Todos, autores con investigaciones específicas sobre los pueblos Pastos⁶, sujetos de la mayoría de investigaciones que los referencian.

Donde sí se marca una tendencia, es en lo referente al uso de fuentes provenientes de organizaciones, autoridades o personas indígenas específicamente. Es el caso de archivos particulares de personajes nacionales y autoridades indígenas, cabildo indígena del Resguardo Guambía, Consejo Regional indígena del Cauca [CRIC], Memoria de Congreso de autoridades indígenas, Cabildo indígena Pueblo Quillasinga, Resguardo Indígena Coconuco y Plan de Vida Guambiano.

En lo referente a la temporalidad, más de la mitad de referencias se concentran en la década 2000 al 2009, seguidas por las décadas comprendidas entre 1990 y 1999 y 2010 – 2012. Dicha temporalidad muestra que los asuntos indígenas en América cobran especial vigencia en las últimas décadas como parte de su re-posicionamiento ante la mayoría de

Estados de América Latina, tal como lo plantea Bengoa (2000) en el desarrollo de su tesis sobre la emergencia indígena.

El **acercamiento a los objetivos planteados** en las diversas investigaciones, facilitó plantear una primera perspectiva de los alcances actuales y potenciales de la investigación sobre asuntos indígenas en la MED; permitió también establecer relaciones entre ellos y las propuestas metodológicas como desarrollo sistemático de los trabajos.

En este sentido, los 10 trabajos analizados evidencian dos tendencias: *la primera*, orientada a partir del interés por describir, en el sentido de figurar y dar silueta, bien a las condiciones de vulnerabilidad de grupos, dentro de los cuales se encuentran los indígenas (Mosquera, Rengifo, Vidal y Menjura, 2013, Estudio de carácter descriptivo transversal), bien a las concepciones de docentes y padres sobre la diversidad y las prácticas pedagógicas asociadas, en tanto se desarrollaron en escuelas de educación formal (Ortiz & Castillo, 2013 y Campo, Saucá, Trujillo & Mosquera, 2013 – Estudios desarrollados mediante Teoría Fundada).

En un caso específico se trabajó sobre los significados manifestados por jóvenes indígenas sobre diversidad (Alpala & Romero, 2013 – En éste tema la orientación fue de corte cualitativo etnográfico).

En los casos de las investigaciones enunciadas hasta aquí, una acotación es relevante, aun teniendo en cuenta los planteamientos de Taylor y Bogman (1994), según los cuales la característica de los objetivos descriptivos es que su interpretación y conceptualización son mínimas para dejar estas actividades al lector, las descripciones realizadas por los investigadores en estos trabajos se abren hacia comprensiones, explicaciones y construcciones de sentido mediante categorías emergentes y elaboraciones propias.

La *segunda tendencia*, estuvo orientada a comprender y hacer visibles rasgos específicos sobre asuntos indígenas.

6 Originarios del Sur de Colombia en el Departamento de Nariño, en límites con Ecuador, en América del Sur.

Erazo y Moreno (2013), trabajaron sobre el pensamiento ambiental de estudiantes, padres y docentes indígenas como dimensión estrechamente ligada a la cosmovisión de los indígenas Pastos. De allí, que metodológicamente se movieron en un enfoque constructivista de acción y participación, orientado desde la perspectiva del diálogo de saberes con la conversación como estrategia central.

Por su parte Chirán y Burbano (2013), se orientaron a comprender y valorar la dualidad indígena. Biojó y Juaspuezán (2014), trabajaron en dirección a valorar la tradición oral y Guerrero et al. (2013), se dirigieron su indagación a interrogar en condición de humanidad las luchas de los indígenas Pastos en la tensión entre ser objetos o sujetos de su propio desarrollo. Estos estudios, todos de orden cualitativo, tuvieron orientaciones de corte etnográfico e histórico comprensivo con senderos de interrogación, interpretación y visibilización de los ejes de tematización/problematización en los cuales focalizaron las indagaciones.

Una tercera tendencia, la conforman dos estudios que se orientaron a valorar el interpretar, por un lado, La dualidad andina del pueblo Pasto en tanto principio filosófico ancestral inmerso en el tejido de la guanga y la espiritualidad (Chirán & Burbano, 2013) y, por el otro, La reconstrucción del cabildo escolar como espacio en la formación de sujetos políticos (León & Burgos, 2013). Estos dos trabajos se movieron en perspectiva cualitativa reconstructiva el primero; el segundo en perspectiva de Teoría fundada, en tanto dicha consideración del cabildo en el ámbito escolar está apenas vislumbrándose en su valor político formativo.

Estos estudios de las tendencias dos y tres, logran tanto sistematizar y hacer visibles las características de lo que estudian con relación al mundo indígena, como destacar aspectos relevantes y modos de actuación en una suerte de ejercicio político, no necesariamente explícito pero

sí visible, tal como desarrollaremos en los apartados siguientes.

El mundo indígena como clave de lectura

Esta manifestación indígena comenzó como parte de diversos movimientos iniciados durante la conmemoración del V Centenario del “Descubrimiento de América”, lo cual repercutió en la inconformidad de las comunidades indígenas por reconocer la conquista y la imposición del mundo occidental en su cultura.

De esta manera, se inició una etapa de transformación tanto en las comunidades indígenas como en las organizaciones gubernamentales; por una parte, la reconstrucción de las identidades étnicas, y por otra, el reconocimiento como comunidades independientes y autónomas que diversos gobiernos realizaron en sus marcos jurídicos, además de la creación de instituciones competentes para atender la vulnerabilidad de que son víctimas los pueblos indígenas. Bengoa (2000) señala como principales características de la emergencia indígena las siguientes:

1. Se busca el reconocimiento como cuestión fundamental, es decir, que el estado y la sociedad los reconozcan como indígenas.
2. Existe una identidad cultural reinventada. No sólo se miran a sí mismos como parte de una comunidad indígena, sino también como sujetos participantes de una cultura propia.
3. El etno-ecologismo o eco-etnicidad. Buscan ser representantes y portavoces de una empatía ecológica, la vida en armonía con la naturaleza como elemento fundamental.
4. Panindigenismo cultural, que busca la unión entre las comunidades indígenas, es decir, el reconocimiento de un mundo indígena paralelo.
5. La cuestión del reconocimiento de la autonomía indígena y los derechos civiles indígenas dentro de un país.



Aun y cuando los objetivos buscados por los movimientos indígenas a finales del siglo XX no fueron totalmente alcanzados, sí lograron establecer una presencia constante dentro de las políticas de los gobiernos y posibilitaron la participación efectiva de los líderes indígenas en algunas actividades políticas. Actualmente, numerosos movimientos indígenas tienen un carácter de liberación; es decir, terminar con las relaciones políticas de subordinación que el Estado y la sociedad ejerce sobre ellos. Buscan el reconocimiento de su autonomía como comunidades independientes dentro de una nación.

En consecuencia, la cuestión indígena es un concepto que denota la emergencia de la temática étnica en las sociedades latinoamericanas, posicionada de un nuevo modo. Derivado de ella, entran en escena nuevos actores indígenas, quienes siempre han tenido demandas hacia la sociedad, pero que ahora, no sólo se refieren a cuestiones étnicas; es decir, a la diferencia existente entre la cultura indígena y la cultura global o criolla, sino también a exigencias económicas, geográficas y materiales (Bengoa, 2009).

De manera errónea, en numerosas ocasiones se ha intentado generalizar las características de las comunidades indígenas, buscando homogeneizarlas todas en una misma "*cosmovisión indígena*", cuando debería considerarse que cada comunidad representa a una sociedad distinta con condiciones y características propias. De ahí que, no existe acercamiento directo a la cosmovisión de ninguna cultura, sino sólo a ciertos referentes que forman parte de ella (Montemayor, 2000).

Es por ello que el investigador cuando accede a conocer un mundo indígena determinado, debe aclarar los límites de su análisis basándose en la acotación de la información. Es importante considerar que la información presente en investigaciones sobre las comunidades indígenas parte de dos alternativas posibles; la primera, referente a la interpretación que

las comunidades tienen de sí mismas, y la segunda, la que el investigador infiere desde su percepción, a partir de lo que él considera parte de ese *mundo indígena*.

Los pueblos indígenas poseen todo un entramado social y cultural que se ve afectado constantemente por el choque entre su cultura y la cultura del mundo globalizado, lo que los enfrenta ante nuevas realidades sociales en las que se ven obligados a abandonar sus tradiciones para adentrarse en un mundo que no permite la existencia a la par de otro diverso (Mosquera, 2013); en este sentido, la cosmovisión es clave para comprender el mundo indígena.

La cosmovisión es la concepción que un grupo social tiene de su entorno natural y social inmediato (Vargas, 2010), esta se basa en preguntas claves como ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos después de la vida? ¿Qué es y quién creó todo lo que nos rodea? Interpelaciones de este orden permiten crear una base cultural y de creencias en una comunidad; en este caso, en una comunidad indígena. La presencia de ciertas similitudes en las respuestas a estos interrogantes, permite entender la existencia de un *mundo indígena* caracterizado por elementos como la religión, el contacto con la naturaleza, la tradición oral y la vulnerabilidad de la población.

Su cultura configura formas de concebir su mundo, formas de pensar particulares y colectivas, heredadas y creadas, reales e ideales, que los impulsan a actuar de una manera específica ante la realidad (Vargas 2010). Lo cual, generalmente, los diferencia de la llamada *cultura occidental*, basada principalmente, en la globalización y la economía capitalista.

Al interior de los pueblos indígenas, las creencias religiosas determinan gran parte de las relaciones sociales y de las actividades que se realizan en la comunidad. En la mayoría de ellas, desde las temporadas de cultivo hasta la concepción de la vida y muerte, se encuentran regidos por sus

tradiciones religiosas, aunque actualmente, se puede observar, en mayor medida, una mezcla de la cultura indígena religiosa con las creencias católicas provenientes de la época de la conquista de América.

Para las comunidades indígenas la naturaleza es un elemento central, tanto para preservar como para transmitir a las siguientes generaciones y a las distintas sociedades, la empatía y el compromiso que tienen al respecto. Esta dinámica deviene nuclear en el pensamiento del mundo indígena, en el cual nada está desligado en la naturaleza, todo está unido (Montemayor, 2000).

Es por ello que, actualmente, existe una fuerte problemática frente a situaciones relacionadas con la minería, la tala de árboles, la contaminación y el poco cuidado del agua, puesto que las comunidades indígenas consideran a la sociedad occidental como la causante de estos fenómenos que configuran una agresión y una ruptura de las relaciones con la naturaleza.⁷

7 Las comunidades indígenas han sido desplazadas de sus territorios ancestrales, desde el proceso de conquista, la colonización española en América y las políticas republicanas sobre las tierras comunales. En el presente siglo, la tierra sigue siendo profanada con grandes proyectos de destrucción, teniendo como resultado el impacto negativo en los recursos naturales, disminución en la densidad de los bosques, modificaciones geográficas derivadas de proyectos hidroeléctricos y minería que contamina y desequilibra los ecosistemas. A manera de información, la Escuela Superior Técnica de Berlín con el apoyo de la Universidad de Kassel, elaboró 47 mapas con los más modernos sistemas de información geográfica que permiten visualizar la ubicación de los territorios indígenas en relación con la presencia de pozos petroleros, carreteras, hidroeléctricas, minas de distinto tipo, parques nacionales y explotaciones forestales. Ante los diferentes proyectos, las comunidades indígenas han mantenido luchas con colonos, grupos insurgentes y narco-cultivadores en áreas protegidas. Todo lo cual ha generado amenazas a la vida y asesinatos, desarmonía y desequilibrio de la pervivencia en dichas comunidades indígenas Eusse. (2013, ONIC 30 años, pp 480-481-525).

La tradición oral configura la forma por excelencia de transmisión cultural dentro del mundo indígena. La representación del cargo de narrador u oficiante está rodeada de solemnidad y respeto, ya que quienes tienen el conocimiento para transmitirlo oralmente a los otros miembros de la comunidad, suelen ser personas caracterizadas por la experiencia de los años vividos y la sabiduría cultural de su entorno. La tradición oral no tiene como fin principal la diversión, sino el fortalecimiento de las creencias y tradiciones religiosas o geográficas (Montemayor, 2000). Los conocimientos y el grupo de valores existentes en la comunidad, se configuran y son transmitidos de manera oral, de ahí la importancia de preservar la tradición de narrar y escuchar dentro de los pueblos indígenas.

En este orden de ideas, otro elemento presente y de gran importancia para las comunidades indígenas es su lengua, parte fundamental del reconocimiento como sujetos pertenecientes a una cultura y tradición propia. Dentro del contexto de un país, esta situación ha sido valorada desde un enfoque de unidad nacional (Valencia, 1978), por cuanto, en algunos casos, se considera que, si bien es importante mantener las tradiciones de la comunidad, la diferencia en la lengua no permite la completa unificación del país como nación.

Al interior de las comunidades indígenas, se presenta una situación que si bien fue pensada y establecida con la intención de beneficiarlas, los resultados no han sido óptimos. Se trata de la implementación de la educación pública, que al no generar procesos educativos propios para la comunidad indígena, evidencia vacíos respecto a las posibilidades y condiciones a procurarse para preservar la cultura y tradiciones. Incluso, de acuerdo con Guerrero, Cuaical, Velazco, Chirán y González, (2013), en algunos casos, dentro de la educación pública, se señala a lo indígena como sinónimo de decadencia, pobreza y atraso, como si hablar de viejas civilizaciones fuera representación de ello.



En esta línea, León y Burgos (2013), señalan que si el sistema educativo actual no permite y respeta la singularidad de los pueblos indígenas, es posible que en algunos años se hayan exterminado como grupo social específico. En otras razones porque el desconocimiento de su propia cultura al interior de las generaciones jóvenes, los hace más susceptibles a adoptar nuevos repertorios simbólicos y a olvidar sus tradiciones.

Los índices de pobreza y condiciones de vulnerabilidad de la población indígena son notorios, con frecuencia, no tienen posibilidad de solventar las necesidades básicas. El acceso a una vivienda digna, a salud y a educación, se encuentra condicionado a lo que el Estado les brinda en una suerte de caridad hacia las comunidades, sin considerar que, aún dentro de su autonomía, pertenecen a una nación y ello implica ser reconocidos como ciudadanos⁸.

Actualmente se considera que el mundo indígena atraviesa una etapa de *pérdida de identidad, degradación cultural y pérdida de autonomía* (Guerrero et al., 2013). Después de un largo periodo de invisibilidad histórica, aún existen brechas políticas, económicas, sociales y educativas para estar en posibilidad de hablar de un reconocimiento total de la cultura de las comunidades indígenas caracterizadas por su condición de minoría y vulnerabilidad. La presencia de marcos jurídicos e instituciones gubernamentales enfocadas en la ayuda a estos grupos no ha sido suficiente para que el mundo indígena pueda existir y realizarse paralelamente al mundo globalizado. Para ello, se requiere el reconocimiento tanto

por parte de los gobiernos como de las sociedades de las cuales estas comunidades forman parte, en tanto sustrato para la configuración de la nación, sin dejar de lado su diversidad y autonomía.

Lo clave de reconocer el mundo indígena, es que más allá de situaciones de vulnerabilidad; las comunidades indígenas deben ser atendidas en sus marcos social, jurídico y político. El mundo indígena es semilla y presencia histórica de fuerza de solución, de resistencia, de cuidado de lo propio y de sabiduría para valorar lo apropiado, para tender puentes entre cosmovisiones, para aprender y aprehender modos diversos de relacionarse. Allí radica el valor del interpretar el tratamiento del mundo indígena en las investigaciones desarrolladas desde la Maestría en Educación desde la Diversidad.

El mundo indígena como expresión de vulnerabilidad en las investigaciones y las acciones del Estado Colombiano para atenderla

En gran parte de Latinoamérica, la vulnerabilidad es una realidad social presente en más de la mitad de la población. Las comunidades indígenas se encuentran dentro de este porcentaje en condiciones de pobreza y fragilidad social. Al respecto, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], (2002), señala tres situaciones ante las cuales se puede considerar que un grupo específico se encuentra en condición de vulnerabilidad:

- Los grupos en situación de riesgo social conformados por individuos que son más propensos a presentar conductas anómicas, a sufrir diversos daños por acción u omisión de terceros o a tener desempeños deficientes en esferas claves para la inserción social.
- Segmentos de la población que, por el hecho de actuar según un patrón de conducta común, tienen mayor

8 La tasa multidimensional de pobreza definida como el porcentaje de personas con carencias en por lo menos cinco indicadores de bienestar, también disminuyó de 30.4 % (2010) a 24.8% (2013). A pesar de los esfuerzos significativos hechos por el país, Colombia sigue siendo un país desigual y la movilidad social sigue afectada por el género, la ubicación geográfica, la etnia, la edad y los factores relacionados con el conflicto armado (Reporte anual, 2014, UNICEF, Colombia).

probabilidad de ser objeto de algún evento dañino.

- Colectivos que comparten algún atributo básico común que se supone genera problemas.

Es por ello que, al encontrarse las comunidades indígenas en situación de riesgo, se pueden considerar como un grupo vulnerable frente a la sociedad. Sin embargo, estas condiciones de riesgo no existirían de no ser por la exclusión que la misma sociedad ha fomentado. Aún no se ha trabajado arduamente en un proyecto amplio con comunidades indígenas en donde no se busque la adaptación de las mismas a la sociedad, sino un proyecto de inclusión caracterizado por el respeto a la diversidad cultural. De ahí que el mundo indígena sea cada vez más vulnerable, en tanto la falta de atención genera exclusión y pobreza.

Las comunidades indígenas son consideradas grupos vulnerables por el Alto Comisionado de la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR], quien indica en su página oficial que, en Colombia, dichas comunidades "...son particularmente vulnerables, considerando que habitan en extensos territorios colectivos que son ricos en recursos naturales (biocombustibles, petróleo, madera), ubicados en lugares próximos a las fronteras o propicios para el cultivo de la coca".

Patrinos y Skouflas (2007), indican que aún con cambios importantes de los índices de pobreza, una proporción importante de indígenas en Latinoamérica mantiene su situación de pobreza tanto en la década de los 90's como la del 2000. Resaltan que aun siendo los indígenas menos del 5% de la población mundial configuran el 15% de población pobre en el planeta. En el caso de América Latina, la población indígena se estima en 28 millones y aún en la actualidad, señalan los autores, que su situación de pobreza equivale casi al 80%.

En 2011, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) seña-

ló que, en Colombia, los indígenas son quienes se encuentran en mayor situación de vulnerabilidad y pobreza. Enfrentan problemáticas referentes a la violación de sus derechos humanos y sus territorios, presentan deficientes condiciones de salud y nutrición, y tienen poco acceso a la educación.

En el artículo "Análisis de Factores familiares y sociales asociados a vulnerabilidad", Mosquera, N. et al. (2013), indican que "...el concepto de vulnerabilidad, no solo se debe ver como la exposición al riesgo, sino que es también la falta de equidad, de la capacidad de expresar sus necesidades y la carencia de poder influenciar en las decisiones que afectan su bienestar y desarrollo humano" (p.138).

Efectivamente, los índices de pobreza y condiciones de vulnerabilidad de la población indígena son notorios, con frecuencia, no tienen posibilidad de solventar las necesidades básicas. El acceso a una vivienda digna, a salud y a educación se encuentran condicionados a lo que el Estado les brinda en una suerte de caridad hacia las comunidades, sin considerar que, aún dentro de su autonomía, pertenecen a una nación y ello implica ser reconocidos como ciudadanos⁹.

En general, puede afirmarse que los pueblos indígenas enfrentan diferentes problemáticas como consecuencia de condiciones históricas como la exclusión, el racismo, la falta de representatividad y desvaloración de la cultura, afirman Mosquera et al. (2013).

9 El sistema educativo del país aún trabaja en proveer educación de calidad para la inclusión y la retención de niñas, niños y adolescentes en las escuelas, en especial para indígenas y afrodescendientes. De 100 estudiantes que ingresan a la escuela en las zonas urbanas, el 82% completa su educación, en tanto que en las zonas rurales, sólo el 48% lo hace. Mientras que la tasa nacional de analfabetismo es de 7.4 %, en los afrodescendientes e indígenas es de 11.2 y 28.6 respectivamente" (Informe Anual 2014 UNICEF. Colombia, p.10)



Planteamiento que se reafirma, además, en seis de las investigaciones realizadas desde la MED, en su acercamiento a los denominados grupos vulnerables, donde indican cómo las comunidades indígenas permeadas por la cultura occidental, han modificado su propia cultura, lo cual, combinado con estereotipos, discriminación, conflicto armado, aislamiento y, en general, con las consecuencias del capitalismo salvaje y de la globalización generalizada, ha producido al menos las siguientes consecuencias: - limitaciones en el acceso a servicios básicos (Campo et al., 2013), - debilitamiento de la propia identidad (Guerrero et al., 2013) y - modos de relación sustentadas en el prejuicio de ser civilizaciones viejas y pasadas de moda, con poco aporte a los tiempos contemporáneos, lo cual, en conjunto, reafirma su vulnerabilidad (Erazo & Moreno, 2013).

En 3ste marco, el Estado Colombiano protege a las comunidades indígenas con el ánimo de revertir los daños causados en los ámbitos familiar, político, cultural y educativo (Mosquera et al., 2013 y Chirán & Burbano, 2013). Desde aquí, sobre todo en el entorno educativo, parten las estrategias de intervención en tres grandes dimensiones: reconocimiento y aceptación, problematización y reflexión crítica.

En este orden de ideas, tanto Mosquera, N. et al. (2013), como Mosquera, J. et al. (2013), en el análisis de relaciones entre pobreza y exclusión social, particularmente en lo relacionado con las condiciones familiares y sociales de vulnerabilidad experimentadas por niños de instituciones educativas, al sur de Colombia, dentro del territorio de una comunidad indígena en el municipio de la Vega, Cauca y en Piendamó (donde asisten niños indígenas y no indígenas) respectivamente, muestran como un alto porcentaje de sus familias se encuentran en situación de pobreza, por lo que pese a los avances en la búsqueda por la reducción de la misma y el progreso en normativa nacional e internacional por mejorar las condiciones de vida, las co-

munidades indígenas aún son un sector vulnerable en la sociedad.

Ahora bien, esta perspectiva reivindicativa y compensatoria mediante segmentaciones, identificaciones e intervenciones con pretensión de garantizar los derechos que la Constitución Política de Colombia (1991) reconoce a los pueblos indígenas al señalar, en su Artículo 7, que Colombia es un país multiétnico y pluricultural, entra en paradojas y contradicciones al considerar que la garantía de derechos se generaliza a todos desde un modelo neoliberal, traspasado por el denominado "Consenso de Washington", desde donde la exclusión, el empobrecimiento de la cultura y de la nación, perpetua múltiples formas de exclusión y vulnerabilidad, para población indígena y no indígena.

Con frecuencia la perspectiva de vulnerabilidad, desconoce o minimiza el derecho a la auto-determinación y a la educación indígena propia, como potenciadores de su particular comprensión de mundo para, desde allí, tejer relaciones con otros, tal como lo describen Massé y Barrios (2012):

El derecho a la autodeterminación sobre la educación que requieren (los indígenas), a través de la mediación de la conciencia histórica, que explica las terribles condiciones a través de las cuales su arribo al planeta se da en contextos paupérrimos y pauperizantes. El derecho a educarse de manera que logren adquirir los elementos de interpretación y comprensión de lo dado, para con dichos elementos también, arrancar el proceso, penoso y sin duda tormentoso de la búsqueda de la libertad, de una búsqueda en comunidad con pares, en convivencia de la necesidad del diálogo y el consenso en la intersubjetividad en la que se considera al otro como a sí mismo. (p.155)

Sustentados en la fuerza de este derecho, en la confianza histórica, en su

educación, pueblos indígenas como los Misak (guambianos), los Yanaconas o los Pastos, entre otros en Colombia, se resisten a ser subsumidos por el calificativo “vulnerables” y generan luchas de resistencia y re-existencia desde la fuerza y la reivindicación de su identidad, de su historia y de sus modos de habitar el mundo.

La fuerza del mundo indígena como expresión de su identidad

Los pueblos indígenas reconocen su territorio como espacio vital de relaciones sociales, culturales y ambientales. Poseen conocimientos respecto al medio ambiente que los rodea y basan gran parte de sus tradiciones y comportamiento en esa visión. Esta idea de relación hombre-naturaleza, parece contraria a la construcción occidental de la tierra como objeto mercantil de propiedad privada (Erazo & Moreno, 2013). De ahí que uno de los problemas más sentidos sea el despojo, la explotación y la destrucción de sus tierras.

En atención a la diversidad de los pueblos indígenas y del propio país, algunas investigaciones realizadas desde la MED se orientan a poner de relieve el valor del pensamiento y de la tradición indígena.

La tradición oral representa la forma por excelencia de transmisión y expresión cultural dentro del mundo indígena. La representación del cargo de narrador u oficiante está rodeada de solemnidad y respeto, ya que quienes tienen el conocimiento para transmitirlo oralmente a los otros miembros de la comunidad, suelen ser personas caracterizadas por la experiencia de los años vividos y la sabiduría cultural de su entorno. La tradición oral no tiene como fin principal la diversión, sino el fortalecimiento de las creencias y tradiciones religiosas o geográficas (Montemayor, 2000). Los conocimientos y los valores existentes en la comunidad, se configuran y son transmitidos de manera

oral, de ahí la importancia de preservar la tradición de narrar y escuchar dentro de los pueblos indígenas.

Sin embargo, actualmente, las comunidades indígenas en Colombia han evidenciado déficit en el uso de la tradición oral. Las nuevas generaciones y el impacto que el mundo globalizado ha tenido sobre ellas, generó un cambio en las formas de relacionarse e interactuar dentro de los pueblos indígenas. Al respecto, experiencias como el acceso a los medios masivos de comunicación han dado pie, en algunos casos, a que los indígenas más jóvenes vayan configurando desarraigo de su propia cultura y saberes ancestrales, dentro de ellos, los mitos como eje central (Rosero & González, 2013).

Los relatos colectivos indígenas dan respuesta, en su particular visión, a preguntas que el ser humano se ha hecho desde tiempos ancestrales. Respuestas que forman parte de los conocimientos que se transmiten por la narración oral dentro de todo mundo indígena con la finalidad de convertir cada hecho en algo trascendental. Las comunidades indígenas tradicionalmente caracterizadas por la presencia de mitos o historias que relatan desde la creación del universo hasta la relación con la naturaleza y proveen orientación basada en creencias derivadas de los mitos, transmiten su saber entre generaciones y expanden sus conocimientos sobre un pasado histórico que generó la identidad actual de sus pueblos.

Teniendo en cuenta que la identidad se arraiga en la cultura y esta provee repertorios simbólicos que orientan el actuar, el pensar y el proyectarse de los sujetos pertenecientes a ella. La identidad indígena se construye desde la sagralidad vinculada al territorio que permite ordenarlo y predecir el tiempo.

Los Pastos conciben el territorio como la pacha mama o madre tierra. La tierra misma como símbolo divino, con vida propia o como un organismo vivo que siente, presiente, tiene



espíritu, come, se mueve, se enoja, piensa, respira, tiene sus extremidades, sus órganos, que percibe, tiene derechos, memoria e historia que habla, que contiene los elementos vitales para la vida y que le da sustento a las colectividades humanas... Esta forma de entender el territorio, permitió a los mayores el manejo y la ordenación del mismo, basada en la sagralidad. La ordenación del territorio a partir del uso adecuado del tiempo, de acuerdo a la relación con el cosmos, alrededor del ritmo del sol y la luna, hicieron que fuera conservado sagradamente por (sus) ancestros e hizo de este territorio, un territorio abundante, fecundo, fértil, y permitió mantener el equilibrio constante del ser humano y la naturaleza, asegurando la sostenibilidad del agua, del oxígeno y de la biodiversidad. (Rosero & González, 2013, p.20)

Erazo y Moreno (2013) indican que su investigación reveló "...un desequilibrio entre el pensamiento ambiental del indígena y la realidad de su territorio... La dinámica económica y social de la región, ha afectado su medio natural ocasionando deterioro de sus recursos...El predominio del minifundio...ha inducido a la sobreexplotación del suelo, generando condiciones adversas para su aprovechamiento racional." (p.413-414).

Esos mismos investigadores, señalan que los indígenas Pastos hilvanan todo un pensamiento ambiental donde se establece la forma en que los sujetos reconocen a la naturaleza como un ser vivo en el mundo y desde allí, preservan su territorio como el lugar donde se vislumbra la historia y lo sagrado. Sin embargo, las brechas generacionales parecen alejar a las nuevas generaciones de este pensamiento. De ahí, el valor renovado de la tradición oral y la educación propia como modo de preservar el pensamiento y sentimiento ambiental.

El ámbito natural, "el territorio es un ser vivo que siente, y si se contamina y

destruye, muere. Es un lugar mítico, que guarda las fuerzas, las energías cósmicas y los espíritus, vitales para todas las manifestaciones de vida. "Por ello, la conservación del espacio natural, favorece la vida misma (Erazo & Moreno, 2013).

En las comunidades indígenas, el mito deviene una de las formas de transmisión de los saberes. Investigadores de la MED, plantean que el mito, en tanto elemento unificador, muestra la diversidad que existe en el mundo y da solución y respuesta a lo que no la tiene por otros medios. En sus palabras, "...las lecturas desde el Mito [son] hacia Adentro al inmenso del Antepasado y hacia Afuera en el infinito del devenir denominado futuro" (Rosero & González, 2012, p.11).

En este sentido, han apoyado a los ancestros para comprender los fenómenos naturales y cumplen una función homogeneizadora en la medida que se orientan a armonizar diferencias climáticas del territorio y a buscar tanto relatar el origen del pueblo como orientar la comprensión según la cual la dualidad lleva a la complementariedad en la cosmovisión de los indígenas Pastos.

Los mitos, en tanto parte de la construcción colectiva, generan modos de conservación que se combinan con tradiciones ancestrales como el arte milenario expresado en los tejidos. Es el caso de la Guanga, para los Pastos, que genera tradición y promueve su cultura dentro del pueblo, indican Chirán y Burbano (2013).

En la Guanga, hombres y mujeres tejen la vida mediante los sueños de acuerdo con las creencias de cada pueblo. En el tejido de sombreros, mochilas, ruanas y chumbes, se escribe el pensamiento milenario, los petroglifos que representan la lectura escrita de las huellas de los antepasados, es la filosofía indígena que guarda en su saber la continua reproducción de los mitos y leyendas, historias que se preservan a través de los símbolos, la relación hombre con la tierra, el agua, la memoria, la vida y la espiritualidad que se

transmiten de generación en generación. Chirán y Burbano (2013) y Ruano (2008), resaltan el valor de recuperar el pasado indígena, porque ahí está su herencia como pueblo; no obstante, para el indígena el pasado también está aquí, hoy, impregnando en maneras de relación ancestral.

Leído desde su especificidad, el mundo indígena deviene fuerza para comprender, aprender y tejer relaciones entre diversos modos de la experiencia colectiva de grupos que habitan el territorio colombiano, en la perspectiva de expresiones de diversidad para ensamblar paisajes de reconocimiento en medio la incomodidad que genera la presencia del otro, cuando se le reconoce como otro, diría Skliar (2009).

El mundo indígena: Diversidad y unidad

La consideración de las comunidades indígenas como grupos vulnerables en el concierto de la sociedad colombiana, les ha llevado a mantenerse en una reconstrucción constante frente en los contextos que los rodean. Al respecto, Guerrero et al. (2013), interrogan sobre lo que llaman las luchas perdidas de los indígenas en Colombia ¿Objetos de estudio o sujetos de nuestro propio desarrollo?; desde esta lente, acercan al lector a las condiciones que viven estas comunidades y la manera en que se ven afectadas por los cambios sociales, políticos y territoriales. Concluyen poniendo de relieve la importancia de valorar los pueblos indígenas como parte de una misma sociedad y se plantean el valor de reivindicar al sujeto como sustento del reconocimiento de la diversidad.

Con frecuencia, las formas de pensar, actuar y sentir características de los pueblos indígenas los diferencia de la llamada *cultura occidental*, basada, principalmente, en la globalización y la economía capitalista. No obstante, en la actual realidad, estas comunidades viven acosadas por el fantasma de la degradación cultural, la pérdida de la identidad, autonomía, autoridad y libertad (Guerrero et al., 2013).

Al respecto, los pueblos indígenas expresan y movilizan las construcciones colectivas, las autoridades tradicionales y ancestrales, la medicina tradicional, expresiones simbólicas y materiales en función del territorio y la convivencia (Campo et al., 2013). Mientras que la cultura globalizada tiende a fomentar el poder, la propiedad privada y la interacción con las sociedades del mundo económicamente activo. Por ello, al representar esta última a la mayoría en el mundo, se considera al mundo indígena como una sociedad diversa alejada de los estándares comúnmente establecidos.

Sin embargo, la vulnerabilidad como expresión de diversidad deviene en mirada restrictiva que puede ocultar el valor y la riqueza del mundo indígena en la comprensión y elaboración de modos de vida contemporáneos y en alternativas para configurar, colectivamente, modos de vida alternativos a las formas de producción depredadoras en las dimensiones material e inmaterial del planeta.

Aún hoy, pese a los esfuerzos tanto normativos como sociales que se han hecho, existen brechas políticas, económicas y educativas que limitan la valoración de las comunidades indígenas. Podría señalarse, que las políticas normativas en materia de atención a la diversidad indígena han ayudado a la configuración del sujeto folklorizado (Ortiz & Castillo, 2013), caracterizado por las costumbres y tradiciones propias de su pueblo, limitadas más al folclor que al valor de su organización social, política y cultural. Por ello, en el encuentro con la otredad, el diálogo intercultural, llama a abrirse en una nueva dimensión que fomente y enriquezca el conocimiento como fuente de todo desarrollo humano.

Miembros de la sociedad y, en muchos casos, agentes del Estado, han condicionado la lectura de los pueblos indígenas como sinónimo de decadencia o atraso por considerarlas civilizaciones antiguas. Son ubicados en el pasado, como si sus



mundos hubieran desaparecido y sido superados por las sociedades modernas y occidentales (Guerrero et al., 2013).

De ahí, que el nuevo reto se centra en construir sujetos desde la perspectiva de la diversidad y no de la desigualdad, reconocer la identidad indígena como particularidad y no como vulnerabilidad. Por ello es necesario realizar cambios que devuelvan a estas comunidades sus tierras, su autoridad, su gobierno propio, sus lenguas. En suma, su cultura e identidad. A fin de que las nuevas generaciones reconozcan en estos pueblos una sociedad diversa llena de tradiciones y vida, misma que se encuentra a la par y no por debajo de ellas.

Es necesario incorporar el reconocimiento del mundo indígena como expresión de diversidad y soporte para configurar modos de vivir en pluralidad, como principio de democracia, modos de relacionarse entre sí y con la institucionalidad para llenar de contenido el sentido mismo de la ciudadanía y de los derechos humanos, en la contemporaneidad y en nuestros espacio/tiempos.

Reconocer las riquezas de las múltiples culturas indígenas, entre otras, implica dar reconocimiento y lugar al hecho de que además de haber formado parte, en el pasado, de la Colombia contemporánea, son, en el presente, parte de la solución de los problemas socio-políticos y culturales a los que nos enfrentamos y, en ese sentido, ponen en la escena modos de organización social y gobierno que impulsan la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedad (Chirán & Burbano, 2013). Es la diversidad lo que ayuda a que el mundo se enriquezca de saberes y cultura, mientras que la uniformidad lo empobrece.

Desde este ángulo, es dable pensar Educación en el mundo indígena en Colombia, como realización en paradoja. Es la que puede conservar y transmitir la cultura y, al mismo tiempo, es la que puede apropiarse, con sentido o sin él, con conciencia o sin ella, elementos de otros

modos de cultura que sean valiosos para sus reconfiguraciones contemporáneas.

A modo de Conclusiones

En los diferentes trabajos analizados emerge predominante la lectura del mundo indígena desde el ámbito educativo, en coherencia con una propuesta de posgrado en este campo. Desde éste ámbito, el mencionado mundo indígena se asume en uno de dos modos; por una parte la escolarización estatal generalizada y por otra, la etnoeducativa que causa polémica a la hora de asumirse como forma de escolarización de otras culturas.

De esta manera, en las investigaciones analizadas, se señala que si el sistema educativo actual no permite ni respeta la singularidad de los pueblos indígenas, es posible que en algunos años se hayan exterminado como grupo social específico; además, el desconocimiento de su cultura los hace más susceptibles de incorporar rasgos no propios sin la auto-reflexión que les permita apropiarse sin olvidar sus tradiciones.

Los procesos de formación de las comunidades indígenas son amenazados por el impacto de la cultura occidental establecida gracias a los sistemas educativos actuales que no reconocen en su totalidad la diversidad y particularidad de estos pueblos. La escuela oficial pública implementada en gran parte de las zonas rurales indígenas, reproduce el sistema social del poder dominante en el país y distorsiona la cultura propia de la zona.

Respecto a las prácticas pedagógicas, resulta lamentable que el concepto de realidad cultural se vea reducido solo a la identidad como sujetos pertenecientes a una comunidad indígena (Ortiz & Castillo; 2013), sin considerar que existen otros rasgos sociales, culturales y territoriales que identifican a los sujetos como parte de un mundo particular en interconexión con otros mundos, lo cual da sentido a profundizar en la diversidad

como oportunidad de interacción social y aprendizaje.

Existe una pugna al entender que la Etnoeducación sea una forma de escolarización que asuman etnias, leídas como otras culturas (Campo et al., 2013 y Mosquera et al., 2013). Las investigaciones indican que el devenir indígena está siendo sesgado debido a las influencias externas de la cultura occidental, que se permea mediante la escolarización oficial con políticas de reproducción dominante e interrumpen, debilitan y van en contra de las políticas y valores indígenas.

En este sentido, tampoco la perspectiva etnoeducativa, para el caso colombiano, se configura como alternativa, en tanto, de diversos modos, también homogeneiza y discrimina no solo las culturas indígenas, sino también en las campesinas y afrodescendientes.

Aun cuando el sistema educativo colombiano promulga, sustentado en la Constitución Política de 1991, el derecho que tiene toda persona a la educación y el reconocimiento de la diversidad cultural propia del país, el ejercicio efectivo tensiona, en las comunidades indígenas, el derecho a tener una educación diferencial que permita y ayude a configurar sentido histórico relacionado con los usos y costumbres de dichas comunidades.

Como modo de enfrentar esta tensión, las comunidades indígenas han planteado, defendido y, en algunos casos, avanzado en experiencias de educación como legado o educación propia, la cual se orienta hacia un proyecto emancipador de sociedad que cuestiona la perspectiva única del desarrollo como miras a superar las diversas formas de subalternización y colonización de saberes y poderes, como lo plantean Molina y Tabares (2014).

Estos y otros elementos de una educación propia, se hacen viables mediante

una formación política también propia, sustentada tanto en sus tradiciones como en la conciencia de sus luchas por la autonomía y por el derecho que como pueblos tienen.

En suma, los avances políticos y normativos desarrollados no han sido suficientes para alcanzar la reducción ni menos eliminación de la pobreza. Los pueblos indígenas han crecido poco en materia económica, de acceso a servicios públicos y educación. Estos poseen un entramado social que ha sido afectado por el encuentro entre su cultura y el mundo globalizado, por lo que quedan estancados en condiciones adversas frente a la realidad social que los impulsa a abandonar sus tradiciones y creencias para adentrarse en un mundo nuevo para ellos, pero conocido para la mayoría de las sociedades.

Lo clave de reconocer el mundo indígena es que más allá de situaciones de vulnerabilidad que deben ser atendidas, en sus marcos social, jurídico y político, el mundo indígena es semilla y presencia histórica de fuerza, de solución, de resistencia, de cuidado de lo propio y de sabiduría para valorar lo apropiado, para tender puentes entre cosmovisiones, para aprender y aprehender modos diversos de relacionarse.

Es por ello que, adentrarse en el mundo indígena desde una perspectiva educativa de la diversidad, implica reconocer el valor de su cultura y de su tradición, decidirse a aprender de sus modos de existencia y asumir que dicho reconocimiento y aprendizaje están mediados por tensiones y demandas etho-políticas que exigen sensibilidad, rigor y disposición para comprender la amplitud y multiplicidad que encierra el mundo indígena, así como su valor para configurar modos de vivir juntos como unidad en la diversidad. El camino, en este sentido, apenas comienza en la MED.



Bibliografía

- Agencia de la ONU para los Refugiados [ACNUR]. (s.f). *El Trabajo del ACNUR con Pueblos Indígenas*. En: <http://www.acnur.org/t3/pueblos-indigenas/pueblos-indigenas-en-colombia/>
- Alpala, W. A. y Romero, M. L. (2013). *Reconocer la diversidad desde los significados de los jóvenes de El Encano en la época actual*. (Tesis de Maestría). Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://ridum.umanizales.edu.co:8080/xmlui/handle/6789/1964>
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en américa latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. *Cuadernos de antropología social*, (29), 7-22. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913914001>
- Biojó, L.A. y Juaspuezán, L.F. (2014). *Tradición oral de las Comunidades Pindales afro-tumaqueña y de Tallambi etnia de los Pastos-Cumbal Departamento de Nariño*. (Tesis de Maestría). Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: http://ridum.umanizales.edu.co:8080/jspui/bitstream/6789/1946/1/Biojo_Estacio_Luz_Adela_2014..pdf
- Campo, A.; Sauca, D.; Trujillo, A. y Mosquera, L. (2013). *La atención a la diversidad mito y tensiones: Desde la visión de los docentes en cuatro instituciones educativas del departamento del Cauca*. (Tesis de Maestría). Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://ridum.umanizales.edu.co:8080/jspui/bitstream/6789/811/11/ARTICULO%204.pdf>
- Chirán, R. y Burbano, Marleny. (2013). La dualidad andina del pueblo Pasto, principio filosófico ancestral inmerso en el tejido en guanga y la espiritualidad. *Plumilla Educativa*, (11), 136-156. Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/plumillaeducativa/article/view/351/451>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (2002). *Vulnerabilidad socio demográfica: viejos y nuevos riesgos para comunidades, hogares y personas*. Separata. En: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/4/11674/LCW3-Vulnerabilidad.pdf>
- Constitución Política de Colombia (1991)
- Erazo, F. J. y Moreno, O. I. (2013). Pensamiento ambiental, diálogo de saberes para comprender el actuar del indígena Pasto. *Plumilla Educativa* (11), 389-415. Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/plumillaeducativa/article/view/362>
- Eusse Ospina, F. (2013,). ONIC 30 años colección documental para su historia política, Bogotá Colombia, Editorial gente nueva.
- Guerrero, A.; Cuaical, A.; Velazco, S.; Chirán, J. y González, M. (2013). Las luchas perdidas de los indígenas en Colombia: ¿Objetos de estudio o sujetos de nuestro propio desarrollo. *Plumilla Educativa*, (11), 157-177. Manizales: Universidad de Manizales. En: <http://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/plumillaeducativa/article/view/352>
- León, O. y Burgos, P. (2013). Primicias que la escuela de hoy debe tener para el fortalecimiento de la autonomía, en la formación de sujetos políticos, mediado por el cabildo escolar en niños, niñas y jóvenes guambianos. *Plumilla Educativa* (11), 369-388. Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/plumillaeducativa/article/view/361/461>
- Mamián, D. y cols. (1990a). Los Pastos. Geografía humana de Colombia, Región Andina Central. En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/Pastos1.htm>.
- Mamián, D. (1990b). *La danza del espacio, el tiempo y el poder en los andes del sur de Colombia*. (Tesis de Maestría), Cali, Colombia: Universidad del Valle. Cali.
- Mamián, D. (2004). *La danza en el tiempo y en el espacio*. Pasto: Ediciones Unariño.
- Massé, C. y Barrios, V. (2012). Auto-eco-organización, realismo utópico e intersubjetividad, como fundamentos para una pedagogía crítica indígena. *Antropología Experimental*, (12), 153-163. España: Universidad de Jaén. En: <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1855>

- Molina, V. A. y Tabares, J. F. (2014). Educación Propia. Resistencia al modelo de homogeneización de los pueblos indígenas de Colombia. *Polis* (38), 1-16. En: <http://polis.revues.org/10080>
- Montemayor, C. (2000). La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. *Desacatos*, (5), 95-106. México: Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900507>
- Mosquera, J.; Palechor, I. y Tatalcha, Y. (2013). *Pobreza y exclusión social*. (Tesis de Maestría). Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://ridum.umanizales.edu.co:8080/jspui/bitstream/6789/680/1/POBREZA%20Y%20EXCLUSION%20SOCIAL%20.pdf>
- Mosquera, N.; Rengifo, N.; Vidal, Z. y Menjura, M. I. (2013). Análisis de factores familiares y sociales asociados a la vulnerabilidad. *Plumilla Educativa*, (11), 136-161. Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: <http://revistasum.umanizales.edu.co/ojs/index.php/plumillaeducativa/article/view/377/477>
- Ortiz, Y. Y. y Castillo, G. J. (2013). *La formación del sujeto crítico-social: nuevas perspectivas del proyecto etnoeducativo para la atención a la diversidad en la normal superior de Barbacoas*. (Tesis de Maestría). Manizales, Colombia: Universidad de Manizales. En: http://ridum.umanizales.edu.co:8080/jspui/bitstream/6789/200/1/109_Ortiz_Cortes_Yubi_Yolanda_2013.pdf
- Patrinós, A. y Skoufias, E. (2007). *Economic opportunities for indigenous peoples*. En: <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/581171468045831304/pdf/375320LAC0Indi1white0cover01PUBLIC1.pdf>
- Rosero, C. G. y González, M. A. (2013). *El Reencantamiento de los mitos: una mirada desde la diversidad*. Universidad de Manizales. En: <http://ridum.umanizales.edu.co:8080/xmlui/handle/6789/231>
- Ruano, A. (2008). *La Shagra*. Fondo de Compensación Ambiental. San Juan de Pasto. CORPONARIÑO.
- Santacruz, H. (2005). *Percepción Social de Los Pastos*. Santiago de Cali.
- Santacruz, H. (2009a). *El origen del Pueblo Pasto*. En: <http://www.rupestreweb.info/Pastos.html>
- Santacruz, H. (2009b). T'ahákChan ány Siaan K'áan. Los Viajeros mayas pobladores de los Pastos. Enres de los Pastos. En: <http://xa.yimg.com/kq/groups/2461690/1965061025/name/LOS+VIAJEROS+MAYAS.docx>
- Skliar, C. (2009). De la crisis de la convivencia y el estar juntos en educación. *D'Innovació i Recerca en Educació*, 3 (2), 1-12. En: <http://www.raco.cat/index.php/REIRE/article/view/141133>
- Solarte, A.; Cifuentes, G. y Delgado, L. (1999). *La Huella de los Pastos. Un pueblo de raíces profundas y de inmensas proyecciones al futuro*. Colombia: Graficolor.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.
- UNICEF. (2014). Informe Anual 2014 UNICEF COLOMBIA. Recuperado de <http://myslide.es/documents/informe-anual-unicef-colombia-2014-espanol.html>
- Valencia, E. (1978). Problemas de la cuestión indígena. *Acción Crítica*, 1(4), 1-25. Lima, Perú: Centro Latinoamericano de Trabajo Social y de la Asociación Latinoamericana de Escuelas de Trabajo Social. En: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/accion-critica/ac-cr-004-02.pdf>
- Vargas Montero, G. (2010). La cosmovisión de los pueblos indígenas. En E. Flores cano y J. Ortiz (coord.), *Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural del estado de Veracruz*, 105-126. México: Universidad Veracruzana.