ONTOLOGÍAS INDÍGENAS

EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina.

Paulo Ilich Bacca
Damaris Paola Rozo López
Mariana Camacho Muñoz

(Editoras académicas)

LIBRO
RESULTADO DE INVESTIGACIÓN

Editorial Dejusticia

PIPEC Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana

Universidad de los Andes Colombia | Facultad de Derecho

ONTOLOGÍAS INDÍGENAS EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina

A la memoria de Bartolomé Clavero, historiador y jurista español, que soñó en familia con el Tawantinsuyu y pensó en la categoría de pueblo desde Abya Yala.

Este libro es una apuesta de diálogo intercultural que tiene como propósito visibilizar la relevancia de los movimientos indígenas y contribuir a develar los alcances sociales, jurídicos, ontológicos y epistémicos de sus luchas en América Latina. Se trata de un tejido de diferentes voces, experiencias y reflexiones que permite comprender cómo los movimientos indígenas han reapropiado los dispositivos de dominación, construyendo resistencias fundamentadas en sus cosmologías.

En la misma línea, los textos que componen este libro reflexionan sobre las estrategias y formas con las que los pueblos indígenas han enfrentado las presunciones de imparcialidad que proclama el derecho internacional. Para hacerlo, seguimos la idea de indigenizar el derecho, tomándonos en serio el pensamiento, la historia y los haceres de los movimientos sociales indígenas, incluyendo sus variantes feministas y ambientalistas.

Palabras clave: pueblos indígenas, derecho internacional, indigenizar el derecho, ontologías indígenas, movimientos indígenas, feminismos, ambientalismos.

This book is a bet of intercultural dialogue that aims to make visible the relevance of indigenous movements and contribute to unveil the social, legal, ontological and epistemic scope of their struggles in Latin America. It is a weaving of different voices, experiences and reflections that allow us to understand how indigenous movements have reappropriated the devices of domination, building resistances based on their cosmologies.

Along the same lines, the texts that make up this book reflect on the strategies and ways in which indigenous peoples have confronted the presumptions of impartiality proclaimed by international law. To do so, we follow the idea of indigenizing law, taking seriously the thought, history and deeds of indigenous social movements, including their feminist and environmentalist variants.

Keywords: indigenous peoples, international law, indigenizing law, indigenous ontologies, indigenous movements, feminisms, environmentalisms.

Para citar este libro:
Bacca, P. I., Rozo López, D. P. & Camacho Muñoz, M. (eds.) (2023). *Ontologías indígenas en el derecho internacional. Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina*. Dejusticia.

ONTOLOGÍAS INDÍGENAS EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina

Paulo Ilich Bacca,
Damaris Paola Rozo López y
Mariana Camacho Muñoz
(editoras)

Universidad de los Andes Colombia | Facultad de Derecho

PIPEC Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana

académica / Editorial Dejusticia

Paulo Ilich Bacca, Damaris Paola Rozo López y Mariana Camacho Muñoz (eds.)

Ontologías indígenas en el derecho internacional. Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina / Juan David Abella Osorio, Mónica Acosta García, Akumaja Luma, Javier Francisco Arenas Ferro, Néstor Fabian Bermúdez Másmela, María Angélica Rojas B, María Camila Castellanos Forero, Sara Ximena Castro Zaldúa, Sara Julieta Iguarán Aguilar, Paulo Ilich Bacca, Bethan John, Gabriela Molina Velasco, Jennifer Carolina Muete Eulegelo, Mariana Camacho Muñoz, Eilidh Munro, Diana Quigua, Kelly Jhoana Quilcué Vivas, Juan Ramón Duchesne, Damaris Paola Rozo López, Juriko Rupay, Shila Sáenz, Ángela Santamaría, Shirley Jennifer Serrano Rojas – Bogotá: Editorial Dejusticia, 2023.

238 páginas; 24 cm. – (Académica)

ISBN 978-628-7517-62-2

1. Pueblos indígenas 2. derecho internacional 3. indigenizar el derecho 4. ontologías indígenas 5. movimientos indígenas 6. feminismos 7. ambientalismos

ISBN 978-628-7517-63-9 edición digital
978-628-7517-62-2 edición impresa

Revisión de textos: María José Díaz Granados
Ilustración y montaje de portada: Daniela Hernández
Diagramación: Diego Alberto Valencia
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital

Primera edición, Editorial Dejusticia

Bogotá, Colombia, julio de 2023

Este texto puede ser descargado gratuitamente
en https://www.dejusticia.org

Licencia Creative Commons 4.0 internacional
Atribución-NoComercial-CompartirIgual
CC BY-NC-SA

© Dejusticia, 2023
Calle 35 Nº 24-31, Bogotá D. C.
Teléfono: (+57) 601 608 3605
info@dejusticia.org
www.dejusticia.org

LIBRO
RESULTADO DE
INVESTIGACIÓN

Contenido

11 Estudio preliminar
Internacionalización del movimiento indígena en América Latina
Paulo Ilich Bacca · Damaris Paola Rozo López · Mariana Camacho Muñoz

14 DERECHO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: DESAFÍOS NORMATIVOS Y EPISTEMOLÓGICOS PARA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

20 ENTRE AUTONOMÍA POLÍTICA, PENSAMIENTO JURISDICCIONAL Y AUTODETERMINACIÓN ONTOLÓGICA

25 INTERNACIONALIZACIÓN DE LOS ASUNTOS AMBIENTALES COMO RESPUESTA A LA PRECARIZACIÓN DE LA VIDA Y LA NATURALEZA

29 CONSTRUCCIÓN DEL AMBIENTALISMO INDÍGENA: ENTRE LA RESISTENCIA Y LA ASIMILACIÓN

32 "APUESTAS PROPIAS, INTERCULTURALES Y MULTIESCALARES DE LAS MUJERES INDÍGENAS"

37 PONIENDO LA PALABRA: ALGUNAS CRÍTICAS Y APUESTAS DE PENSADORAS INDÍGENAS

43 UNA MIRADA PRELIMINAR A LOS CAPÍTULOS DEL LIBRO

51 Primera parte
Derecho internacional y pueblos indígenas

53 Capítulo 1
La declaración americana sobre derechos de los pueblos indígenas: el reto de la interpretación de una norma contradictoria
Bartolomé Clavero

73 Capítulo 2
Derechos de la naturaleza, derecho vivo y colonialismo: el caso del Atrato
Javier Francisco Arenas Ferro

73 INTRODUCCIÓN

74 CONTEXTO DEL DEBATE Y JUSTIFICACIÓN

76 EL CASO COLOMBIANO: CONSULTA PREVIA Y COLONIALIDAD
82 CONCLUSIÓN

84 Capítulo 3
¿Internacionalización o divulgación? La experiencia de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) de Paraguay
Juan David Abella Osorio

84 INTRODUCCIÓN
85 EL ASUNTO INDÍGENA EN PARAGUAY Y LA LABOR DE LA FAPI
88 MODELO DE ANÁLISIS Y DIAGNÓSTICO DE LA FAPI
92 CONCLUSIONES

94 Capítulo 4
Una carretera amenaza a las comunidades indígenas del Manu
Juriko Rupay · Jeniffer Serrano · Bethan John · Eilidh Munro

94 INTRODUCCIÓN
96 BREVE HISTORIA DE LA CARRETERA MANU
99 LA CARRETERA MANU Y LA PROMESA DEL DESARROLLO SOCIOECONÓMICO
102 IMPACTOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CARRETERA MANU
107 CONCLUSIONES

109 Segunda parte
Derecho propio y cosmologías indígenas

111 Capítulo 5
El pensamiento amerindio es un humanismo y otras aclaraciones
Juan Duchesne Winter

111 ¿A QUÉ LLAMAMOS PENSAMIENTO AMERINDIO?
112 ¿QUÉ ES EL PERSPECTIVISMO MULTINATURALISTA?
114 ¿ES EL PENSAMIENTO AMERINDIO POSHUMANISTA?
115 ¿SE DERIVA ENTONCES DE LA TRADICIÓN AMERINDIA QUE LOS SERES HUMANOS SE DEBAN RELACIONAR CON LOS ANIMALES Y OTROS SERES EN SU CARÁCTER INDIVIDUAL COMO SI ESTOS FUERAN SUS IGUALES?

117 ¿ES EL FAMOSO *DEVENIR-ANIMAL* UN EVENTO FELIZ Y EUDEMÓNICO EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS CUAL SUGIEREN, POR EJEMPLO, GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI?

120 Capítulo 6
Defensa ambiental del territorio: algunas visiones del pueblo sáliba
Shila Sáenz Hernández

120 INTRODUCCIÓN
121 CONFLICTOS AMBIENTALES, CONSULTA PREVIA Y PUEBLOS INDÍGENAS
124 PERSPECTIVAS LOCALES SOBRE AMBIENTE Y TERRITORIO
125 MANDATOS AMBIENTALES DEL PUEBLO SÁLIBA
129 CONCLUSIÓN

131 Capítulo 7
Pansajirrawa: el valor de la palabra en la resolución pacífica de los conflictos del pueblo wayuu
Jennifer Muete Eulegelo · Sara Julieta Iguarán Aguilar
Sara Ximena Castro Zaldúa · Néstor Bermúdez · Gabriela Molina Velasco

131 INTRODUCCIÓN
133 HACIA UN DIÁLOGO INTERGENERACIONAL
140 REFLEXIÓN FINAL Y CONCLUSIONES

143 Tercera parte
Feminismos indígenas y comunitarios

145 Capítulo 8
Liderazgo de las mujeres arhuacas en el Foro Permanente de las Naciones Unidas: movilizando 'repertorios multisituados' durante la última década
Mónica Acosta · Ángela Santamaría

145 INTRODUCCIÓN
149 METODOLOGÍA
151 TENSIONES EMERGENTES ENTRE EL MOVIMIENTO INDÍGENA GLOBAL Y EL LIDERAZGO FEMENINO ÉTNICO EN LA REGIÓN ANDINA
154 DE UNA AGENDA INDÍGENA GLOBAL A UNA AGENDA DE MUJERES INDÍGENAS MULTISITUADA

156 NUEVOS LIDERAZGOS INDÍGENAS: CONSOLIDACIÓN DEL PROCESO POLÍTICO DE MUJERES ARHUACAS EN EL FPCI

161 CONCLUSIÓN

163 Capítulo 9
Nasa fxiyfxiy fxi'nzenxi peku thegna, Colombia kiwethe abyayala juiy thegna. Tejiendo pensamiento alrededor de la situación de las personas indígenas de la diversidad sexual y de género en Colombia: perspectivas en el Abya Yala
Kelly Jhoana Quilcué Vivas

163 INTRODUCCIÓN

165 ALGUNOS APUNTES DE LA HISTORIA EN MARCO DE LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN PUEBLOS INDÍGENAS

169 FORMAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DESDE EL FOGÓN

173 CONCLUSIONES: HAGAMOS MINGA POR LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS

175 Capítulo 10
Lucha de las mujeres indígenas en Colombia: una búsqueda de reconocimiento y autonomía
Diana Quigua · María Camila Castellanos Forero

175 INTRODUCCIÓN

176 VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS

178 INTERNACIONALIZACIÓN DE LAS LUCHAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS Y SUS RELACIONES CON LOS FEMINISMOS

188 DIALOGANDO CON ESTOS ENFOQUES

190 CONCLUSIONES

191 Capítulo 11
Solidaridad entre los pueblos del Abya Yala: un feminismo comunitario internacionalizado
María Paula Duarte · María Angélica Rojas

191 INTRODUCCIÓN

193 APUESTA POLÍTICA DEL FEMINISMO COMUNITARIO

196 REDES TRANSNACIONALES DE DEFENSA: UN FEMINISMO COMUNITARIO ARTICULADO

201 CONCLUSIONES

Referencias

Autores

VOLVER AL CONTENIDO

Estudio preliminar
Internacionalización del movimiento indígena en América Latina

Paulo Ilich Bacca · Damaris Paola Rozo López
Mariana Camacho Muñoz

Este libro es una apuesta de investigación intercultural impulsada por el Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana (PIPEC) y la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes y el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – Dejusticia. Por medio de él se pretende visibilizar la relevancia de los movimientos indígenas en el mundo contemporáneo, contribuyendo a develar los alcances sociales y epistémicos de sus luchas desde América Latina.

En este sentido, se trata de un trabajo tejido entre distintas voces, experiencias, reflexiones y lenguajes que contribuyen a comprender las formas como los movimientos indígenas han dialogado y resistido a los dispositivos políticos y jurídicos desde los que los Estados han mantenido el monojurismo, el monolingüismo y el monoteísmo. En la misma línea, buena parte de los textos que componen este libro reflexionan sobre las estrategias y formas con las que los pueblos indígenas han enfrentado las presunciones de imparcialidad que proclama el derecho internacional[1].

Así, esta investigación asume un compromiso intelectual para, dialogando con el pensamiento indígena, el ambientalismo y el feminismo, mostrar algunas formas de reapropiación

1. Ver Pahuja, 2013.

del lenguaje jurídico internacional por parte de los pueblos indígenas para el reconocimiento y la defensa de sus derechos. Además, al mismo tiempo, se evidencian los procesos en los que ha habido apropiaciones coloniales de las contribuciones jurídicas de los pueblos indígenas[2].

Por consiguiente, este libro defiende una mirada crítica frente al discurso hegemónico del derecho internacional, que sostiene que su tradición legal es exclusivamente europea. Más allá de esta comprensión limitada del derecho internacional, esta publicación se orienta precisamente en dar cuenta de la relevancia que han tenido los movimientos sociales, especialmente los indígenas, en la configuración del orden jurídico internacional[3]. Así, también se tienen en cuenta la teoría crítica de la raza, las teorías críticas del desarrollo y las aproximaciones del tercer mundo al derecho internacional (TWAIL, por sus siglas en inglés), con las cuales, desde distintas dimensiones, se señala la relevancia del reconocimiento del pensamiento indígena.

De todas formas, el libro también dialoga con las aproximaciones tradicionales al derecho internacional, reconociendo que en contextos y momentos históricos delimitados, sus fuentes y estándares pueden adquirir una dimensión contrahegemónica, al ser reapropiados creativamente por los movimientos sociales[4]. De hecho, aquí se sigue la idea de *indigenizar el derecho internacional*, es decir, tomarse en serio el derecho y las cosmologías indígenas con su potencial para transformar creativamente al derecho internacional (Bacca, 2018).

No obstante, desde nuestro punto de vista, es clave comprender que el derecho internacional se ha preocupado poco por evaluar la incidencia de los movimientos sociales en la creación de sus estándares, a menos que dichos movimientos estuviesen dirigidos a la creación de Estados o participaran del

2. Ver Rivera Cusicanqui, 2004.

3. Ver Rajagopal, 2005.

4. Ver Rajagopal, 2005.

proceso de reafirmación del derecho de autodeterminación de los pueblos[5]. Por ello, pensadores como Bartolomé Clavero han sostenido que el derecho internacional ha sido utilizado como un mecanismo de legitimación de la violencia física y simbólica contra los movimientos sociales. Para el autor, este derecho ha debilitado la agencia de los pueblos indígenas a través de figuras y procedimientos de la jurisdicción internacional que han limitado a las jurisdicciones indígenas[6].

En este contexto, hay que resaltar el papel central que toman las perspectivas ambientalistas y feministas para replantear y cuestionar la mirada hegemónica del derecho internacional. En la actualidad, los feminismos y ambientalismos indígenas y no-indígenas, en toda su diversidad, interpelan, cuestionan y buscan cambios materiales y epistémicos profundos no solo del derecho internacional, sino también de las relaciones sociales en diferentes escalas[7]. Por eso, en el libro aspiramos a ampliar las metodologías utilizadas para analizar la incidencia de las ontologías y epistemologías del sur global en las trasformaciones jurídicas internacionales y comunitarias.

Para hacerlo, partimos de reconocer los aportes de los feminismos y ambientalismos desde América Latina, pues están creando y potenciando lecturas críticas sobre los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales más allá de la lógica del Estado nación y, también, considerando las cosmologías indígenas. Estos movimientos, en especial los feminismos indígenas latinoamericanos, no solo han dado grandes pasos en la desnaturalización de los aspectos androcéntricos que crearon y reproducen el derecho internacional y los Estados, sino que también han retado los significados y los espacios internacionales masculinizados. Así, los han historizado y enmarcado en entramados de relaciones de poder que sin duda deben ser en-

5. Ver Rajagopal, 2005.

6. Ver Clavero, 2014.

7. Ver Radcliffe *et al*., 2004.

VOLVER AL CONTENIDO

tendidos, cuestionados y transformados (Moreano Venegas *et al.*, 2021).

Esta investigación colaborativa parte, entonces, de reconocer nuevas aristas y enfoques de análisis en los estudios sobre movimientos sociales y derecho internacional. Por medio de prácticas cotidianas, estas repiensan las relaciones cuerpo-territorio y revaloran los lugares de producción de conocimiento —tanto metodológicamente como desde la misma acción—, cuestionando lo que implica hablar *con* y *de* un movimiento social situado. De esta forma, interpelamos las raíces coloniales, patriarcales y estadocéntricas, al igual que, en este entramado, la reproducción cientificista de la separación entre naturaleza y cultura propias del derecho internacional (Moreano Venegas *et al.*, 2021). Así, este libro contribuye a explorar nuevas preguntas sobre el derecho internacional a través de su operación cotidiana.

DERECHO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: DESAFÍOS NORMATIVOS Y EPISTEMOLÓGICOS PARA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

La configuración de la era contemporánea de los derechos de los pueblos indígenas en el marco del sistema de Naciones Unidas[8] tiene como antesala la experiencia del colonialismo en las Américas, África, Asia y Oceanía entre los siglos XV y XIX, por un lado, y la promoción de estándares internacionales de derechos humanos dedicados a morigerar los lastres de las empresas coloniales, por el otro[9]. De acuerdo a Sally Engle Merry (1992), el discurso de derechos promovido por el movimien-

8. Este apartado retoma los argumentos de Paulo Illich Bacca en: *Indigenizing International Law: Inverse Legal Anthropology in the Age of Jurisdictional Double Binds* (2018), *La metodología OPERA en contextos interculturales y los indicadores de buen vivir* (2019b) y *Los derechos indígenas en la era del reconocimiento: poscolonialismo, derecho internacional y cultura constitucional* (2019c).

9. Ver Lander, 2000.

to indígena internacional desde la década de los cincuenta del siglo pasado ha estado influenciado por las declaraciones de derechos, entre las que resalta la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Sin embargo, desde la experiencia colonial, se debe subrayar que durante la discusión y aprobación de la Declaración, se siguió poniendo en entredicho la descolonización de los territorios indígenas.

Por citar un par de ejemplos en los que se ven afectados derechos de pueblos indígenas dentro y fuera de Europa, aunque el artículo 4 de la Declaración prohibió la esclavitud, no mencionó explícitamente la proscripción del trabajo forzado, un fenómeno que afecta de manera particular a inmigrantes y/o miembros de minorías étnicas[10]. Igualmente, el compromiso de las Naciones Unidas de impulsar el cumplimiento de los derechos humanos se llevó a cabo de manera coetánea, con la decisión de abandonar el régimen internacional para la protección de los derechos de las minorías establecido en el periodo entreguerras[11].

Por tal motivo, los derechos indígenas consagrados en instrumentos internacionales durante las décadas del cincuenta y sesenta ilustran las tensiones entre los poderes coloniales, las instancias de Naciones Unidas y los movimientos sociales anticolonialistas. Uno de los estándares internacionales de derechos humanos más sobresaliente de la época fue la negación de las formas indígenas de organización política y su carácter anterior a cualquier forma de asociación posterior a la colonización europea. El primer tratado internacional sobre derechos de los pueblos indígenas, el Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1957, y la recomendación 104 vinculada a este personificaban las características más notables de dicho periodo histórico. El proceso de adopción de dicho convenio no contó con

10. Ver Clavero, 2014; Allain, 2008.

11. Ver Mazower, 2004.

la participación de los representantes de los pueblos indígenas, instituyéndose una filosofía para la protección de los derechos indígenas que asimilaba sus culturas y las incluía en los sistemas políticos y sociales dominantes. Como lo ha anotado Bartolomé Clavero (2010), el primer tratado internacional en materia indígena "no contemplaba derechos de los pueblos indígenas, sino tan sólo garantías transitorias de derechos de las respectivas comunidades y personas en tanto que no se produjera su asimilación a la población predominante en el respectivo Estado" (p. 116).

El Convenio 107 fundó un paradigma anacrónico para los derechos de los pueblos indígenas. Su carácter lesivo y retardatario suscitó un debate en el derecho internacional contemporáneo, lo que impulsó a que en 1986 la OIT convocara a una Reunión de Expertos, la cual consideró necesario reparar y revisar los supuestos que sostenían este Convenio. En 1989, el cambio de perspectiva se concretó con la elaboración del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Este varió sustancialmente la terminología de su título, cambiando *poblaciones indígenas* por *pueblos indígenas*. Al hacerlo cuestionó la tendencia predominante en derecho internacional, según la cual solo existían poblaciones indígenas destinadas a ser integradas dentro de los Estados nación.

Entre los dos paradigmas de protección de los derechos indígenas que germinaron en el seno de la OIT —cuya conferencia y máximo órgano de decisión está conformado desde 1919 por representantes de los trabajadores, empleadores y gobiernos, sin considerar representación indígena— nació un nuevo arquetipo que puede considerarse la norma de derechos humanos de los pueblos, comunidades y personas indígenas. El 13 de septiembre de 2007, el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas anunció la adopción de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI). Por primera vez en el marco del derecho internacional de los pueblos indígenas, los directamente interesados, a través de representantes y organizaciones indígenas, jugaron un rol determinante

tanto en su elaboración como en la negociación de su contenido[12]. Además, la DDPI es el primer instrumento internacional que reconoce sin talanquera alguna el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas (en el artículo 3 y el acápite del documento).

Así, el reconocimiento internacional de la libre determinación de los pueblos indígenas debió haber sido el principio de una relación horizontal entre las instituciones del orden jurídico internacional, los Estados nación y las jurisdicciones indígenas. Sin embargo, más de una década después de la promulgación de la DDPI, han quedado en evidencia las dificultades para implementar estándares internacionales de derechos humanos que tengan en cuenta las voces por medio de las cuales las jurisdicciones indígenas expresan sus derechos. Esta realidad se torna aún más problemática cuando se confirma la falta de voluntad política de los Estados para implementar la DDPI. De hecho, es claro que existe una brecha enorme entre los principios consagrados en la Declaración y el modelo de 'respaldo selectivo' con el que son aplicados por los Estados.

La arquitectura de 'respaldo selectivo' —clave desde un punto de vista de políticas públicas— está dirigida a mantener los intereses políticos y jurídicos de los Estados, ya sea aplicando estrategias propias de la racionalidad instrumental o apoyando los principios de la DDPI sin la intención de ser responsables por su implementación. En el primer caso los Estados se limitan a respaldar estratégica y selectivamente las normas de la DDPI que se alinean con sus intereses, mientras que en el segundo la identificación de los Estados con posturas liberales y democráticas es mera apariencia[13]. En cualquiera de los dos casos, este 'respaldo selectivo' está lejos de ser un simple acto de ratificación legal. De acuerdo con Sheryl Lightfoot (2012), los Estados, sea de forma unilateral o colectiva, reinterpretan los

12. Ver Charters & Stavenhagen, 2009b.

13. Ver Lightfoot, 2012.

estándares internacionales sobre pueblos indígenas para alinearlos con sus propios intereses y con el *statu quo* legal e institucional. De esta manera, aseguran su posición dentro de la comunidad de Estados que apoyan la DDPI sin tener intención alguna de que el instrumento internacional sirva para proyectar sus políticas públicas (Lightfoot, 2012, p. 119).

Más aún, la forma en que el orden jurídico internacional ha configurado el régimen de derechos de los pueblos indígenas prueba de manera reiterada que las tensiones propias de un sistema normativo producto de la experiencia colonial y el nacimiento de nuevas declaraciones de derechos humanos está lejos de resolverse. Las paradojas producto de estas tensiones han sido trabajadas, entre otros, por juristas como Martti Koskenniemi. Para él, la disciplina del derecho internacional se encuentra atrapada de manera inevitable y perpetua entre modos de justificación concretos y normativos: los primeros tienden a las excusas y los segundos a la utopía. Por tanto, este es incapaz de proveer una justificación comprensible para resolver los choques entre diferentes jurisdicciones de manera normativa[14]. En este sentido, intentar producir decisiones imparciales, tal como lo proclama el derecho internacional, no solo es un intento fallido de neutralidad adjudicativa, sino además un detonante para el nacimiento de nuevos caldos de cultivo destinados a 'domesticar' a las jurisdicciones indígenas. Se trata, en efecto, de una estrategia en la que los derechos indígenas se supeditan a los mandatos de los Estados nación y el derecho internacional.

Sobre este complejo panorama de choques y complementariedades entre los puntos de vista del orden jurídico internacional y las jurisdicciones indígenas, la internacionalista británica Rose Parfitt (2014, 2019) ha anotado que el estudiar el derecho internacional de los pueblos indígenas demanda diferentes niveles de compromiso intelectual y destreza jurídica. En primer lugar, existe la imperiosa necesidad de reconsiderar

14. Ver Koskenniemi, 2005.

la tradición legal que sostiene que los seis siglos de historia del derecho internacional son exclusivamente europeos. Así sería posible estudiar la relación entre las apropiaciones coloniales del derecho internacional a los derechos indígenas y las reapropiaciones de los pueblos indígenas al derecho internacional.

En segundo lugar, hay que hacer una evaluación crítica de los imaginarios de 'paz perpetua' —concebida por liberales y conservadores al interior de las fronteras de Europa— y de 'guerra perpetua' con las 'culturas incivilizadas', quienes por siglos fueron consideradas objetos antes que sujetos de derecho internacional. En tercer lugar, es necesario estudiar las conexiones entre el pasado y el presente del derecho internacional. En el caso particular de los pueblos indígenas, hay una responsabilidad ética de conectar el análisis de los genocidios indígenas en curso con el estudio de los genocidios coloniales.

Finalmente, tiene que haber un compromiso político de reconocer el consentimiento de jurisdicciones que no son Estados y de gobiernos que, habiéndose conformado antes del nacimiento de los Estados nación, terminaron incorporados a ellos como consecuencia de las empresas coloniales. En ambos casos, se trata de jurisdicciones legítimas a nivel internacional y local. Son entidades productoras de normas jurídicas propias que, por tanto, deben ser respetadas como fuentes de derecho internacional (Parfitt, 2014, pp. 301-306).

Es en este escenario que reivindicamos la idea de *indigenizar el derecho internacional*, al reconocer el derecho indígena como derecho (Bacca, 2019a). Es dirigiendo el derecho de los pueblos indígenas al marco del derecho internacional que se hace posible transformar sus raíces, remarcando, por ejemplo, el poder del derecho indígena para contrarrestar los legados coloniales del derecho internacional, mientras, a la vez, se transforma y enriquece su matriz antropocéntrica (Bacca, 2019a). En este contexto, resulta imprescindible tomarse en serio las consecuencias políticas de valorar las cosmologías indígenas en relación con sus territorios (Bacca, 2020). De hecho, las representaciones dominantes de los territorios indígenas —teniendo

en cuenta las dimensiones topográficas y biológicas de la superficie de la tierra— han olvidado el pluriverso de seres orgánicos e inorgánicos que crean y negocian su vida social junto con las relaciones ecológicas y espirituales de los pueblos indígenas.

VOLVER AL CONTENIDO

ENTRE AUTONOMÍA POLÍTICA, PENSAMIENTO JURISDICCIONAL Y AUTODETERMINACIÓN ONTOLÓGICA

Para Christine Black, jurista perteneciente a los clanes Kombumerri-Munaljahlai de Australia, existe una tendencia a definir los derechos indígenas, los modelos de desarrollo que los harían viables y las políticas públicas para ponerlos en marcha a partir del lenguaje acunado en la tradición intelectual de occidente, particularmente siguiendo los principios liberales del Estado de derecho. Este hecho ha terminado asimilando el derecho propio de los pueblos indígenas a los derechos humanos de carácter colectivo (Black, 2011, p. 9). Así, esta tendencia criticada por Black, conocida en la literatura especializada como pluralismo jurídico, ha sostenido que hay una gran diferencia entre el *derecho oficial*, producido por el orden jurídico internacional y los Estados nación, y los *derechos no-oficiales*, producidos por minorías étnicas como los pueblos indígenas y afrodescendientes[15]. Si bien el pluralismo jurídico ha sido clave para criticar la idea liberal según la cual el Estado nación conserva el monopolio de la producción jurídica, también ha sido definitivo para reproducir la idea de que hay un solo derecho formal y múltiples derechos informales. Esto, en última instancia, ha terminado negando la paridad jurídica y epistemológica entre el derecho del Estado y 'otros' ordenes jurídicos.

Es clave, entonces, escuchar las voces de los pueblos indígenas a la hora de aplicar metodologías que potencien lecturas de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales más allá de la lógica del Estado nación y su modelo de desa-

15. Ver, Fitzpatrick, 1983; Tamanha, 2000, 2008.

rrollo. Con este propósito, juristas de diferentes latitudes han estado propiciando un diálogo de saberes para acercarse a las fuentes del derecho indígena. Así, por ejemplo, en la geografía angloparlante, Shaun McVeigh, Shaunnagh Dorsett, Genevieve Painter y Olivia Barr[16], entre otros, han estudiado los choques entre el derecho producido por los Estados nación, en conjunción con el orden jurídico internacional, y las jurisdicciones indígenas. Para hacerlo, sus investigaciones, enmarcadas en el encuentro de jurisdicciones rivales, han cuestionado el lugar preminente que le ha dado el derecho internacional público a la soberanía estatal, reivindicando el potencial heurístico y político del concepto de jurisdicción para tomar en serio el derecho propio de los pueblos indígenas (Bacca, 2018, pp. 15-21).

Para la tendencia que privilegia la soberanía estatal por encima del caleidoscopio jurisdiccional global, hoy dominante en el derecho internacional público, la jurisdicción es un apéndice de la soberanía y está relacionada tanto con el ejercicio del poder soberano (un atributo propio del Estado) como con el ejercicio de la autoridad sobre un territorio determinado[17]. Así, en tanto el control soberano es una precondición para que exista un Estado, la jurisdicción determina los procedimientos para garantizar que el ejercicio de la autoridad sea justo. A nivel nacional, el ejercicio jurisdiccional toma la forma de la administración de la autoridad sobre un territorio y una población. Sin embargo, darle prioridad a la jurisdicción, como una práctica de autorización de las relaciones legales, permitiría considerar las diferentes conductas mediante las cuales se forman los sistemas jurídicos más allá del derecho estatal[18]. La ventaja de este enfoque es que el derecho y el modelo de desarrollo de los Estados nación dejan de ser el prisma para analizar la realidad so-

16. Ver Dorsett & McVeigh, 2012; McVeigh, 2006; Painter, 2015; Barr, 2016.

17. Ver McVeigh, 2014.

18. Ver Barr, 2013.

cial. Esto le abre las puertas a una multiplicidad de cartografías jurisdiccionales y a un conocimiento práctico que permitiría explorar la forma en que otras tradiciones, como las indígenas y afrodescendientes, consolidan sus sistemas jurídicos y proyectan sus jurisprudencias (Bacca, 2018, pp. 15-21).

El potencial práctico del pensamiento jurisdiccional radica en que al prestar atención a la forma en que los colectivos humanos construyen el derecho en su vida cotidiana, es posible tomar en serio marcos legales que se expresan por fuentes diferentes a las del Estado nación y el orden jurídico internacional[19]. En este sentido, desde un punto de vista jurisdiccional, la construcción de políticas públicas con enfoque diferencial parte de la necesidad de impulsar ejercicios de diálogo intercultural entre el discurso de los derechos humanos y las fuentes propias del derecho indígena. De hecho, uno de los retos más apremiantes para la antropología jurídica contemporánea tiene lugar en este diálogo de saberes. Esto ocurre cada vez que culturas no-occidentales —como las de los pueblos indígenas— ponen en crisis los pilares antropológicos del modelo de desarrollo neoliberal, fundamentados en la división naturaleza y cultura[20] y en la dicotomía entre seres humanos y no-humanos[21]. Incluso, como lo mostraremos más adelante, han cuestionado la construcción del sujeto 'indígena' como homogéneo y generalmente masculino, al igual que la universalidad de la categoría 'mujer' presente en el modelo de desarrollo predominante[22].

Es importante mencionar que gran parte de los conflictos ambientales entre los pueblos indígenas y los Estados nación han puesto de presente las debilidades del paradigma antropocéntrico de la tradición moderna y su modelo de desarrollo.

---

19. Ver Rush, 1997.

20. Para una crítica de la división entre naturaleza y cultura ver: Descola, 2013.

21. Ver Viaene, 2015.

22. Ver Radcliffe *et al*., 2004.

Si en las ontologías liberales el discurso sobre los derechos es marcadamente antropocéntrico, las ontologías indígenas se caracterizan por interactuar de manera permanente con otras especies como las plantas y los animales. Así, por ejemplo, en las ontologías de los pueblos indígenas del Amazonas la única diferencia que existe entre los seres animales y vegetales y los seres humanos radica en sus cuerpos (Bacca, 2018, p. 51). De acuerdo con el antropólogo brasilero Eduardo Viveiros de Castro, en este tipo de ontologías los animales se miran a sí mismos como humanos y miran a los 'humanos-humanos' y a los otros seres 'no-humanos' como predadores o presas, considerando que la cacería es el *modus* social propio de las ontologías amazónicas (Castro, 2014, p. 12). Es precisamente a partir de estas realidades sociales que podemos entender mejor la importancia de analizar los sistemas jurídicos, prestando atención a las conductas que los forman. Y es también por esta razón que los análisis de tipo jurisdiccional deben estar en diálogo permanente con las ciencias sociales.

En la última década se han hecho ingentes esfuerzos por entender el punto de vista de las jurisdicciones indígenas desde el lenguaje de los estudios sociojurídicos. Anne Schillmoller y Alessandro Pelizzon, por ejemplo, han analizado las implicaciones de una naciente jurisprudencia en y alrededor de la tierra (*Earth Jurisprudence*). Los autores insisten en que los desarrollos conceptuales y prácticos de un sistema de justicia preocupado por la pervivencia del planeta precisan expandir creativamente los marcos conceptuales de la teoría de los derechos humanos, con el objetivo de tomarse en serio los derechos de la naturaleza (Schillmoller & Pelizzon, 2013). En la misma línea argumentativa, Glen Wright ha sostenido que es urgente avanzar en la implementación de modelos de desarrollo alineados con principios ecológicos. En tal sentido, crear guías dirigidas a fortalecer los límites planetarios debería conducir a la proyección de políticas públicas que prioricen la protección de la naturaleza por encima de los proyectos extractivos. Estos proyectos son hoy en día piedras angulares del modelo económico

neoliberal, en el que el medio ambiente y sus ecosistemas estratégicos son considerados mercancías para usufructuar bienes y servicios (Wright, 2013).

Si la debilidad de los derechos ambientales es producto —como lo ha sostenido Susana Borràs— de que los sistemas legales siguen tratando a la naturaleza como un bien que puede ser explotado y destruido, en lugar de considerarla como una aliada estratégica para enriquecer los entornos de vida de las comunidades humanas, resulta imperioso repensar y evaluar críticamente el modelo de desarrollo extractivista[23]. Ante esta difícil situación, es clave considerar el impacto de los modelos de desarrollo y las políticas públicas sobre los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de los pueblos indígenas. Para ello sería necesario evaluar los conceptos de desarrollo mediante diferentes metodologías, derivadas tanto del pensamiento indígena como del no-indígena (cualitativas y cuantitativas), e interrelacionando diversas fuentes de información. Pero hay que empezar dejando claro que la universalidad de los derechos humanos no es incompatible con la protección de la diversidad cultural; una concepción monocultural, estática y homogénea del entorno social no es solo ilusoria, sino que además resulta poco práctica en la interlocución con las realidades locales, donde el discurso de los derechos humanos es contencioso, híbrido y está manchado[24].

Así, la crítica a la teoría liberal de los derechos humanos y sus modelos de desarrollo debe deconstruir sus raíces occidentales y eurocéntricas, señalando la necesidad de descolonizar la construcción del conocimiento, con el propósito de avanzar en un paradigma de los derechos humanos respetuoso de la diferencia[25]. Esta empresa requeriría además avanzar en diálogos epistemológicos en los que confluyan las ideas gestadas

23. Ver Borràs, 2016.

24. En este sentido, ver Goodale & Merry, 2007.

25. En este sentido, ver Santos, 2016.

en las revoluciones liberales del norte global y las visiones de las víctimas de los procesos de colonización europea (diálogos norte-sur), por un lado, y la interacción creativa del pensamiento de los pueblos excluidos de todos los continentes (diálogos sur-sur), por el otro. Es por esto que urge el trabajo mancomunado e intercultural, para avanzar en la reconceptualización de las ontologías modernas que han deslindado la naturaleza de la cultura y lo humano de lo no-humano.

VOLVER AL CONTENIDO

Es claro que los pueblos indígenas han tenido la versatilidad para reapropiar las ciencias sociales y el derecho occidental y para dar debates utilizando su terminología. Nos queda, entonces, la labor de estudiar y reapropiar el pensamiento de los y las excluidas para mejorar nuestra propia tradición cultural, lo que supone la *indigenización del derecho internacional*. En este flanco —como lo han señalado Escobar, De la Cadena, y Blaser, entre otras— el gran desafío frente al modelo de desarrollo dominante no es develar las relaciones de poder que marcan los conflictos ambientales, sino, principalmente, identificar los choques de las visiones de mundos que se entretejen cuando el mismo sujeto (humano o no-humano) es percibido desde puntos de vista diferentes[26].

INTERNACIONALIZACIÓN DE LOS ASUNTOS AMBIENTALES COMO RESPUESTA A LA PRECARIZACIÓN DE LA VIDA Y LA NATURALEZA

La internacionalización de los asuntos ambientales y su regulación tomó forma en 1972, en la Conferencia de Estocolmo. Sin embargo, a inicios de 1900 se dieron avances significativos que fueron la base para fijar temas ambientales de alcance internacional. Antes de Estocolmo, los acuerdos bilaterales eran la manera de abordar y regular los problemas ambientales. Algunos de los tratados suscritos fueron: la Convención para la

26. Ver Escobar, 2015; Cadena, 2015; Blaser, 2013.

Protección de Aves Útiles para la Agricultura de 1902, el Acuerdo sobre Aguas Fronterizas entre Estados Unidos y Canadá de 1909, el Acuerdo relativo a la Preservación y Protección de las Pieles de Foca entre Estados Unidos y Gran Bretaña de 1911, la Convención de Londres de 1933 relativa a la preservación de la Fauna y Flora en su estado natural, y la Convención de 1940 sobre la Protección de la Naturaleza y la Vida Salvaje del Hemisferio Occidental (Berraondo López, 2000).

Aunque estos tratados pueden pensarse como una de las raíces para la internacionalización de los asuntos ambientales, la consciencia ambientalista se produce con la primera ola ecologista y sus impactos en 1960. La revolución industrial en Europa y Estados Unidos se centró en el desarrollo masivo de la agricultura, la explotación permanente de los recursos naturales nacionales y de los países pobres, y la articulación de una economía de mercado que sería el germen del extractivismo. Este modelo económico conocido como la 'gran aceleración' se caracterizó por un modo de producción en cadena (montaje, maquinaria especializada, salarios y trabajadores) y por el aumento acelerado de la población mundial. Estos hechos dieron origen a fuertes críticas académicas y científicas hacia los años sesenta.

Dichas críticas observaron el aumento en los problemas de salud y contaminación que se generaron por la industrialización y sus dinámicas. Una de las estudiosas más importantes para los movimientos ambientalistas de la época fue la botánica norteamericana Rachel Carson, quien en su libro *Primavera silenciosa* visibilizó y analizó los efectos negativos de los pesticidas para el campo y la vida silvestre. A partir de este libro surgieron otros más que apuntaban a estudiar el impacto de la explosión demográfica en el ambiente y los límites biofísicos del planeta. Estas aproximaciones científicas dieron forma a los movimientos ecologistas y a la internacionalización de sus demandas, centradas en la conservación y regeneración de los recursos naturales, la preservación de la vida silvestre, la reducción de la contaminación y la mejora de la calidad de vida urbana (López Mendoza, 2012).

A raíz de las movilizaciones, las aproximaciones académicas y científicas, y las demandas generadas por distintos sectores de la sociedad civil, especialmente por los estudiantes, se desarrolló y publicó un informe sobre límites de crecimiento del Instituto Tecnológico de Massachusetts, a petición del Club de Roma. Este era un grupo de científicos y políticos de distintos países que buscaba generar estudios sobre los cambios que se estaban produciendo en la tierra como consecuencia de las acciones humanas. Los resultados de este trabajo arrojaron como conclusión que con el incremento de la población mundial, la industrialización acelerada, la producción masiva de alimentos y la alta explotación de los recursos naturales, se alcanzarían los límites absolutos de la tierra en tan solo 100 años (Casique Torres, 2017).

Las movilizaciones, los resultados del informe y la creciente preocupación por la contaminación del agua y del aire, con impactos trasfronterizos, dieron lugar a la declaración del Día de la Tierra en Estados Unidos y varios países de Europa en 1970. Así, con la internacionalización de las movilizaciones y las exigencias ambientalistas es que se realiza la Conferencia de Estocolmo de las Naciones Unidas. Fue en la Conferencia de la Organización de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano donde se generó el primer documento internacional en el que se reconoció el derecho a un ambiente sano: la Declaración de Estocolmo de 1972. Con esta Conferencia los asuntos ambientales se inscribieron en la agenda internacional. Esta es una de las razones por las que gran parte de los internacionalistas consideran que la Declaración de Estocolmo es el fundamento del derecho internacional ambiental moderno (Caballero Gómez, 1997).

Con el surgimiento del derecho ambiental internacional se generaron importantes desafíos a los fundamentos del derecho internacional público. Conceptos como la soberanía de los Estados, los sujetos de derecho y las perspectivas tradicionales de la seguridad nacional comenzaron a tener grandes cambios, pues surgieron nuevos conceptos como *preocupaciones comunes*, *res communis*, *intereses comunes*, *patrimonio universal* y *patrimonio*

común de la humanidad, entre otros (Cárdenas Castañeda & Cadena García, 2009, pp. 141-174).

Al respecto, Fabián Cárdenas y Felipe Cadena sostienen que estas trasformaciones implican nuevas formas de interacción entre Estados, producto del paso de concepciones individuales a concepciones colectivas. En este sentido, el derecho ambiental internacional empezó a cuestionar el derecho internacional público, basado en la soberanía de los Estados nación. En esta tradición iusinternacionalista priman los intereses individuales y el voluntarismo de los Estados, sustentado en el concepto de *pacta sunt servanda*, en virtud del cual estos son los únicos sujetos capaces de suscribir tratados vinculantes, fundamentados en la regla de 'autonomía de la voluntad' (Cárdenas Castañeda & Cadena García, 2009, p. 144).

De todas formas, esta aproximación podría pensarse en clave crítica. Si bien el derecho ambiental internacional genera algunas transformaciones para poder abordar los asuntos trasnacionales del ambiente, ciertamente siguen siendo los Estados quienes tienen la posibilidad de negociar y generar tratados y convenios internacionales, así como de cumplirlos. Por supuesto, con una mayor pero igualmente limitada participación de otros actores como las ONG, los pueblos indígenas, las mujeres, el campesinado y la academia, entre otros.

También vale la pena resaltar que la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales desde los años setenta han tenido más participación en la gobernanza global de asuntos ambientales. Por ello, aunque limitadamente, han podido participar en distintas convenciones. Entre ellas están las convenciones producto de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD), la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (UNFCCC en sus siglas en inglés) y el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD en sus siglas en inglés). Adicional a estas convenciones, se adoptó posteriormente la Convención de la Lucha Contra la Desertificación (CNULD). En dichas convenciones se expresa la necesidad de que los Estados que las han ratificado

fomenten y apoyen la adopción de medidas para aumentar la participación de la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales, en aras de mejorar la coordinación de los actores sociales en la consecución de los objetivos que se plantean (Díaz Reviriego *et al.*, 2012).

VOLVER AL CONTENIDO

A pesar de estos avances, sectores sociales como los pueblos indígenas, las comunidades negras, raizales y palenqueras, las mujeres, entre otros, han tenido poca participación en las negociaciones de estas convenciones, por lo que han desarrollado ejercicios paralelos como la defensa de sus derechos y territorios. Así, han buscado incidir para que sus ontologías, epistemologías y sistemas de justicia se tengan en cuenta en el derecho ambiental internacional y en otras jurisdicciones internacionales. En el apartado siguiente abordaremos las perspectivas académicas que se han dedicado a comprender cómo los pueblos indígenas han ganado agencia en espacios nacionales e internacionales.

CONSTRUCCIÓN DEL AMBIENTALISMO INDÍGENA: ENTRE LA RESISTENCIA Y LA ASIMILACIÓN

Algunos académicos se han preguntado cómo los pueblos indígenas han logrado ganar espacios de visibilización y participación en las dinámicas internacionales. Alyson Brysk, por ejemplo, sostiene que hay un fuerte proceso de internacionalización de las acciones políticas indígenas, que tiene como base sus identidades colectivas. No obstante, es difícil entender la fuerza de estas identidades plurales sin tener presente que la internacionalización del movimiento indígena se ha dado en tiempos de emergencia e inclusión de políticas neoliberales en América Latina (Brysk, 2000). Por lo mismo, Deborah Yashar plantea que la internacionalización de los movimientos indígenas está relacionada con las políticas neoliberales. Desde allí estos movimientos confrontan las ideas de la democracia y logran visibilizar sus intereses, luchas y demandas (Yashar, 1999). A su vez, esta perspectiva se articula con los planteamientos de

Stefano Varese (1996), quien sostiene que las acciones de resistencia a las políticas neoliberales son las que le han permitido a los pueblos indígenas situarse como sujetos políticos tanto nacional como internacionalmente.

En América Latina específicamente, hacia finales de los años ochenta, en el marco de la consolidación de las políticas neoliberales, emergen dinámicas de apertura a la multiculturalidad. Esto se da por medio de reformas constitucionales que reconocen enfoques diferenciales, consolidando acciones positivas a favor de los pueblos indígenas. En el paradigma multicultural sobresale la ratificación de convenios destinados a garantizar la protección de las 'minorías', lo que, a su vez, ha sido interpretado como una nueva forma de asimilación y cooptación de estos pueblos (Laurent, 2012). Estas discusiones demuestran que, desde distintas estrategias, los pueblos indígenas han ganado su reconocimiento internacional como agentes políticos. Sin embargo, es importante evaluar críticamente los alcances de esta internacionalización y las implicaciones que ha tenido para los mismos pueblos y sus identidades colectivas.

Teniendo en mente estos debates, la perspectiva de Astrid Ulloa (2004) resulta de especial interés para reflexionar sobre la internacionalización de los pueblos indígenas en tiempos de ecogubernamentalidad global. Según la antropóloga colombiana, desde finales de los años setenta se internacionalizó el derecho ambiental, y este contexto dio lugar a que buena parte de las acciones políticas de los pueblos indígenas y la construcción de sus identidades fueran relacionadas con la ecología, el ambientalismo y la conservación de la biodiversidad. Es decir que las acciones políticas de los pueblos indígenas y el surgimiento de las identidades ecológicas coinciden con la internacionalización del derecho ambiental y la construcción de la ecogubernamentalidad y el multiculturalismo.

Esta coincidencia inserta a los pueblos indígenas en una lógica en la que son sujetos con derechos sobre sus territorios y recursos, por lo que pueden ser parte del mercado ambiental. Al considerar que es en este contexto que se están estable-

ciendo las políticas y normas ambientales, Ulloa (2004) plantea que la agencia de los pueblos indígenas está en su posibilidad de manipular y trasformar los discursos y las políticas centradas en el ambiente. Esta dinámica transnacional le permitió a los pueblos indígenas situar "nuevas formas (locales) de interacción entre conocimientos, concepciones sobre la naturaleza y manejos de los recursos naturales" (Ulloa, 2004, p. 39).

De esta forma, la internacionalización del movimiento indígena se entrelaza con el surgimiento de un discurso que comprende la articulación entre el ambientalismo, el multiculturalismo, los derechos de los pueblos indígenas y una gubernamentalidad planetaria (Gupta, 1998). Los problemas globales, entonces, son excusa para 'soluciones' globales y procesos de universalización para crear estrategias de manejo del medioambiente. Desde este panorama, según Ulloa, es que los pueblos indígenas y sus epistemologías son introducidos en nuevos circuitos de producción y consumo verde donde empiezan a ser reconocidos sus conocimientos y prácticas ancestrales (Ulloa, 2004).

Uno de los mecanismos para introducir a los pueblos indígenas en aquellos circuitos fueron las políticas de multiculturalidad. De acuerdo con Charles Hale, el reconocimiento del multiculturalismo está estrechamente relacionado con las políticas neoliberales que enaltecen los derechos del reconocimiento. Es decir que por medio del multiculturalismo el Estado 'reconoce' a las culturas indígenas y, a su vez, las reconstituye a su imagen para evitar excesos radicales (Hale, 2001). Lo anterior es evidente en los avances y las limitaciones que tiene el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos en el Convenio 169 de la OIT de 1989, tratado que, como ya mencionamos, surge en respuesta a las demandas y luchas indígenas que se fortalecieron hacia los años setenta (Stavenhagen, 2002).

Por consiguiente, Ulloa (2004) resalta que la ecogubernamentalidad tiene una contradicción que produce nuevas formas de resistencia por parte de los pueblos indígenas: la separación entre los derechos étnicos y los derechos ambientales. En el posicionamiento de la ecogubernamentalidad ocurren dos

VOLVER AL CONTENIDO

fenómenos paralelos. Por un lado, se refuerza la propiedad privada de los recursos naturales desde las políticas ambientales. Por el otro, se reconocen los derechos de la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas. Es decir que el reconocimiento de la naturaleza como mercancía que puede ser medida, contada y comprada produce nuevas situaciones económicas y culturales para los pueblos indígenas (Ulloa, 2004).

Este hecho ha dado lugar a que los pueblos indígenas tengan presencia en espacios internacionales, ya que tienen territorios con gran biodiversidad, lo que implica a su vez el reconocimiento transnacional del derecho colectivo sobre sus territorios. Sin embargo, paralelamente también ha generado un proceso de reafirmación de la naturaleza como mercancía y objeto maleable (Rozo López, 2020). Por este motivo ha emergido un proceso contraecogubernamental de los pueblos indígenas, basado en el llamado a entender la naturaleza como un elemento vital y no solo como un recurso en función de los intereses de la humanidad.

Hay entonces una tensión entre los planteamientos de los pueblos indígenas y de los discursos ambientales globales. Dicha tensión está centrada en la necesidad de entender la relación entre el ser humano y la naturaleza desde perspectivas que consideren al mundo indígena y no-indígena. Uno de los resultados de dicha disyuntiva a diálogo y tensión debería ser el reconocimiento de las cosmologías y el derecho propio de los pueblos indígenas en el marco del derecho ambiental internacional (Calderón Gamboa, 2014).

"APUESTAS PROPIAS, INTERCULTURALES Y MULTIESCALARES DE LAS MUJERES INDÍGENAS"[27]

Dentro de este marco general sobre la internacionalización de los movimientos indígenas y sus apuestas alrededor de los

27. Así inicia el segundo punto de la Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing. Ver Conferencia Global de Mujeres Indígenas, 2013.

asuntos ambientales, es necesario traer a colación la manera en la que las mujeres indígenas han buscado comprender, incidir y construir no solo a través de sus comunidades, sino también desde otros procesos organizativos en los que confluyen el mundo indígena y el no-indígena. Sus vidas como mujeres indígenas y la experiencia que han adquirido históricamente en sus procesos de incidencia a nivel local, nacional e internacional son formas por medio de las cuales han desafiado los sistemas de dominación de género dentro y fuera de sus pueblos, a la par que inciden en los dispositivos jurídicos y políticos estatales y de orden internacional. Esta apuesta ha impactado tanto la agenda del movimiento indígena como las agendas de los movimientos de mujeres y movimientos feministas del sur global.

Así, como mencionan Sarah A. Radcliffe, Nina Laurie y Robert Andolina[28], la diversidad de escalas en las que ha operado el movimiento de mujeres indígenas invita a pensar tanto en las relaciones de poder que se forman en su interior como en la importancia de desnaturalizar los aspectos antropocéntricos y androcéntricos que se recrean en dichas relaciones multiescalares. En este sentido, hay que reflexionar también sobre cómo los procesos colectivos de mujeres indígenas que participan en los diferentes niveles de incidencia retan los significados y espacios tradicionalmente masculinos, a la par que cuestionan la producción de modelos y políticas del desarrollo en espacios internacionales. Esto último ya que les afecta tanto por indígenas como por mujeres, pues esa experiencia no está fragmentada, sino que se camina en su complejidad.

Desde la década de los setenta, con la inclusión de las mujeres en las discusiones sobre el desarrollo y los impactos que sus modelos podrían tener en sus vidas, se generó una crítica constante a los paradigmas de desarrollo construidos e implementados desde organismos internacionales como las Naciones Uni-

28. Ver Radcliffe *et al*., 2004.

das[29]. De la mano con las continuas reformulaciones de dichos paradigmas, se concretaron espacios internacionales para discutir la situación de 'la mujer'[30] a nivel global. Para tal fin, uno de los primeros espacios de discusión internacional sobre los derechos de las mujeres, a saber, fue la Conferencia Mundial del Año Internacional de las Mujeres (1975) llevada a cabo en México[31].

En el apartado sobre la condición de la mujer en zonas rurales del reporte completo de dicha Conferencia[32] puede evidenciarse que se pensaba a dichas mujeres desde un proceso de *integración* al modelo de desarrollo dominante. En consecuencia, los formuladores de políticas públicas estaban preocupados por insertar a las mujeres en la vida productiva como solución a la pobreza (siempre medida cuantitativamente). No se cuestionaban, por tanto, las opresiones que pudieron vivir las mujeres a las que se dirige el reporte ni se reconocen sus saberes; tampoco la división sexual del trabajo ni el consecuente trabajo de cuidado en los hogares. Y, por último, no hay un llamado a comprender contextos situados y mujeres diversas; las mujeres indígenas como tal no son nombradas en ese apartado. Como menciona Paul Simmons (1997), para este momento

29. Ver Jain, 2005.

30. Las cursivas y el sustantivo en singular se emplean en este apartado para referirse la manera como los primeros paradigmas de desarrollo entendían la experiencia de ser mujer; es decir, como una entidad única, descontextualizada y, por lo tanto, universal.

31. A pesar de que este fue uno de los primeros encuentros internacionales de mujeres en el marco de la incorporación de las mujeres al desarrollo, para este entonces ya existían otros espacios e instancias como la Commission in the Status of the Women (CSW), actual Comisión Jurídica y Social de la Mujer, creada en 1946. De todas formas, llaman la atención los encuentros de mujeres a partir de su incorporación al desarrollo justamente por el impacto que estos discursos han tenido en los pueblos y mujeres indígenas en el sur global y por las relaciones de poder que se explicitan en términos de desarrollo-subdesarrollo.

32. Ver *Report of the world conference of the international women's year*, 1975.

la integración de las mujeres al desarrollo podría considerarse más bien como la integración de las mujeres al capitalismo.

Después de esta conferencia tuvieron lugar cuatro más. La última se llevó a cabo en Beijing en 1995 y se considera un hito en el movimiento de mujeres indígenas, ya que sus apuestas organizativas, políticas y de incidencia previas[33] terminaron produciendo la Declaración de las Mujeres Indígenas de Beijing, a pesar de que la conferencia no se centrara en los asuntos de las mujeres indígenas (Valladares de la Cruz, 2008). Esta Declaración incidió en la subsiguiente organización de los movimientos de mujeres indígenas que en general venían ganando visibilidad. Así, algunas de las mujeres centraron sus demandas no solo en la defensa de sus territorios, sino también de la Madre Tierra, enmarcando sus reivindicaciones en cuestiones de índole global:

> Es la recolonización con el nombre de la globalización y el libre comercio. Las fuerzas detrás de esto son los Estados-Nación ricos, sus empresas transnacionales y las instituciones financieras que ellos controlan como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. Ellos colaborarán y competirán entre sí, hasta las últimas fronteras por los recursos naturales del mundo ubicados en nuestras tierras y aguas (Conferencia Global de Mujeres Indígenas, 2013, p. 5)

Frente a este contexto, lideresas de diferentes latitudes produjeron una extensa crítica sobre la manera como se habían abordado cuestiones cruciales para la vida de las mujeres indígenas, e hicieron énfasis en la necesidad de autonomía territorial, la lucha en rechazo a la violencia contra las mujeres indígenas, la importancia del mantenimiento de su cultura y la garantía de su participación política (Conferencia Global de Mujeres Indígenas, 2013). Tras esto, siguieron organizándose

33. Dentro de estas apuestas se incluyen particularmente la Declaración de la Primera Conferencia Mundial de la Mujer Indígena de 1990 y la declaración surgida en la Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas en 1992.

otros espacios de articulación entre las diferentes organizaciones de mujeres indígenas a nivel global, como el Primer Foro de Mujeres Indígenas, que ocurrió mientras sucedía la sesión de la CSW donde se pretendía revisar los procesos iniciados alrededor de la Plataforma de Acción de Beijing en el año 2000.

Posteriormente, en 2013, se realizó la Primera Conferencia Mundial de Mujeres Indígenas en Lima, Perú, donde surgió el documento de posicionamiento político y plan de acción de las mujeres indígenas del mundo. Allí se explicitó la posición de las mujeres indígenas frente a la Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas que fue llevada a cabo un año después. Además, también se evaluaron los avances y retos de Beijing +20, El Cairo +20[34], los Objetivos de Desarrollo del Milenio y la agenda de desarrollo en general. De este trabajo resalta el esfuerzo de las mujeres indígenas para pensar un futuro que contenga la visión indígena, paralelo a la crítica de las estructuras que permiten el racismo, la violencia y la discriminación hacia las mujeres indígenas en el mundo, protegidas muchas veces por los mismos discursos de desarrollo[35].

La Segunda Conferencia Mundial de Mujeres Indígenas se llevó a cabo en septiembre de 2021, y se centró en el bienestar y la Madre Tierra. Un tema relevante durante este encuentro fue la articulación entre las diferentes organizaciones y la mirada a la situación de las mujeres indígenas desde la interseccionalidad. En particular se destacó la lucha contra el capacitismo, al verlo como mecanismo hegemónico de discriminación o prejuicio social contra las personas con discapacidad. A la par,

34. Nos referimos a la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de El Cairo de 1994. Esta conferencia se considera importante porque, entre otras cosas, allí se abordaron las particularidades de las diferentes poblaciones a nivel mundial, incluyendo los retos y las desventajas específicas que enfrentan las mujeres (Galdos Silva, 2013).

35. Ver Conferencia Global de Mujeres Indígenas, 2014.

y entre los años anteriormente mencionados, se dieron otros encuentros regionales en las Américas, África y Asia[36].

Asimismo, mientras estos encuentros internacionales sucedían, las mujeres indígenas siguieron articulándose por medio de organizaciones regionales e internacionales. Según Virgina Alta, Diego Iturralde y Hemilio López-Bassols, estas articulaciones dan cuenta del proceso para hallar lenguajes, dinámicas organizativas y estrategias que vayan más allá de la diversidad de contextos estatales desde los cuales se construyen las reivindicaciones específicas (1997)[37]. Siendo así, las organizaciones funcionan como espacios transnacionales de las mismas colectividades de mujeres indígenas en diferentes niveles y sirven para generar relacionamientos con organismos internacionales[38]. Por tanto, juegan un papel central en la construcción de espacios de articulación entre mujeres indígenas que trascienden los niveles comunitarios y nacionales; incluso, son claves también en la articulación de organizaciones a nivel regional, lo que permite construir un movimiento entre lo local, lo regional y lo internacional. Organizaciones como el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), por ejemplo, permiten el diálogo con/entre estos procesos regionales para propiciar espacios internacionales de incidencia, encuentro y diálogo intercultural.

VOLVER AL CONTENIDO

PONIENDO LA PALABRA: ALGUNAS CRÍTICAS Y APUESTAS DE PENSADORAS INDÍGENAS

En este apartado resaltamos el trabajo de algunas pensadoras indígenas que han desarrollado posturas críticas al orden internacional y que nos permiten aproximarnos a maneras de

36. Por ejemplo, se llevó a cabo el International Summit of the Americas on Violence Against Indigenous Women de 2021.

37. Ver Alta *et al*., 1998.

38. Como la AIWO en África, la ECMIA en América, el Sámi Nisson-Forum en Finlandia, el NIWA y el AIWN en Asia y el NATSIWA en Australia.

comprender y estar en el mundo desde la resistencia a los imperativos occidentales. Consideramos que hay algunas pensadoras y reflexiones en particular que resuenan con la propuesta de este libro, aunque la lista no sea exhaustiva. Y que, además, nos permiten reconocer ciertas apuestas de las mujeres indígenas por producir conocimiento dentro y fuera de sus pueblos, a la par que construyen nuevos horizontes.

Para empezar, Silvia Rivera Cusicanqui —socióloga y anarquista quechua/aymara— ha explorado en profundidad las implicaciones ontológicas y epistemológicas de colonialismo, entre otras materias, y tiene cercanía con el movimiento indígena boliviano[39]. La estudiosa define el colonialismo intelectual como "una estructura, un *ethos* y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos" (Rivera Cusicanqui, 2018). Dentro de sus exploraciones no solamente se encuentra la producción de conocimiento, sino que ella está anclada a la intención de construir otros mundos posibles, un asunto con gran cercanía e importancia en el movimiento indígena boliviano[40]. Además, desde su posición de mujer indígena en el sur global expone el posicionamiento del poder político/intelectual como efecto del mestizaje colonial y sus implicaciones en la constitución del Estado nación, a la par que señala las posibilidades de resistencia desde la contradicción y la mezcla. Este análisis resuena con otra reflexión feminista hecha en América Latina según la cual el poder, la legitimidad y la autoridad están ancladas a la reproducción de valores asociados a la blanquitud y a la masculinidad por parte de las élites, quienes están reproduciendo de diferentes maneras (y a través de esos valores) la modernidad/colonialidad[41].

Vale destacar que varias de las mujeres que se articulan a los espacios de incidencia nacional e internacional están tam-

39. Ver Cacopardo, 2018.

40. Ver Cacopardo, 2018.

41. Ver Viveros, 2013.

bién vinculadas a la escritura teórica-militante. Tarcila Rivera Zea, por ejemplo, es una mujer quechua y la presidenta ejecutiva del FIMI, una figura muy relevante para el movimiento global de mujeres indígenas. Dentro de sus discursos es posible rastrear varias de las reivindicaciones que ya se han mencionado en este escrito. Específicamente, llama la atención su posición acerca de la incidencia para incorporar lo que ella llama "los asuntos de género" en el discurso del movimiento indígena, teniendo en cuenta los conflictos que surgen alrededor de la familia y de los pueblos indígenas en general (Rivera Zea, 2008). Por ejemplo, la autora destaca que no se reconocen las dobles cargas que enfrentan las mujeres indígenas al hacerse cargo de su familia y a la vez intentar incidir políticamente en los diferentes niveles de interlocución y participación.

Esta discusión ha sido retomada también por Gladys Tzul Tzul (2015), activista y pensadora indígena maya k'iche, quien pone en tensión la división sistemática occidental entre lo público y lo privado al estudiar las resistencias de mujeres indígenas en la esfera del trabajo reproductivo, donde lo que se pone en juego es la reproducción de la vida en sí misma. Siendo así, el trabajo reproductivo es a la vez un trabajo político, en tanto garantiza el mantenimiento de los territorios y, por ende, su posibilidad de existencia como pueblos indígenas (Tzul Tzul, 2015).

Sobre los efectos del entronque patriarcal han teorizado pensadoras-activistas como Lorena Cabnal, Julieta Paredes y Adriana Guzmán. Cabnal, por ejemplo, plantea la existencia de un patriarcado originario cimentado en la idea del binarismo y la complementariedad. Desde allí se construye toda una *heterorealidad cosmogónica*; una realidad amparada en las cosmogonías indígenas que propician la división sexual del trabajo y el entendimiento de los roles de género como algo estático e inherente a los seres humanos de los pueblos indígenas (Cabnal, 2010). Esta no actúa sola, sino que se encuentra con la *penetración colonial*, que es para la autora una realidad construida sobre el cuerpo sexuado de las mujeres, al tiempo que una metáfora y realidad de la violencia sexual ejercida durante los pro-

cesos de colonización (Cabnal, 2019). Este último proceso sería el cimiento de las opresiones humanas y más que humanas, y el entronque entonces sería la suma de las condiciones de opresión originarias y las coloniales (Cabnal, 2010). Siguiendo esta línea, Julieta Paredes cuestiona también la visión de las energías masculinas y femeninas dentro de los pueblos indígenas como complementarias, pues reproducen también los binarismos y la heteronormatividad (Paredes & Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010).

Guzmán, por su parte, reflexiona desde una perspectiva feminista sobre lo que implica la asimilación entre mujeres y Madre Tierra en términos de la división sexual del trabajo[42]. En uno de sus textos, además, hace una interesante reflexión sobre lo que ha implicado la colonización para procesos de resistencia de mujeres como aquellos que se enuncian desde los feminismos. A la par, a través de una crítica a la occidentalización de estos movimientos, descentra la atención de la producción académica para ubicar la lucha feminista e indígena en las calles y en el hacer cotidiano[43].

Una de las potencias de estos discursos es que cuestionan la producción histórica de los feminismos y los centros de poder donde se ha ubicado esta historia, fuertemente emparentada con los imaginarios del norte global[44]. Si bien no todas las pensadoras indígenas se consideran feministas (ni tienen por qué hacerlo), en algunos de los diálogos entre lo 'indígena' y lo 'feminista' como apuestas políticas emergen tensiones ontológicas y epistemológicas que han impactado a ambos movimientos. De un lado, aunque en ciertos contextos haya distanciamientos, en otros, como el centroamericano, han emergido

42. Ver Canal Abierto, 2018.

43. Ver Guzmán Arroyo, 2019.

44. A propósito de los trabajos que se han escrito desde esta perspectiva del feminismo, que nace en Europa y se configura a partir de olas, está el texto de María Mies *Patriarcado y acumulación a escala global* (1999).

procesos desde los feminismos indígenas[45]. De otro lado, algunas ramas del movimiento feminista se han nutrido de los debates sobre el sujeto político del feminismo, entrando a cuestionar lo colonial, el capital y otras estructuras que han tenido un impacto diferencial en la vida de las mujeres indígenas. Así, también se ha problematizado el papel supuestamente neutral de lo mestizo o blanco-mestizo en Abya Yala y el de algunas feministas mestizas, quienes han tejido lazos de solidaridad para tener horizontes comunes con sus compañeras indígenas, mientras estas últimas problematizan el mestizaje desde un lugar más subversivo y menos cercano al poder.[46] Se trataría de un horizonte común por descolonizar los feminismos.

De ahí se explica que surjan tensiones con feminismos hegemónicos que no incorporan los análisis desde múltiples opresiones a sus prácticas y teorías, sino que tienden a mantenerse al margen reivindicando el género como la cuestión más relevante para la lucha. Los textos de Audre Lorde,[47] el clásico de Kimberlé Crenshaw[48] y los aportes de Mara Viveros[49] —entre otras muchas autoras como las ya mencionadas en párrafos anteriores— comprenden desde lugares diferentes la importancia de las múltiples opresiones que atraviesan los cuerpos leídos en femenino. De igual manera, estas autoras plantean una lectura crítica de la representación blanqueada, con capacidad económica y ubicada en los centros de poder global del norte geográfico que por siglos se erigió como la sujeta política del feminismo por excelencia. Por lo mismo, el movimiento feminista no es un fenómeno homogéneo; dentro de él se en-

45. Ver Ulloa, 2021.

46. Ver Lugones, 2008.

47. Ver Lorde, 2002.

48. Ver Crenshaw, 2017.

49. Ver Viveros Vigoya, 2016. También puede considerarse Gil Hernández, 2018.

cuentran una multiplicidad de apuestas que pueden o no resonar entre sí y que parten de lugares y cuerpos muy variados.

Existen también otro tipo de tensiones frente a la reproducción de lo colonial en la producción teórica y académica construida en el campo de los estudios feministas y de género[50]. Sin embargo, este cuestionamiento a lo colonial en la academia hecho por algunas mujeres indígenas en ocasiones rebasa dicho campo y se ubica más bien en una crítica general sobre el poder/saber. Este es el caso de la antropóloga Aura Cumes, quien en uno de sus muchos textos, critica las prácticas académicas que subalternizan a las mujeres indígenas en el ámbito investigativo por ser ellas la encarnación de lo femenino y lo racializado (Cumes, 2018).

Aquí es interesante también considerar los postulados de Linda Tuhiwai, quien desde su análisis de la educación en Nueva Zelanda apunta a construir metodologías y epistemologías que recuperen y revitalicen los saberes ancestrales indígenas y que, además, permitan 'descolonizar' la producción académica y lo que esto conlleva en términos políticos y activistas. En palabras de la autora,

> la crítica del positivismo hecha por las teóricas feministas, las minorías étnicas y los indígenas han surgido de la experiencia de la gente que ha sido estudiada, investigada, escrita y definida por científicos sociales. Es desde esta posición de "investigados" que los pueblos maori también han resistido y desafiado la investigación de las ciencias sociales (Tuhiwai, 2016, como se citó en Guerra Schleef, 2016, pp. 185-186).

Ya para terminar, es relevante destacar que, como se indicó al inicio de este apartado, las apuestas políticas, organizativas y de incidencia de las mujeres indígenas en los sistemas globales son múltiples y variadas. Aquí se recogieron algunas apuestas teórico-militantes y organizativas que dan cuenta de la trayectoria y riqueza político-intelectual de las mujeres indígenas, ya

50. Ver Guzmán Arroyo, 2019.

sea que se definan como feministas, que incorporen a sus análisis teorías y metodologías feministas, o que decidan afirmarse como mujeres indígenas a partir del pensamiento propio. Como se evidenció, existen tensiones entre algunas apuestas de las mujeres indígenas y las lecturas más hegemónicas del movimiento feminista y su historia. Sin embargo, esto no necesariamente impide que haya diálogos parciales entre las epistemologías y ontologías con apertura a la interculturalidad. En ocasiones es gracias a estas tensiones que se ha ido construyendo un sentido de movimiento feminista y movimiento de mujeres indígenas a nivel global. Este, evidentemente, no deja de reflexionar sobre el género, el patriarcado, el colonialismo, el clasismo y otras opresiones, haciéndose preguntas con respuestas diversas que dependen del lugar situado, las experiencias, los saberes y los procesos políticos. Esta diversidad, en últimas, ha posibilitado generar solidaridades y articulaciones que resuenan más allá de lo local.

VOLVER AL CONTENIDO

UNA MIRADA PRELIMINAR A LOS CAPÍTULOS DEL LIBRO

Considerando estos avances críticos en la comprensión del derecho internacional y de los movimientos sociales indígenas, este libro presenta experiencias académicas, político-teóricas, feministas e interculturales, entre otras líneas de trabajo emergentes, que se inscriben en la idea de *indigenizar el derecho internacional.* Como ya mencionamos, esta es una apuesta ético-política que reconoce las ontologías, epistemologías y experiencias de los pueblos indígenas y su relevancia para el desarrollo y la implementación de un derecho internacional 'desde abajo' o, por qué no, de un derecho internacional feminista que está en construcción *desde* América Latina. Para desarrollar estos planteamientos, el libro se desarrolla en tres grandes bloques: (i) derecho internacional y pueblos indígenas, (ii) derecho propio y cosmologías indígenas, y (iii) feminismos indígenas y comunitarios.

En el primer bloque, el capítulo 1 corresponde a una lección que impartió el profesor Bartolomé Clavero en el acto de recep-

ción de la condecoración José León Barandarián de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, el 3 de agosto de 2016. Este texto se dedica a analizar los principales retos de la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de 2016 y la compara, desde una perspectiva jurídica e historiográfica, con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, en un giro interpretativo que reivindica el derecho de los pueblos indígenas a la jurisdicción propia.

Para hacerlo, el autor parte del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, ejercido a través de su autogobierno y garantizado mediante su consentimiento libre, previo e informado, considerando dentro de su análisis a los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. Esta lectura ubica a la Declaración Americana en el contexto más amplio de la historia de la Declaración de Naciones Unidas, develando tanto los lastres coloniales del derecho internacional como los principios de su fase descolonizadora. En este escenario, Clavero deja claro el carácter normativo de las declaraciones sobre derechos indígenas y sostiene que son instrumentos de obligatorio cumplimiento en los órdenes jurídicos internos. Seis años después, en medio de la crisis ambiental y humanitaria que padecen los pueblos indígenas de América Latina, esta lección sigue teniendo vigencia.

En el capítulo 2, Javier Francisco Arenas discute cómo los derechos de la naturaleza hacen parte de las narrativas jurídicas, para lo cual analiza su inclusión en la Constitución chilena, comparándola con lo que ha sucedido en otras latitudes. Arenas considera también la decisión que declaró que el río Atrato era sujeto de derechos en Colombia. Partiendo de ese caso, el capítulo muestra los riesgos que deberían ser evitados en futuros desarrollos de los derechos de la naturaleza, haciendo un llamado a aplicar los tratados internacionales que reconocen los derechos de los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, a explorar los discursos coloniales que pueden emerger al intentar considerar los saberes y las cosmologías de otras culturas.

Siguiendo este diálogo que han intentado tejer diferentes pueblos y organizaciones indígenas con el sistema internacional, Juan David Abella Osorio presenta en el capítulo 3 un análisis crítico de la internacionalización de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) de Paraguay, para determinar las dinámicas y evaluar los alcances de su aparente internacionalización como organización independiente de la sociedad civil. En este capítulo se esclarecen algunas cuestiones sobre la manera en que las organizaciones indígenas se proyectan internacionalmente mientras se articulan nacional y localmente para llevar a cabo sus objetivos. Asimismo, se reflexiona sobre la manera en la que la internacionalización es beneficiosa o no para la FAPI y se proponen las estrategias para la medición de estos beneficios.

Por otro lado, Bethan John, Eilidh Munro, Juriko Rupay y Shirley J. Serrano en el capítulo 4 traen a colación la construcción de una carretera transamazónica que afectaría a las comunidades que habitan la Reserva Comunal Amarakaeri y El Parque Nacional del Manu, áreas protegidas dentro de la selva amazónica peruana. Los análisis realizados en el capítulo muestran cómo la construcción de carreteras en zonas selváticas protegidas, tanto por ser reservas como por ser patrimonios, se justifica bajo la idea del desarrollo económico. Sin embargo, comparando este proyecto con los casos de comunidades como la shintuya, los y las autoras muestran que las promesas de desarrollo económico se podrían transformar en la apertura a comercios ilegales de madera, minería de oro y cocaína. Además, discuten sobre los efectos que tendría la deforestación de miles de hectáreas debido a la construcción y sobre el uso de este tipo de infraestructura vial en zonas ecológica y socialmente vulnerables.

En el capítulo 5, Juan Duchesne Winter, pensador boricua, sintetiza años de lectura, diálogo y reflexión en torno a aspectos puntuales del pensamiento amazónico. Para hacerlo, responde cinco preguntas que nos ayudan a comprender por qué las cosmologías indígenas son fuentes cruciales para el derecho de los pueblos indígenas y sus formas de organización social.

A la pregunta '¿a qué llamamos pensamiento amerindio?', Duchesne responde cruzando los registros de las tradiciones indígenas de las Américas (considerando a sus pensadores y pensadoras propias) con los estudios avanzados por antropólogos e intelectuales no indígenas. Para saber '¿qué es el perspectivismo multinaturalista?', el artículo apela a un núcleo de proposiciones ontológicas del pensamiento amerindio: además de tener su propia naturaleza, cada especie tiene también su propia unidad espiritual afín al modo humano. Se trataría entonces de un humanismo que va más allá del antropocentrismo dominante y que concibe una pluralidad de mundos posibles.

Con base en lo anterior, se cuestiona si '¿es el pensamiento amerindio poshumanista?', y responde que se trataría de un humanismo ampliado a las múltiples escalas de seres en el cosmos. Por lo anterior, '¿se deriva de la tradición amerindia que los seres humanos se deban relacionar con los animales y otros seres en su carácter individual como si estos fueran sus iguales?'. Para el autor, "no en su carácter individual, sino con la mediación del dueño o madre espiritual de esos seres". Finalmente, '¿es el famoso devenir-animal un evento feliz y eudemónico en las sociedades amerindias como sugieren, por ejemplo, Gilles Deleuze y Félix Guattari?'. Al respecto, Duchesne señala que dado que la oposición naturaleza y cultura no existe en el pensamiento amerindio, la naturaleza es percibida como un caleidoscopio de sociedades y culturas humanas y no-humanas.

Más adelante, en el capítulo 6, Shila Sáenz Hernández describe y analiza el proceso local que viene llevando a cabo el pueblo sáliba para lograr la conservación y el cuidado del territorio que habitan. En el texto se busca poner de presente la discusión sobre el significado del territorio para este pueblo, donde el animismo y la noción de Madre Tierra juegan un papel determinante. Así, la autora señala las ventajas de construir mecanismos de conservación que sigan las cosmologías de los propios pueblos indígenas, pues los procesos de conservación han mostrado ser más eficientes cuando se involucran las ontologías y epistemologías de quienes habitan los territorios que

se buscan conservar. Esto es clave, además, porque va en consonancia con el reconocimiento de la autonomía indígena y sus derechos colectivos. No obstante, el capítulo también llama la atención sobre las dificultades que conlleva dejar toda la responsabilidad de la protección de los territorios a los pueblos indígenas, cuestionando el papel del Estado y las organizaciones no gubernamentales.

Ahora, respecto a la posibilidad de establecer un diálogo sur-sur en términos jurisdiccionales, en el capítulo 7 Jennifer Muete Eulegelo, Sara Julieta Iguarán Aguilar, Sara Ximena Castro Zaldúa, Néstor Bermúdez y Gabriela Molina Velasco analizan el sistema jurídico de la comunidad de la zona norte extrema de la Alta Guajira y los mecanismos que son usados por el pueblo wayuu para la administración de justicia y la resolución de conflictos. Siguiendo este curso argumentativo, el propósito del capítulo es dar cuenta de un proceso de fortalecimiento del sistema jurídico wayuu por medio del diálogo interjurisdiccional entre el derecho propio y el derecho del Estado, en particular, en relación con la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). Este diálogo también se plantea en términos intergeneracionales, en tanto el proyecto contempla el fortalecimiento a partir de la apropiación de los saberes ancestrales, por un lado, y la interacción con el sistema jurídico internacional y organizaciones internacionales como la UNESCO, por el otro. Todo esto en medio del proceso de visibilización y preservación que se viene llevando a cabo alrededor de la administración de justicia wayuu.

Por otra parte, en el capítulo 8 Mónica Acosta y Ángela Santamaría plantean el caso de tres mujeres arhuacas que, en defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) y del pueblo arhuaco, han posicionado en el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas la agenda indígena por la paz y la memoria histórica de los pueblos indígenas colombianos. Además, han abogado por la defensa de la Madre Tierra, la consulta previa, los efectos negativos de la minería en la SNSM y las violencias de género producidas tanto por la colonización como con la patriarcalización. Así, este capítulo explora los repertorios de

acción colectiva, específicamente el efecto '*boomerang*', usados para que la visibilización y presión en organismos internacionales resuenen en las políticas nacionales y locales en pro de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en general, y de las mujeres indígenas arhuacas, en particular.

En el capítulo 9, Kelly Quilcué Vivas alimenta la discusión sobre los feminismos, las mujeres y las diversidades sexuales y de género, desarrollando una reflexión sobre el lugar y los puntos de partida de estas últimas en los pueblos indígenas. Para esto, comienza analizando el impacto que tuvo la colonización física y espiritual sobre los pueblos indígenas y las marcas y silencios que se erigen como efectos de ella, desde donde puede problematizarse la aprehensión de formas de rechazo a las diversidades sexuales y de género (teniendo en cuenta la diversidad de pueblos y las cosmologías que habitaban el Abya Yala). Tras esto, la autora trae a colación la experiencia de las mujeres en sus pueblos, considerando su creciente liderazgo y los puntos de partida de sus reivindicaciones, pues sus puntos de partida pueden ser útiles para promover una discusión en los mismos pueblos sobre la diversidad sexual y de género. Esta discusión, igualmente, debe pasar por incluir el buen vivir/vivir bien, la sabiduría de las mayoras y mayores, los espacios de participación política de los pueblos y la vuelta al origen: al ombligo, al centro y a la Madre Tierra.

En el capítulo 10, para profundizar sobre las tensiones y alianzas entre los feminismos y las mujeres indígenas, Diana Quigua y María Camila Castellanos discuten la agenda de las mujeres indígenas y sus relaciones y tensiones con las agendas feministas en Colombia. El artículo parte de la premisa de que ambas agendas, que en ocasiones son una misma (y en otros momentos son agendas diversas y diferenciadas), se encuentran en la lucha contra las violencias sexuales. A partir de allí, las autoras resaltan la importante labor que han llevado a cabo múltiples organizaciones de mujeres indígenas colombianas para posicionar sus problemáticas en organizaciones nacionales e internacionales, y destacan los diálogos que se han llevado

a cabo sobre los feminismos y la necesidad de descolonizarlos. Este proceso de descolonización, proponen las autoras, pasa por el reconocimiento de la multiplicidad de sujetos políticos del feminismo, por la desencialización de las categorías 'feminidad' o 'mujer' y por la eliminación de perspectivas totalizantes sobre el género. Además, recuperan la voz de una lideresa indígena colombiana y, desde una perspectiva crítica, señalan las deudas que los feminismos tienen con las mujeres indígenas.

Para cerrar, María Paula Duarte y María Angélica Rojas plantean la transnacionalización del feminismo comunitario en el capítulo 11. Este trabajo estudia las implicaciones de construir una propuesta feminista a partir de las experiencias vividas, incorporadas y reivindicadas por las mujeres indígenas desde sus cuerpos-territorios-tierras. Es decir, una propuesta que parte de un contexto territorial concreto en el que los diferentes territorios (en donde se incluyen los cuerpos de las mujeres indígenas) son afectados no solo por el mismo derecho, la ontología y epistemología indígena, sino también por el Estado y sus intereses ecológicos y sociales. Así, en el proceso de transnacionalización del movimiento feminista comunitario se encuentran diferentes voces y contextos situados. Esto da lugar a una propuesta que no se limita a las fronteras nacionales establecidas, sino que busca movilizar a las mujeres indígenas del Abya Yala contra las diferentes violencias que encaran sus cuerpos feminizados y sus territorios, tanto en sus mismos pueblos como fuera de ellos, en las esferas nacionales e internacionales.

Primera parte

Derecho internacional y pueblos indígenas

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 1

La declaración americana sobre derechos de los pueblos indígenas: el reto de la interpretación de una norma contradictoria[1]

Bartolomé Clavero

La Asamblea General de la Organización de Estados Americanos reunida en Santo Domingo, República Dominicana, aprobó por aclamación la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. La nota oficial de prensa lleva como titular "Fin a 17 años de espera para los Pueblos Indígenas", datando así el inicio del proceso que conduce a la Declaración en 1999.

En realidad han sido necesarios unos cuantos años más. Fue en 1989, una década antes, que la misma Asamblea General encargó a su Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos la preparación de un *Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de las Poblaciones Indígenas*, encargo que se participó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, al Comité Jurídico Interamericano y al Instituto Interamericano de Derechos Humanos. La previsión inicial era la de que la Declaración se

1. Este capítulo corresponde a una lección que impartió el profesor Bartolomé Clavero en el acto de recepción de la condecoración José León Barandarián de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, el 3 de agosto de 2016. Como editoras, respetamos la versión original del documento que Bartolomé Clavero nos cedió generosamente antes de fallecer, por lo que este capítulo no fue evaluado en términos de estilo ni certificado como capítulo resultado de investigación.

acordaría el año emblemático de 1992. Lo ha sido veinticuatro años más tarde.

En 1999 lo que se había iniciado, tras la recepción de propuestas por parte de las instancias consultadas, es el proceso de deliberación intergubernamental, entre los Estados, sobre un texto unificado bajo el referido título de *Declaración Americana sobre Derechos de las Poblaciones Indígenas*, seguido de la constitución de un grupo de trabajo específico para la reelaboración del proyecto tomando en cuenta "las sugerencias y comentarios formulados por los Estados Miembros", procurando "la participación de representantes de comunidades indígenas" y atendiendo a "las acciones desarrolladas en otras organizaciones internacionales" al mismo propósito. Así lo disponía una resolución de la Asamblea General del 7 de junio de dicho año, 1999.

El lenguaje se refería a *poblaciones* y a *comunidades*, nunca a *pueblos*. En los mismos quehaceres preparatorios del grupo de trabajo se habla a menudo de la existencia de proyectos de declaración sobre derechos de los *pueblos* indígenas desde tiempos incluso anteriores a la resolución de 1999, lo que induce a confusión. Tal identificación de pueblos ya estaba en uso por la Organización Internacional del Trabajo desde una década antes, desde 1989, por virtud de su Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, bien que privándole de su sentido jurídico: "La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional", declaraba el mismo art. 1.3 (Huaco Palomino, 2015; Swepston, 2015). Fue en 2001 cuando el *Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de las Poblaciones Indígenas* cambió el nombre de sus sujetos al de *pueblos indígenas* sin que su sentido, tras fuerte debate, tampoco se parangonara con el propio del derecho internacional.

La referencia de la resolución de 1999 a "otras instituciones internacionales" miraba ante todo a la Subcomisión de Naciones Unidas de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, en cuyo ámbito se había formado, en 1982, un gru-

po de trabajo *sobre poblaciones indígenas* con cometidos que comprendían el de preparar el proyecto para un instrumento sobre sus derechos. El grupo ya había entregado a la Subcomisión, en 1993, un proyecto de declaración sobre derechos *de los Pueblos Indígenas*. Remitido a la Comisión de Derechos Humanos, esta decidió que se estableciese un nuevo grupo para que siguiera reelaborando el texto en comunicación con los Estados y, como ya venía haciéndose, con participación indígena. Aquí, en Naciones Unidas, el proceso también se estaba alargando.

A las alturas de 1999, cuando arranca más formalmente el proceso en la Organización de Estados Americanos, una diferencia significativa de lenguaje existía con respecto al proyecto de Naciones Unidas. Este ya había adoptado el identificativo de *pueblos* sin vaciarlo por su parte de sentido, en los mismos términos literales de los artículos primeros de los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, de 1966: "Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural". El proyecto naciounidense, igual que hará el texto definitivo, especificaba con el adjetivo de *indígenas* el sustantivo de *pueblos*, produciéndose así una relativa homologación. El pronunciamiento original procedía realmente de 1960, de la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, esto es, del arranque de un proceso de descolonización conducido por Naciones Unidas que, aunque no se formulase en estos términos, así ahora parecía proseguir para con pueblos indígenas[2].

Puede interesar el detalle de que en el proceso de elaboración de la Declaración Americana el derecho de libre determinación es de acuerdo bastante tardío, de 2015. Mas finalmente el mismo pronunciamiento comparece en la Declaración Americana haciéndolo además en la mismísima posición que en la

2. Ver Charters & Stavenhagen, 2009a, particularmente los capítulos de la segunda parte; Allen & Xanthaki, 2011; Pulitano, 2012.

de Naciones Unidas. Es el artículo tercero de ambas: "Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural". Si comparamos la Declaración Americana con el proyecto propio de 1999, esto es lo que más puede y debe resaltarse. No es tan solo que por entonces, hace diecisiete años, no se hablase de *Pueblos Indígenas*. Es que resultaba inimaginable por aquellos tiempos que una declaración de la Organización de Estados Americanos pudiera contener tal principio de libre determinación pese a que el mismo ya se encontraba en el proyecto de Naciones Unidas. Su Declaración, la naciounidense, se adoptó por la Asamblea General el 13 de setiembre de 2007. Desde entonces ya era en cambio impensable que la réplica americana no contuviese el reconocimiento de libre determinación indígena.

Entre una y otra declaración, una diferencia que puede ser significativa se produce a continuación del artículo tercero que comparten, el de libre determinación. Este es el artículo cuarto de la Declaración de Naciones Unidas:

> Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas".

Y este es el correspondiente artículo cuarto de la Declaración Americana:

> Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de la Organización de los Estados Americanos y a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes.

¿Algo que ver? En un caso nos encontramos con un desarrollo, el del derecho al autogobierno como forma de ejercicio de la libre determinación, mientras en el otro, el americano, nos topamos con una cautela, la de que este derecho de libertad indígena no puede afectar a la integridad y unidad de los Estados. Ha de añadirse enseguida que lo uno y lo otro se encuentran en ambas Declaraciones, pero en diversa posición, la cautela al final de la Declaración de Naciones Unidas y la autonomía en el artículo vigésimo primero de la Americana:

> Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

Obsérvese que la reproducción es también literal, inclusive la conexión expresa de la autonomía indígena con el derecho a la libre determinación. ¿El cambio de posiciones implica alguna diferencia de fondo? La anteposición de la integridad y unidad de los Estados en la Declaración Americana resulta ciertamente indiciaria de unas reservas por su parte que también es común con la de Naciones Unidas, pero que se acentúa ahora de forma que puede llegar a afectar seriamente a previsiones sustantivas. Es lo que conviene subrayar e intento que veamos.

De entrada, que una Declaración copie de la otra no debe extrañar. Tras 2007, tras la adopción de la Declaración de Naciones Unidas, la Americana está obligada a tomarla como término de referencia, tal y como viene de algún modo a reconocerlo en su artículo final, el cuadragésimo primero: "Los derechos reconocidos en esta Declaración y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas constituyen las normas mínimas para la supervivencia, dignidad y bienestar de los pueblos indígenas de las Américas". También lo anuncia de otro modo en el Preámbulo proclamando que a la Declaración se procede teniendo presente los avances logrados en el ámbito internacional en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y en particular, el Conve-

nio 169 de la OIT y la Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

Dicho instrumento de la Organización Internacional del Trabajo, el 169 de su serie de convenios, es naturalmente el referido sobre Pueblos Indígenas.

La relación obligada entre ambas Declaraciones hace que una forma plausible de comprender la segunda en el orden del tiempo, la Declaración Americana, sea la de compararla con la primera, la de Naciones Unidas. La comparación es procedente no solo por la secuencia cronológica, sino también, más sustancialmente, porque, como ya ha podido detectarse, la Declaración Americana constituye una especificación de la Declaración de Naciones Unidas, siguiéndole en gran parte y reproduciéndola de forma literal o poco menos en ocasiones. En este contexto, tanto las coincidencias como las discordancias pueden ser de lo más expresivas y resultar además oportunas para que podamos proceder a su interpretación cabal. Acudamos entonces a la comparación no punto por punto (Hohmann & Weller, 2018), sino en lo que interesa a sus líneas fundamentales y extremos esenciales. Una norma no es un conjunto de pronunciamientos sueltos, sino el entramado de sentido que entre estos se teje. Luego podremos plantearnos problemas comunes a ambos instrumentos acerca de su valor normativo y de su integración conjunta. Habremos de enfrentrarnos con el prejuicio del infravalor de las Declaraciones.

La Declaración de Naciones Unidas guarda una lógica que toma como punto de partida, según ya hemos visto, el derecho de la libre determinación y su ejercicio mediante el autogobierno, esto es, la lógica de radicar en los propios pueblos indígenas, y no en los Estados ni en las organizaciones internacionales, la capacidad y la responsabilidad últimas de la adopción de decisiones en los asuntos que les interesan o les afectan (Doyle, 2015). Es una lógica constante en la Declaración, aun permitiéndose alguna excepción. Opera en momentos decisivos. Cito de entre sus artículos claves:

> Art. 18: Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.
>
> Art. 19: Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado.
>
> Art. 32.1: Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.
>
> Art. 38: Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán las medidas apropiadas, incluidas medidas legislativas, para alcanzar los fines de la presente Declaración.

El requerimiento de un consentimiento tan comprometido como para calificarse de previo, libre e informado se reitera a diversos efectos en la Declaración de Naciones Unidas. La determinación indígena de las prioridades y estrategias del propio desarrollo y, consiguientemente, del acceso a sus territorios y utilización de sus recursos es otro principio operativo a lo largo de ella. Que los Estados se comprometen con la puesta en práctica de la Declaración y a hacerlo en consulta y cooperación con los pueblos indígenas es imperativo que también se aplica y se detalla a variados efectos. En cuanto que miembros de Naciones Unidas quedan todavía los Estados aún más comprometidos en la aplicación de la Declaración. Sigo citando pues en el texto ha de basarse la interpretación:

> Las Naciones Unidas, sus órganos, incluido el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, y los organismos especializados, incluso a nivel local, así como los Estados, promoverán el respeto y la plena aplicación de las disposiciones de la presente Declaración y velarán por su eficacia (art. 42).

Son palabras terminantes que conviene ir reteniendo para cuando tratemos lo ya anunciado del valor normativo de estos instrumentos así como de su integración obligada.

Vayamos por partes. Vamos a comparar cada uno de esos extremos en la Declaración de Naciones Unidas y en la Declaración Americana más allá de la primera impresión de que la segunda sigue a la primera en el lenguaje tanto como en el fondo. Los dos primeros principios vistos, el derecho a la participación mediante los propios procedimientos e instituciones y el del consentimiento libre, previo e informado para todo cuanto afecte a los pueblos indígenas, aparecen en la Declaración Americana conjuntamente en un solo artículo de forma que ya puede introducir un sesgo. Cito:

> Art. 23: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación plena y efectiva, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propias instituciones, en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten sus derechos y que tengan relación con la elaboración y ejecución de leyes, políticas públicas, programas, planes y acciones relacionadas con los asuntos indígenas.
>
> 2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado.

¿Dónde se encierra el sesgo? El consentimiento indígena que en la Declaración de Naciones Unidas es un principio independiente de carácter general como forma al cabo de ejercicio, junto al autogobierno, del derecho a la libre determinación, aparece en la Declaración Americana como principio subsidiario del derecho a la participación. En la primera, la de Naciones Unidas, el consentimiento es complementario ante todo del autogobierno. Sentada en cambio la participación como premisa, la misma resulta un imperativo no sujeto a la libre determinación indígena, como si fuera ante todo deber y solo derivadamente derecho. En consecuencia, el acento recae en la

consulta, mediante la que se participa, mientras que, de presidir en cambio el derecho de libre determinación, lo hace en el consentimiento. La Declaración de Naciones Unidas, en línea que no seguirá la Americana, considera que la participación es estrictamente un derecho y, por tanto, opcional para su sujeto: "Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado". Exactamente: *si lo desean*. Es el artículo quinto, tras el de libre determinación y el de autogobierno.

No digo que la interpretación de la Declaración Americana haya de ser así de contrapuesta con la de Naciones Unidas, sino que puede serlo. Y que a esto es a lo que se apunta en el contexto de elementos nuevos que encontramos en ella, elementos quiero decir sin precedentes en el instrumento correspondiente de Naciones Unidas. En esta declaración primera los dos artículos anteriores al del reconocimiento de la libre determinación indígena, que es el tercero como sabemos, se refieren a la igualdad en derechos humanos y a la no discriminación entre pueblos e individuos indígenas y no indígenas. La Declaración Americana arranca de forma distinta. Reconoce a los pueblos y a los individuos indígenas el derecho a la autoidentificación para, acto seguido, condicionar seriamente su ejercicio al caracterizar a dichos pueblos. Helo:

> Art. 1: 1. La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se aplica a los pueblos indígenas de las Américas. 2. La autoidentificación como pueblos indígenas será un criterio fundamental para determinar a quienes se aplica la presente Declaración. Los Estados respetarán el derecho a dicha autoidentificación como indígena en forma individual colectiva, conforme a las prácticas e instituciones propias de cada pueblo indígena.
>
> Art. 2: Los Estados reconocen y respetan el carácter pluricultural y multilingüe de los pueblos indígenas, quienes forman parte integral de sus sociedades.

Adviértase bien. Es a los pueblos indígenas, y no a los Estados mismos, a los que así se identifican en su totalidad por la Declaración como pluriculturales, esto es, se sobrentiende, como habientes de una cultura propia y además partícipes en la del Estado o de la sociedad dominante. Y se agrega lo que entonces resulta la consecuencia de que tales pueblos, los indígenas, "forman parte integral de sus sociedades", entendiéndose las sociedades de los Estados, las identificadas con ellos. Lo que debiera ser una constatación de hecho, de resultarlo realmente, se erige en un principio de derecho que se sienta como premisa de la libre determinación, la cual así queda en la Declaración Americana embutida entre los artículos segundo y cuarto, entre la pertenencia presunta de los pueblos indígenas a las sociedades de los Estados de una parte y, de otra, el principio que ya hemos visto de la unidad e integridad de los Estados.

En congruencia con la misma premisa, el derecho indígena a la educación que se contempla en la Declaración Americana es, ya de entrada, "intercultural", con presencia de la cultura del Estado (art. 15.5). Y en el capítulo clave de la jurisdicción (art. 22), el acceso a la justicia del Estado mediante "intérpretes lingüísticos y culturales" cobra más relieve que el derecho indígena a la jurisdicción propia, un derecho realmente desdibujado. Arrastrando efectos tales, la presunción de pluriculturalidad de los pueblos indígenas, que conlleva su pertenencia a sociedades no indígenas, veremos que la propia Declaración Americana la desmiente al referirse al caso de los pueblos en aislamiento.

En lo que interesa al derecho al desarrollo, a cuyo respecto hemos visto a la Declaración de Naciones Unidas sentar el principio de que "los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias" correspondientes, la Declaración Americana se extiende de forma que tiende a desdibujarse principio tan inequívoco, resultando un escenario en el que los pueblos indígenas lo que tienen sustancialmente es el derecho a participar en la elaboración y, ocasionalmente, en la administración de programas de desarrollo que les

vienen dados. He aquí una parte nuclear del derecho al desarrollo en la Declaración Americana:

> Art. 29: … 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de desarrollo que les conciernan y, en lo posible, administrar esos programas mediante sus propias instituciones. 4. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

A ello ha de sumarse la diversidad de tratamiento en el capítulo del derecho dominical. Por una parte, la Declaración de Naciones Unidas registra el derecho a la restitución por daños producidos, sin el debido consentimiento libre previo e informado, al patrimonio de pueblos indígenas en el ámbito no sólo cultural (art. 11.2), sino también en el material, esto es, respecto a territorios y recursos (art. 28.1). La Declaración Americana mantiene en sus mismos términos lo primero (art. 13.2), pero no lo segundo más decisivo. Por otra parte, a este mismo respecto de territorios y recursos, la Declaración Americana introduce una novedad, la de remisión al derecho del Estado a su poder normativo unilateral, con anteposición al derecho internacional y sin registro específico tampoco de la necesidad de consentimiento indígena al efecto. Aquí se tiene:

> Art. 25.5: Los pueblos indígenas tienen el derecho al reconocimiento legal de las modalidades y formas diversas y particulares de propiedad, posesión o dominio de sus tierras, territorios y recursos de acuerdo con el ordenamiento jurídico de cada Estado y los instrumentos internacionales pertinentes. Los Estados establecerán los regímenes especiales apropiados para este reconocimiento y su efectiva demarcación o titulación.

La previsión de precedencia de la ley del Estado se reitera a

efectos más generales (art. 36). No hay nada similar en la Declaración de Naciones Unidas, la cual es más conminatoria con los Estados. Ya hemos visto en ella unos pronunciamientos bien comprometidos para ellos: "Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán las medidas apropiadas ... para alcanzar los fines de la presente Declaración", a lo que se añade, como también está visto, que los propios Estados, en cuanto que miembros de las Naciones Unidas al igual que estas mismas, "promoverán el respeto y la plena aplicación" de la Declaración. Este segundo pronunciamiento se replica en la Americana con referencia tan solo a la Organización de los Estados Americanos, sin mención de los Estados en particular (art. 38), lo que rebaja ciertamente la fuerza del mandato. Más lo hace todavía que el primero, el de perseguir los fines de la Declaración en cooperación con los pueblos indígenas, no aparezca en la Americana con carácter general, sino tan solo a algunos efectos contados.

La Declaración de Naciones Unidas puede haber dejado claros cuáles sean los fines que habrán de alcanzarse cooperativamente por Estados y por pueblos indígenas. Se trata del objetivo de la libre determinación de estos segundos que se ejerce a través del autogobierno y se garantiza mediante el consentimiento libre, previo e informado. Si nos preguntamos respecto a los fines de la Declaración Americana la respuesta no queda tan nítida y esto no solo por dicho rebajamiento del perfil del compromiso de los Estados, sino, más sustantivamente, por el encuadramiento de unos pueblos indígenas definidos como multiculturales y así abocados a la interculturalidad con su implicación seriamente limitativa de las propias posibilidades de la libre determinación. Dicho de otro modo, en la Declaración Americana se perfila un escenario y augura un horizonte de carácter integracionista, lo cual no se dibuja en cambio por la de Naciones Unidas. He ahí unos fines de integración solapando a los de autonomía y libre consentimiento.

La impresión que puede ofrecer una lectura superficial es ciertamente otra. Ambas Declaraciones se pronuncian inequí-

vocamente contra las políticas de Estados asimilacionistas de los pueblos indígenas. Declaración de Naciones Unidas:

> Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de ... toda forma de asimilación o integración forzada (arts. 8.1 y 2d).

Declaración Americana:

> Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, expresar y desarrollar libremente su identidad cultural en todos sus aspectos, libre de todo intento externo de asimilación. Los Estados no deberán desarrollar, adoptar, apoyar o favorecer política alguna de asimilación de los pueblos indígenas ni de destrucción de sus culturas (arts. 10.1 y 2).

La segunda se muestra incluso más enfática al propósito, lo que resulta engañoso en dicho contexto de presuposición integracionista, el de la presunción infundada de que todos los pueblos indígenas de las América son pluriculturales y, con ello, obligados a interculturalidad no optativa. Que no haya malentendidos. No cuestiono la interculturalidad que se rija por libertad y responda a pie de igualdad, sino aquella que de hecho resulte obligada.

El asimilacionismo fue el tratamiento tradicional de los pueblos indígenas por parte de los Estados en el derecho tanto interno como internacional. Su expresión por excelencia se contiene en el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y otras Poblaciones Tribuales y Semitribuales en Países Independientes, el 107 de la serie, de 1957, el cual fue, precisamente por ello, por la orientación que se manifiesta en su nombre completo, reformado de raíz en 1989 mediante el citado Convenio 169, marcando este el enfoque no asimilacionista desarrollado y acentuado en el derecho internacional hasta hoy. Ya contenía reconocimiento de derechos apreciables para las "poblaciones indígenas", pero confiándolo a determinación y garantía del Estado y no a las propias (Rodríguez Piñero, 2005).

Ahora resulta que llega la Declaración Americana intentando revertir el giro dentro de lo que cabe a estas alturas. Bajo la veste de integracionismo, de un integracionismo que se tiene por dado mediante la presunción de pluriculturalidad irreversible y definitiva de todos los pueblos indígenas, este instrumento americano se sitúa en posiciones de fondo más asimilacionistas que respetuosas del autogobierno y el libre consentimiento indígenas.

El desmentido de la presunción de que todos los pueblos indígenas ya se encuentran, por pluriculturales, integrados, se encuentra, como ya he advertido, en la propia Declaración Americana. No es que rectifique reconociendo la evidencia de pueblos con comunidades predominante o completamente monolingües, o también plurilingües en lenguas indígenas, sin que ello sea impedimento absoluto para relacionarse con sectores no indígenas y con la sociedad dominante. Es que, sin que esto le haga recapacitar, la Declaración Americana se ocupa del caso de los pueblos en aislamiento voluntario reconociéndoles precisamente con carácter efectivo el derecho de libre determinación: "Los pueblos indígenas en aislamiento voluntario o en contacto inicial tienen derecho a permanecer en dicha condición y de vivir libremente y de acuerdo a sus culturas" (art. 26.1). Solo esto basta para desmentir la presunción de multiculturalidad indígena con su corolario de pertenencia a las sociedades de Estado y de relajamiento consiguiente de la libre determinación.

En la referida nota oficial de prensa del mismo día de la adopción de la Declaración Americana se afirma que la misma es "el primer instrumento en la historia de la OEA que promueve y protege los derechos de los pueblos indígenas de las Américas". Hubiera quedado mejor decirse que reconoce y garantiza tales derechos, pero no es a esto a lo que quiero ahora referirme, sino a esa idea de la primogenitura. Es cierta y no es cierta. No lo es porque la Declaración de Naciones Unidas se había convertido en un instrumento americano a través de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

que la asumió desde un primer momento como norma fijadora del estándar de los derechos de los pueblos indígenas. Por esto todavía llama más la atención que la Declaración Americana venga a corregir a la baja.

Hemos visto que se consultó desde un inicio a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para la elaboración del proyecto de Declaración Americana. La Comisión ha hecho más. Ha impulsado dicha adopción jurisprudencial, como estándar de referencia, de la Declaración de Naciones Unidas, contribuyendo a su conversión práctica en instrumento americano. Y no queda aquí su contribución. Ha elaborado y publicado un par de cumplidos informes que pueden considerarse consolidaciones jurisprudenciales del sistema interamericano de derechos humanos en relación a los derechos de los pueblos indígenas. Sus títulos ya dicen por sí bastante: *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales* el de uno y *Pueblos indígenas, Comunidades afrodescendientes, Industrias extractivas* el de otro. Hay algún punto de relación entre estos informes y la Declaración Americana (por ejemplo, respecto a la incardinación del consentimiento libre, previo e informado en el derecho de participación), pero no cabe decir que ofrezca pie para el giro pronunciado que ahora efectúa la misma, la Declaración Americana.

Lo dicho sobre la Declaración de Naciones Unidas puede decirse del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, esto es, que se ha convertido en instrumento interamericano sobre derechos de los pueblos indígenas gracias a la labor jurisprudencial de la Corte Interamericana yendo más allá de lo que permiten las numerosas ratificaciones por Estados americanos. Y otro tanto vale para la mismísima Convención Americana sobre Derechos Humanos. Nada dice esta sobre derecho indígena ni nadie imaginó en su momento que pudiera llegar a cubrirlo. Sin embargo, desde 2001, la Corte Interamericana viene interpretando que su registro de derechos debe participarse a indígenas con la modulación del caso al tratarse de sujetos colectivos. En definitivas cuentas, lo último que

corresponde decir es que la Declaración Americana sea "el primer instrumento" interamericano sobre derechos de los pueblos indígenas. El mensaje que así se transmite puede resultar de lo más contraproducente.

Se crea la impresión de que existía un vacío normativo que la Declaración Americana viniera a colmar constituyéndose así en la base del derecho de los derechos de los pueblos indígenas por las Américas. Nada más lejos de la realidad. A estas alturas existe un nutrido cuerpo normativo e interpretativo en cuyo seno tendrá que venir a acomodarse e interpretarse la Declaración Americana. Es más todavía que lo que acaba de recordarse. Aparte los comités de tratados de derechos humanos que atienden en ocasiones a derechos indígenas existen en Naciones Unidas instancias específicas estables (también las hay temporales), como el ya mencionado Foro Permanente del Consejo Económico y Social para las Cuestiones Indígenas y también el Mecanismo de Expertos del Consejo de Derechos Humanos sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, los cuales, en diálogo con estos y con los Estados, están ocupándose de la evaluación, interpretación, integración y potenciación del derecho internacional de los pueblos, las comunidades y los individuos indígenas en general y, muy en particular, de la puesta en práctica de la Declaración de Naciones Unidas.

Sobre esta comenzó enseguida el Foro Permanente a intentar hacer valer su entidad normativa. En una observación general suya de 2009 sobre el "carácter jurídico de la Declaración" a la luz del citado artículo 42, el Foro puntualizaba que la misma "no es un tratado y, en consecuencia, no tiene la fuerza vinculante" propia de los pactos, convenciones y convenios de derechos humanos ratificados por los Estados, pero que no por ello carece de valor normativo. Es norma del cuerpo internacional de derechos humanos, norma conectada con los Pactos Internacionales de Derechos Humanos y congruente con los mismos, que además fue negociada con representantes de los pueblos indígenas en el seno de las Naciones Unidas, representando así una forma de acuerdo más general incluso, aun con

menos fuerza vinculante que la de los tratados entre Estados: "la Declaración es parte de una práctica que ha promovido un creciente acercamiento entre las declaraciones y los tratados" como normas. Los mismos comités de tratados de derechos humanos promueven esta práctica de interpretación integradora de Declaraciones y Convenciones o tratados. Añádase el lenguaje de la Declaración nada programático, sino en todo normativo, bien conminatorio de cara a los Estados.

Todos estos argumentos rigen respecto a la Declaración Americana. Al aprobársele por aclamación en el seno de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos, no todos los Estados lo han entendido así. Estados Unidos y Colombia han registrado notas de reserva que comienzan por cuestionar su valor normativo:

> Estados Unidos ha expresado de manera persistente sus objeciones al texto de esta Declaración Americana, que en sí mismo no es vinculante y, por lo tanto, no da lugar a una nueva legislación y tampoco constituye una declaración de obligaciones para los Estados Miembros de la Organización de los Estados Americanos en virtud de un tratado o el derecho internacional consuetudinario.

Colombia por su parte insiste en que "las notas de reserva y las notas de interpretación" que detalladamente presenta "deben ser incluidas como parte integral del texto de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas". Este ejercicio de reservas, en sí problemático cuando se trata de instrumentos de derechos humanos, se practica respecto a tratados para delimitarse el alcance del compromiso que asume el Estado al ratificarlos. No tiene sentido ante documentos solo programáticos. Al interponerse reservas frente a la Declaración Americana, está implícitamente reconociéndose su valor normativo.

En suma, la Declaración Americana viene a sumarse a un nutrido cuerpo normativo de derecho internacional e interamericano de derechos de los pueblos indígenas planteando el reto de su integración en el mismo, un reto especialmente de-

safiante porque este instrumento representa un intento de enmienda de fondo a la orientación establecida por la Declaración de Naciones Unidas. Resulta evidente que tal integración no es fácil dado el giro que solapadamente se intenta ahora imprimir en las Américas al derecho de los derechos de los pueblos indígenas. No cabe someter la Declaración Americana a la de Naciones Unidas porque entre el derecho interamericano y el derecho internacional no hay una relación de subordinación por jerarquía.

Lo que hay es una relación en forma, puede decirse, de círculos concéntricos, siendo el derecho naciounidense el comprensivo del interamericano como estos dos a su vez comprenden los ordenamientos internos de los Estados. El segundo, el interamericano, debe interpretarse a la luz del primero, el de Naciones Unidas, conforme a la práctica que ya vienen en efecto desarrollando la Comisión y la Corte interamericanas. La Declaración Americana no cancela su jurisprudencia, pero la Comisión y la Corte afrontan ahora en primerísima línea el difícil reto que la misma provoca. No será, de aceptársele, una tarea fácil. La Declaración Americana viene a sumarse a la resistencia solapada de bastantes agencias internacionales, comenzándose por las financieras y de desarrollo, frente a la Declaración de Naciones Unidas (Clavero, 2014).

La Declaración Americana ha llegado postreramente en 2016 cuando el cuerpo normativo internacional e interamericano ya estaba definido y encauzado. La cuestión primaria que puede suscitarse entonces es la de cual era, a estas alturas, su necesidad.

¿Qué ha traído de positivo, quiero decir aparte del intento visto de distorsión retadora por el empeño patente de modificación del rumbo marcado por la Declaración de Naciones Unidas? Algo puede acreditársele: contempla el supuesto de los derechos de los pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial asegurándose su libre determinación, caso que no se considera por el instrumento naciounidense. Y es un asunto importante tanto en general como en particular para las Amé-

ricas. Tales pueblos existen en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Bolivia y Paraguay.

En todo caso, el vacío normativo tampoco era exactamente tal. Tras la Declaración de Naciones Unidas, su Alto Comisionado para los Derechos Humanos adoptó en 2012 unas directrices específicas sobre dichos pueblos americanos en la misma dirección que ahora justamente asume la Declaración Americana, la que hace ante todo valer su libre determinación y, por ende, el mantenimiento de la distancia con las correspondientes obligaciones para los Estados de garantizar desde el exterior unos derechos, como lo sean a la vida, al medio ambiente, al agua no contaminada, a la integridad del territorio. Con similar orientación, la Comisión Interamericana también ha emitido recientemente, en 2013, un informe sobre *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas*.

Inicio la conclusión. La Declaración Americana es un instrumento especialmente complejo por su carácter contradictorio. En su Preámbulo proclama que procede "alentando a los Estados a que respeten y cumplan eficazmente todas sus obligaciones para con los pueblos indígenas dimanantes de los instrumentos internacionales, en particular las relativas a los derechos humanos, en consulta y cooperación con los pueblos interesados" así como, añadamos según el cuerpo de la Declaración no deja de añadir, contando con su consentimiento y respetando su autonomía. De esto se trata. Ahí radican los principios para la debida interpretación de la norma. Ambas Declaraciones se remiten a más *principios* (art. 46.3 de la de Naciones Unidas y 36 de la Americana), pero los específicos suyos son los de libre determinación y consentimiento indígenas.

Nada de lo que la Declaración Americana dice puede ignorarse, pero todo lo que contiene debe colocarse en el lugar del círculo que corresponda conforme a tales principios específicos, los de autogobierno y consentimiento complementándose entre sí como garantías de la libre determinación. ¿Qué esto a su vez contradice la intención más bien adversa del instrumento americano? Cierto es, pero en el mundo de hoy no hay nor-

ma que tenga la última palabra sobre sus propios principios. Igual ocurre al fin y al cabo a estas alturas con aquellas Constituciones de Estados que se sitúan a espaldas del derecho de los derechos humanos y en la medida en la que lo hacen. A propósito de derecho constitucional, permítaseme, para concluir de verdad, una reflexión sobre Perú.

Sabido es que la Constitución peruana dispone que los derechos "se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú" (Disposición final 4). El Código Procesal Constitucional especifica que la referencia a tratados comprende "las decisiones adoptadas por los tribunales internacionales sobre derechos humanos constituidos según tratados de los que el Perú es parte" (art. 5). A esto a su vez ha de añadirse lo indicado por la observación citada del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Dadas las cláusulas normativas de algunas declaraciones, como precisamente la de Derechos de los Pueblos Indígenas, y la práctica de integración interpretativa de los instrumentos internacionales de derechos humanos por parte de los comités de tratados, cada vez tiene menos sentido práctico la distinción categórica entre declaración adoptada y convención ratificada.

En definitiva, con todos los retos que plantean, comenzando por el de su contradicción de fondo, ambas declaraciones sobre derechos de los Pueblos Indígenas, la universal y la americana, habrían de venir a presidir el derecho y la política de la República del Perú en relación a los pueblos andinos, amazónicos y demás.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 2

Derechos de la naturaleza, derecho vivo y colonialismo: el caso del Atrato[1]

Javier Francisco Arenas Ferro

¿No es violencia acaso que otros piensen por nosotros y nos digan lo que debemos hacer?
¿No es violencia acaso que seamos lo que otros dicen de nosotros?
Reflexión mapuche[2]

INTRODUCCIÓN

En este escrito abordaré algunas discusiones en relación con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. En especial, me centraré en el caso colombiano y la declaración del río Atrato como *sujeto de derechos*. Para hacerlo, describiré brevemente sus justificaciones y hechos relevantes, y, más importante, ahondaré en las problemáticas que allí se revelan. Esta será la fuente analítica que permitirá, desde una perspectiva comparada, vislumbrar las potencialidades y los riesgos dentro de estas narrativas, en especial considerando el reconocimiento actual de tales derechos por parte de la Convención Constitucional chilena.

---

1. Este artículo fue escrito antes de las votaciones de la Convención Constitucional de Chile. Sin embargo, sus planteamientos siguen estando vigentes en las discusiones sobre los derechos de la naturaleza.

2. Huanacuni, 2010, p. 23.

VOLVER AL CONTENIDO

A partir de ahí, expongo problemáticas concretas que se observan en la decisión de la Corte Constitucional de Colombia en el caso del río Atrato, las cuales deberían ser evitadas en el desarrollo discursivo de los derechos de la naturaleza; entre ellas el desconocimiento de la consulta previa, el silenciamiento de los grupos étnicos y la colonialidad. Para concluir, menciono ciertos aspectos que pueden favorecer las narrativas que se consolidarán en torno a estas problemáticas, en especial en rescate del *constitucionalismo del oprimido*.

CONTEXTO DEL DEBATE Y JUSTIFICACIÓN

Tal como ha ocurrido en otros países latinoamericanos, como Bolivia y Ecuador, la Convención Constitucional chilena reconoció los derechos de la naturaleza. Si bien tal decisión se someterá a votaciones populares en septiembre de 2022, en los artículos aprobados hasta ahora destacan dos ejes que corresponden a lo que Neil MacCormick (2005, pp. 49-77) comprende como hecho institucional. Es decir, son normas que al ser proferidas o interpretadas por autoridades competentes, están sujetas a una perspectiva de verdad y generarán comprensiones sobre sucesos que ocurran o se desarrollen.

El primero de estos ejes es la relación indisoluble de los seres humanos con la naturaleza, que parte de nuestra interdependencia, en una dimensión material, con todo lo que nos rodea. Esto, desde una descripción ecológica, implicaría no solo asumir una esfera simbólica, sino también una metabólica. Dependemos de los flujos de materia y ciclos de energía para vivir y organizar nuestra sociedad, sin ellos simplemente resulta imposible satisfacer derechos o mantener los modelos sociales existentes, incluidas las ciudades, que funcionan bajo una dinámica de grifo-desagüe (Arenas Ferro, 2021, pp. 96-106). El segundo de estos ejes está estrechamente ligado con el *buen vivir*, que comprende la dimensión inmaterial de los pueblos y las naciones indígenas dentro de una nación pluriétnica, la gestión de su territorio y sus vínculos con el entorno. Se trata, a fin de

cuentas, del reconocimiento de *otras* subjetividades y formas de comprender la naturaleza, que tienen sustento en colectivos y sus *cosmovisiones culturales* (Rifkin, 2009)[3].

En el marco del proceso chileno ya mencionado, resulta valioso analizar otras experiencias en la región que brinden luces sobre los riesgos y las potencialidades de las narrativas atinentes a los derechos de la naturaleza. Hay que considerar que al igual que ocurre con otros hechos institucionales, estas normas serán desarrolladas por el legislador, pero también por grupos en pugna que buscan consolidar posiciones a través del litigio.

En este sentido, no se puede obviar que hay actores políticos que gestan contiendas a través del campo del derecho y, a través de sus reglas de juego, pretenden materializar condiciones específicas que los beneficien. De ahí que serán las luchas futuras las que le darán sustancia a las narrativas de las normas jurídicas. Por lo mismo, los discursos que emanan de tales normas son esencialmente dinámicos. Igualmente, se hallan mediados por relaciones de poder que se tejen entre los colectivos que utilizan el derecho para expresarse, de conformidad con un sistema que, bajo un aparente velo de neutralidad, materializa la violencia simbólica por excelencia (Bourdieu, 2005).

Lo anterior se comprende como *derecho vivo* y sirve para describir la manera como en la cotidianidad son grupos plurales en pugna los que llenan de contenido las normas. De ahí que los procesos ocurridos en otras latitudes, las maneras como han sido abordados en litigios y las justificaciones dadas por autoridades jurisdiccionales permitan ilustrar riesgos y potencialida-

---

3. La dimensión simbólica de la cultura es entendida por Rifkin como *cosmología*. Se trata de formas de comprender y valorar tanto lo que nos rodea como los comportamientos y las omisiones antrópicas. Todo grupo humano tiene una dimensión simbólica. Así, por ejemplo, la *cosmología occidental moderna* separó a lo humano del "*medio ambiente*" y convirtió a la naturaleza en una fuente de recursos y un depósito de desperdicios (Arenas Ferro, 2021, p. 48).

VOLVER AL CONTENIDO

des. Más aún, vislumbrar lo anterior permite evitar obstáculos y fortalecer posiciones tuitivas de grupos que han soportado por muchos años transgresiones a sus derechos.

La Sentencia T-622 de 2016 (Río Atrato) proferida por la Corte Constitucional de Colombia es un buen punto de partida para reflexionar al respecto. A pesar de que esta dista de la experiencia chilena, es relevante dado el origen jurisprudencial de las narrativas atinentes a los derechos de la naturaleza. Sin embargo, es altamente probable que estas últimas sean abordadas en litigios o por parte del legislador no solo en Chile o Colombia, sino también en otras latitudes, lo que hace pertinente su análisis como ejemplo de conductas riesgosas por parte de autoridades jurisdiccionales. Esta decisión judicial, como expondré en los acápites siguientes, muestra dificultades en la aproximación colombiana, por eso es un buen ejemplo de argumentaciones problemáticas a partir del derecho comparado. Sin embargo, lo anterior no implica que se deben dejar de lado sus potencialidades como matriz analítica y las posibilidades que abre para resolver conflictos dentro del contexto de la *crisis ecosocial*, que es ante todo una *crisis epistémica* (Leff, 2006).

EL CASO COLOMBIANO: CONSULTA PREVIA Y COLONIALIDAD

En la Sentencia T-622 de 2016, la Corte Constitucional analizó múltiples omisiones del Estado colombiano de una región en específico que recoge la cuenca del río Atrato, situación que denominó *marasmo institucional*. Además, resaltó los problemas sociales y ambientales derivados de la minería ilegal y la deforestación en esa zona. En especial, señaló los recurrentes incumplimientos estatales para garantizarle condiciones de dignidad mínimas a la población que habita estas zonas. Se trata de territorios étnicos poblados por comunidades afro, indígenas y campesinas, que, además, sobreviven en un contexto de violencia generalizada derivada del conflicto armado. Como problema jurídico, el tribunal analizó la vulneración a la cultura y al te-

rritorio, y de ahí las amenazas a la supervivencia física, cultural y espiritual de estos colectivos. Ellos, cabe señalar, en ningún momento hicieron alusión a una comprensión *cosmológica* de los derechos de la naturaleza, pero sí a la ausencia e incumplimiento sistemático de medidas que resguardasen sus derechos.

Ante estas problemáticas y las evidentes transgresiones a sus derechos fundamentales, para el tribunal resultaba necesario avanzar en la protección del entorno. Para ello, el juez debía estar en la vanguardia de esos cambios, ejecutar el *activismo judicial* y consolidar nuevos *hechos institucionales*. Por eso, el llamado es a generar instrumentos jurídicos que consoliden dinámicas ambientales *más justas*, a pesar de soslayar la participación de los mismos grupos humanos que pretendía proteger. Como inspiración en esta faena, la Corte emplea la narrativa de los *derechos bioculturales*, que obedecen a cosmovisiones de integralidad, interdependencia y no dominación que deben ser resguardadas a partir del pluralismo, un principio que reconoce la Constitución colombiana.

Con base en lo anterior, junto con la guarda ambiental que encuentra sustento en la carta política, el tribunal enfatizó en la existencia de una *constitución cultural*, que convoca a valorar y resguardar estas *cosmologías* y formas de gestión territorial. A esto le denominó *enfoque integral*, y, según ella, se debe buscar preservar la biodiversidad y proteger las culturas que interactúan con la naturaleza (como si no lo hiciéramos todos los humanos). A esto le suma el reconocimiento de los pueblos étnicos como sujetos colectivos titulares de derechos fundamentales, para quienes el territorio resulta crucial en su sobrevivencia. Finalmente, con base en estos puntos, el tribunal sustenta el reconocimiento del río como *sujeto de derechos*. Dicha afirmación parte de un enfoque *ecocéntrico*, que la Corte contrapone al *antropocentrismo* y sustenta en las comprensiones cosmológicas ancestrales de estos grupos.

Bajo estos lineamientos, la resolución del caso conllevó a, entre otros aspectos, el amparo de los derechos de estas comunidades; órdenes relativas a descontaminación, recuperación

de los ecosistemas y estudios toxicológicos; planes de acción conjunta para erradicar la minería ilegal; recuperación de formas tradicionales de subsistencia y alimentación; y generación de nuevas instituciones, como los *guardianes del río*[4], para velar por su integralidad.

Más allá de la riqueza de otras cosmovisiones o las posibilidades de aprender de ellas para la gestión ambiental, lo cierto es que —para el caso colombiano recogido en la Sentencia T-622 de 2016— no son las comunidades étnicas las que aluden o traen a colación la comprensión del río como *sujeto de derechos*. No son ellas las que hablan de su manera de relacionarse con el entorno, sino el juez constitucional. Esto implica dos cosas. Por una parte, que sin su consentimiento o sin un verdadero diálogo horizontal, la Corte determina cómo entienden las comunidades *su* territorio. Por la otra, que se asume —desde un tribunal ubicado en Bogotá, en la cordillera oriental, a 2600 msnm, dentro de un país con tradición centralista— cuáles son las *ontologías* y las *cosmologías* de diversos pueblos, afros e indígenas, que habitan la cuenca del Atrato.

Lo primero implica el desconocimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit), que regula la consulta previa cuando se adopten medidas legislativas o administrativas que afecten los territorios indígenas. Es decir, es una transgresión del orden jurídico internacional —del bloque de constitucionalidad[5]— cometida por la propia Corte Constitucional. Más aun, es la transgresión de un derecho que la propia Corte ha reconocido como fundamental para estas comunidades, y que está estrechamente ligado a la participación y el autogobierno.

Lo anterior podría discutirse bajo el alegato de que en este caso se trata de una decisión jurisdiccional. No obstante, lo

4. Sobre los guardianes del río, ver Cuerpo Colegiado de Guardianes del Atrato, s. f.

5. Sobre el concepto de bloque de constitucionalidad, ver Uprimny, 2005.

cierto es que si estos requisitos se exigen para ramas del poder público que cuentan con legitimación democrática directa a través de las elecciones populares, como el legislativo, con más razón deben ser respetados por cuerpos colegiados que no la tienen de manera directa, como los jueces. Un ejemplo relevante para destacar es que los *guardianes del río* no responden —o al menos no se demuestra que sea así en la Sentencia T-622— a formas de gobierno tradicionales de estas comunidades; no obedecen a sus *mayores* o *parentescos* y mucho menos responden a las diferencias que existen dentro de los propios grupos étnicos (Quiceno Toro, 2016). Esto implica que la solución del caso, y en especial su justificación, centrada en un nuevo *sujeto de derechos*, es una imposición institucional.

Lo segundo, que se asuman las ontologías y cosmologías de diversos pueblos, es una manifestación de la colonialidad, donde un actor político, a través del derecho, determina la *cosmología* de los otros. A esto se suma una pretendida continuidad de lo arcaico, como si no existiese diversidad en las maneras de comprender y actuar en colectivos disímiles. Se trata, entonces, del desconocimiento y la negación material de *cosmologías diversas* que existen y se expresan a lo largo del río Atrato (Quiceno Toro, 2016, pp. 71-123). Es, en términos de Rivera Cusicanqui (2015, p. 181), el ocultamiento de la humanidad de los otros, a quienes no se les consultó ni mucho menos se les permitió que la iniciativa discursiva sobre los derechos de la naturaleza emanara de sus saberes.

Así, independientemente de la buena o mala voluntad de la Corte Constitucional, la sentencia no se *enuncia* desde las comunidades oprimidas por el marasmo institucional, sino desde un juez de la urbe capitalina. No son ellos —los *otros*— los escuchados, sino la erudición centralizada del tribunal. Es este quien se proyecta en la decisión y determina cuál es la *ontología relacional*[6] de estos colectivos, para contraponerla a una *dual*

6. Huanacuni, 2010.

occidental en la que se entiende a la naturaleza como fuente de recursos y sumidero de desperdicios. Se trata de una homogenización que oculta la heterogeneidad de las comprensiones no necesariamente equivalentes que utiliza el tribunal para justificar su decisión.

Así, el problema central que muestra la colonialidad es que quienes se supone son los sabedores de los derechos de la naturaleza no actúan como elaboradores de la narrativa. Esto es algo que, para Aníbal Quijano (2020), revela formas de dominación culturales que responden a enfoques elitistas e intelectualistas, los cuales pretenden incluir, pero no cuentan con, la visión de los otros. En cambio, siguen siendo los dominadores quienes prefiguran el espacio de integración sobre un pretendido barniz de inclusión. En él los grupos pretendidamente incluidos no fungen como elaboradores, sino como clientela que responde a los contornos fijados por esa élite, que en este caso está en cabeza de los jueces. Esta definición de la *otredad*, en la que no existe un verdadero diálogo de saberes, parte de supuestos y omite los vínculos de parentescos que estos grupos tejen con el entorno (Ávila Santamaría, 2019). Así, desde una posición jerárquica, la Corte limita, restringe y traduce la comprensión cosmológica de estos colectivos, que —por los parentescos— supera la visión del entorno como *sujeto de derechos*.

Para ilustrar esta reducción equivocada, puede extenderse a que *nosotros* no nos limitamos a entender a nuestros familiares, amores o seres queridos como *sujetos de derechos,* sino como entidades con las que tenemos vínculos emocionales. Así, se consolida una violencia en la que se impone una ontología, a la par de cierta *epistemología de la ceguera*[7] que da un determinado sentido a la naturaleza, sin abrir la posibilidad de que sean *los otros* quienes compartan *su* cosmología. Hay, por lo tanto, una disputa sobre el sentido de los derechos de la naturaleza (Ávila

7. Ver Ávila Santamaría, 2019; Huanacui, 2010.

Santamaría, 2019), en la cual, por lo pronto, la Corte Constitucional lleva la delantera.

Sin embargo, estos yerros no implican que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza sea estático; se torne en un desafuero que deba ser olvidado o en herramientas llamativas pero inútiles, aunque rimbombantes. Se requiere otra manera de aproximarnos al entorno, sobre todo ante la actual *crisis ecosocial*, que, de hecho, está ligada a la manera de entender el entorno y a legitimar comportamientos antrópicos frente a él (por ejemplo, verla como fuente de materia y sumidero de desperdicios).

Empero, es necesario que haya un verdadero diálogo de saberes y no imposiciones o asunciones desde los tribunales. Siguiendo a Huanacui (2010, p. 32), se requiere una apertura real a otras miradas, a su cosmogonía comunitaria y una comprensión holística de la *comunidad de la vida*, donde todos y todas —humanos y no humanos— cumplimos algún rol, tenemos *derechos relacionales* y seguimos ciertos deberes. Son las comunidades étnicas, con sus saberes tradicionales, las fuentes de esta información e ilustración. Son ellas el punto de enunciación; no el juez, a partir de sus proyecciones, prejuicios e imágenes preconcebidas.

A partir de allí estas *cosmologías* podrían incidir en la regulación social, tal y como lo propone Ramiro Ávila Santamaría (2019). Este proceso puede fundamentarse en lo que este autor denomina *constitucionalismo del oprimido*, que se centra en las experiencias y los discursos de quienes han padecido las injusticias, para aprender de esas comprensiones y proponer desde ahí, una nueva *cosmología.* Esto implica alterar la forma como se producen el conocimiento, el lenguaje y las narrativas jurídicas que distribuyen ampliamente; la responsabilidad en su consolidación no queda exclusivamente en manos del Estado, las cortes o de cierta élite académica, sino que se *enraíza* en los colectivos que resisten.

Ahora bien, aunque puede ser una idea prematura, una ventaja del caso chileno es que hay una referencia expresa por

VOLVER AL CONTENIDO

parte del constituyente a estos saberes, viéndolos como ejes de las narrativas relacionadas con los derechos de la naturaleza. Aun así, la consolidación de su contenido se dará a través del *derecho vivo*; es decir, del conflicto, el debate legislativo y la litigación. De ahí que para evitar los problemas que aquí se mencionan, valdría la pena tener presente el caso colombiano y sus problemas: la colonialidad en la enunciación y los obstáculos para el respeto a los derechos fundamentales de estos grupos, como la consulta previa.

CONCLUSIÓN

Los derechos de la naturaleza, como narrativa jurídica, se han implementado en varios países del continente. Recientemente se está discutiendo su inclusión en la futura carta constitucional chilena, que será sometida a aprobación popular en el mes de septiembre de 2022. Uno de sus ejes son los saberes de colectivos étnicos y sus formas de relacionamiento con el entorno, por esto, con el fin de que yerros que he mencionado no se perpetúen, es enriquecedor observar, desde el derecho comparado, las potencialidades y los riesgos que puede haber dentro de este discurso.

El caso colombiano es paradigmático porque si bien el juez constitucional protegió los derechos de las comunidades vulnerables en la cuenca del río Atrato, desconoció mandatos contemplados en el convenio 169 de la oit y, en especial, materializó dinámicas coloniales con ellos. La Corte no los tuvo en cuenta, ni su saber, ni su cosmología, ni sus formas de relacionamiento diverso, al momento de determinar cómo entienden *su* territorio. Por el contrario, desde una *posición de poder* decidió cuál era *su cosmología* y los concretó como meros observadores y no elaboradores de la narrativa.

Esto no implica, de todas formas, que el discurso de los derechos de la naturaleza deba dejarse de lado. Por el contrario, puede resultar en una forma de superar comprensiones hegemónicas sobre el entorno que han incidido en la *crisis ecosocial*.

Lo que se requiere es que sean las propias comunidades, en un ejercicio desde el *constitucionalismo del oprimido*, las que ayuden a consolidar esas otras maneras de comprender y actuar frente a lo que nos rodea. Se necesita un verdadero diálogo horizontal de saberes que repercuta en la regulación social.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 3

¿Internacionalización o divulgación?

La experiencia de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) de Paraguay

Juan David Abella Osorio

INTRODUCCIÓN

Este texto se propone aproximarse al comportamiento de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) de Paraguay hacia y en el sistema internacional, con el objetivo de entender su desarrollo y evaluar críticamente los alcances de su aparente internacionalización, en calidad de federación indígena autónoma y representativa que aglutina a 13 organizaciones de pueblos indígenas del país. Se puede observar que mientras la Federación persigue activamente una mayor validación y extracción externa, se ha enfocado en articularse con otras organizaciones indígenas y socios regionales e internacionales, favoreciendo en teoría su validación externa. No obstante, sus esfuerzos en ambas categorías también registran diversas fragilidades y defectos. Por ejemplo, es común una aparente ausencia de instrumentos de medición y evaluación que permitan cuantificar los supuestos beneficios de la internacionalización, poniendo en entredicho los verdaderos réditos que recibe la Federación como resultado de la mayor exposición y proyección internacional que realiza conscientemente.

VOLVER AL CONTENIDO

Cabe resaltar que el fenómeno de la expansión y el activismo de los movimientos sociales en la región latinoamericana es diverso por naturaleza. Desde hace años el vecindario es testigo de un brote de agrupaciones con fines diversos que se mueven desde la reivindicación por mayor autonomía hasta las reclamaciones por derechos e identidades diferenciadas, en el marco de una sociedad multicultural. Concretamente, el florecimiento y la intensidad de los movimientos indígenas a partir de 1980 en América Latina responde a dos factores. Por un lado, a las fragilidades de sistemas políticos ajenos y externos, creados en sus respectivos Estados nacionales; por el otro, a las condiciones y efectos de la globalización. Ambos factores han sido, entonces, coadyuvantes que "favorecieron distintos modos de opresión, marginación y exclusión hacia los pueblos indígenas que permitieron la apropiación de sus tierras ancestrales, la extracción de sus recursos naturales y la degradación del medio ambiente" (Rodríguez Mir, 2008, p. 5).

Como telón de fondo están también la carga ideológica y política que significó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la emergencia del cambio climático, que reimpulsó una mayor conciencia ecológica a nivel mundial. Así fue que tuvo lugar la irradiación del fenómeno de internacionalización del movimiento indígena, una respuesta de los movimientos sociales étnicos, cuya debilidad doméstica les impelió a buscar socios y confeccionar alianzas que posibilitaran un mayor accionar regional y global. Así, basaron su actuación como nueva fuerza social por medio de la "movilización de la identidad más que en los recursos materiales" (Brysk, 1996, p. 39).

EL ASUNTO INDÍGENA EN PARAGUAY Y LA LABOR DE LA FAPI

La 'cuestión indígena' en el Paraguay tiene sus primeros antecedentes en las ideas y preocupaciones filantrópicas y humanitarias que seguían algunas organizaciones indigenistas.

Entre ellas destacan especialmente el Patronato Nacional de Indígenas, creado por decreto ejecutivo en 1936 con la participación de la iglesia y las fuerzas armadas para avanzar en el conocimiento, la protección y asistencia de las tribus y la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), fundada en 1942 con los mismos objetivos pero diferenciándose por ser una organización que no dependía directamente del Estado.

La ruptura de esta tendencia asistencialista e integracionista se dio muchos años después, durante los noventa, con la aparición y el afianzamiento de estructuras surgidas de los mismos pueblos indígenas. Si bien estas replicaban ciertos elementos organizativos de otras asociaciones, tenían herramientas propias que naturalmente les garantizaban una mayor autonomía e independencia para fijar su propia agenda de ideas y demandas.

En esta dinámica, y como reflejo de la madurez del movimiento indígena nacional, surgió la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI), que se define como una federación indígena autónoma y representativa y está compuesta por otras 12 organizaciones de pueblos indígenas pertenecientes a las dos regiones del país: oriental y occidental (o Chaco). Los objetivos principales de la FAPI son tres: (i) defensa de los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas del país; (ii) convergencia de esfuerzos entre organizaciones para la plena vigencia de las garantías jurídicas y el cumplimiento de lo establecido en la Constitución Nacional y en los convenios internacionales; y (iii) articulación de acciones con otras asociaciones étnicas, tanto nacionales como internacionales, con el fin de robustecer la unidad de los pueblos a nivel mundial y defender los derechos e intereses de los afiliados y, a través de ellos, las comunidades de los pueblos indígenas en todo el país (Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI], 2019).

Siguiendo estos objetivos, el trabajo oficial de la FAPI se puede organizar en torno a dos grandes dimensiones: la dimensión activa, que corresponde a las campañas que ha realizado y realiza actualmente, y la dimensión pasiva o informativa, dirigi-

da a la difusión de publicaciones, contenido multimedia y noticias. Sobre la primera dimensión, la FAPI ha adelantado cuatro campañas. La primera es #Defensores, una campaña en redes sociales para generar consciencia sobre el papel de los pueblos autóctonos en el cuidado y la protección del medio ambiente, que es patrimonio de toda la humanidad. Esta campaña también comprende un Fondo de Apoyo a Defensores/as Indígenas de Derechos Humanos, para asegurar el acceso y desarrollo de medidas urgentes de protección conforme a las normas nacionales y el sistema interamericano y universal de derechos humanos.

La segunda campaña se denomina Los Últimos Hijos del Monte. Es una iniciativa para visibilizar el impacto de la agroindustria y la producción de soja en los territorios indígenas y su lucha por preservar los bosques, incluyendo además algunos *spots* radiales. La tercera campaña es Custodios de los Bosques, y es un trabajo especialmente gráfico y audiovisual dirigido a destacar el papel de las comunidades étnicas en la conservación de los bosques paraguayos y sus tierras ancestrales. La cuarta y última campaña registrada formalmente en el sitio web es Consulta y Consentimiento, que fue diseñada para mejorar la información sobre el derecho de los pueblos indígenas a la consulta y consentimiento libre, previo e informado, reconocido en el Decreto 1039 de 2018.

Frente a la segunda dimensión, la FAPI ha desarrollado numerosas publicaciones relevantes, además de productos audiovisuales de impacto y un cubrimiento selectivo de noticias sobre la cuestión indígena paraguaya. En cuanto a las publicaciones, se pueden destacar algunos trabajos hechos con socios internacionales y que tienen una clara intención de trascender el marco nacional, tales como *Las mujeres indígenas y el cambio climático*. Este texto fue elaborado con la Alianza Global de Pueblos Indígenas sobre el Cambio Climático y los Bosques (IPCCF), una red internacional con miembros de 13 países que tiene una reconocida trayectoria y credibilidad en la construcción de capacidades. Igualmente, la FAPI colaboró con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para

VOLVER AL CONTENIDO

elaborar la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (FAPI, 2017).

Sobre los demás productos, la FAPI ha diseñado y producido siete campañas de video que se enfocan en resaltar la cultura y denunciar las precarias condiciones de la comunidad Mbya Guaraní. Además, hizo la serie Primeros Auxilios Jurídicos, que apoya una cartilla con ese mismo nombre y es un esfuerzo por facilitar una defensa rápida y efectiva ante eventuales atropellos por parte de las instituciones públicas del país. Adicionalmente, la Federación dedica una sección a noticias y eventos clave sobre los pueblos indígenas locales e internacionales, subrayando denuncias por irregularidades cometidas por las autoridades del país o por empresas agroindustriales. Allí, además, enfatiza sus exigencias por una mayor protección del medio ambiente y de las tradiciones ancestrales, al tiempo que amplía campañas de información y denuncia hechas por asociaciones similares en otros países como Chile y Argentina.

MODELO DE ANÁLISIS Y DIAGNÓSTICO DE LA FAPI

Para el examen crítico y reflexivo de las dimensiones activas y pasivas de acción de la FAPI, se propone aquí acudir a un modelo conceptual soportado en los conceptos de validación política y extracción material. Si bien ambos fueron originalmente postulados por Michael Mastanduno, David Lake y John Ikenberry (1989) para evaluar Estados nacionales —dotados de un sentido más amplio y multidimensional—, pueden resultar especialmente funcionales para los fines de la presente investigación.

Siguiendo lo anterior, se entenderán por validación todos aquellos esfuerzos del actor sistémico (en este caso la FAPI) para mejorar su posición de poder relativa y su capacidad de influencia interna y externa. Lo anterior implica, por ejemplo, buscar el apoyo político tanto dentro como fuera de su propio subsistema estatal (Paraguay). Sobre el concepto de extracción, se definirá como el conjunto de intentos externos del actor pa-

ra obtener, acumular y movilizar bienes y recursos, necesarios para realizar sus intereses y para conseguir sus objetivos organizacionales.

Con respecto a la validación política, se entiende que la Federación necesita buscar respaldo externo para alcanzar su ambiciosa misión de convertirse en un referente nacional e internacional en la defensa y promoción de los derechos y las culturas de los pueblos indígenas, al igual que para conseguir la aplicación plena del marco jurídico nacional e internacional vigente a favor de los pueblos indígenas. En este sentido, la FAPI ha privilegiado una estrategia de articulación temática y operativa con las demás organizaciones indígenas, tanto nacionales como internacionales. Esta se ha manifestado mediante alianzas para ejecutar proyectos asociados con sus campañas, trabajando de la mano con actores regionales y globales como el Programa De Las Naciones Unidas Para El Desarrollo (PNUD), el Grupo Intercultural Almaciga, Rainforest Foundation Norway y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), entre otros.

Además, la Federación también se ha dedicado a reforzar la visibilización y difusión de iniciativas y denuncias de otras organizaciones, como el seminario web 'Violencia e intimidación en las cadenas de suministro de aceite de palma y soja', de la coalición mundial Iniciativa de Tolerancia Cero; el seminario web 'Involucramiento de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe con el Clima', del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (FILAC) junto al Foro Indígena de Abya Yala y The International Land and Forest Tenure Facility; y el seminario 'Introducción a los mecanismos comunitarios de protección colectiva', que contó con la participación del Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN) y la organización JASS de Asia (FAPI, s. f.-c).

La Federación hace públicos los productos finales de estos esfuerzos de validación. Por ejemplo, se pueden descargar las publicaciones conjuntas y los elementos gráficos y audiovisuales diseñados para cada una de las campañas, de hecho, están a

disposición los elementos multimedia para su visualización y descarga. No obstante, más allá de esta difusión no hay elementos de juicio que permitan aproximarse técnicamente al impacto real y medible de tales acciones, por lo que sus eventuales resultados se quedan en una esfera anecdótica o abstracta.

En otras palabras, mientras que sí es posible identificar los procesos concretos y las dinámicas de internacionalización de la FAPI desde la validación política, resulta difícil cuantificar la forma en que estos esfuerzos de búsqueda y gestión de apoyo internacional se traducen en mejoras reales en su posición de poder relativa y capacidad de influencia interna y externa. Esto último complica la tarea de evaluar de manera precisa los alcances de la misma internacionalización de la Federación, e incluso pone un manto de duda sobre los verdaderos réditos que está organización está consiguiendo y conseguirá como fruto de una mayor exposición y un direccionamiento internacional consciente.

Sobre el alcance de la extracción externa de la FAPI, esta se ha realizado sobre todo en torno a tres ejercicios de obtención y maximización de recursos. Primero, realizando campañas solidarias para recaudación de fondos, dirigidas especialmente a atender la emergencia alimentaria y sanitaria de las comunidades indígenas consecuencia del aislamiento estricto. Esto se debe principalmente a su alta vulnerabilidad frente al virus de la Covid-19 y al casi nulo acceso a servicios de salud. Para tal objetivo, la Federación vinculó al Banco Nacional de Fomento (BNF), en Paraguay, y al Citibank, en Estados Unidos. Segundo, gestionando fondos para el apoyo de grupos vulnerables, en especial para los defensores y las defensoras de los derechos humanos y el medio ambiente. Esta iniciativa hace parte de su campaña #Defensores. Tercero, solicitando financiación mediante convocatorias de cooperación internacional y beneficiándose de instrumentos de financiación ofrecidos principalmente por la Unión Europea y por la Cooperación Española, a través de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Como se puede apreciar, en comparación con la categoría de validación, las actividades de extracción de la FAPI parecen menos numerosas, intensas y profundas. Mientras que esto último puede ser un reflejo del carácter más identitario y menos material o económico que caracteriza al movimiento indígena, como afirmaba Alyson Brysk (1996), no es posible ignorar dos elementos que se desprenden del análisis de esta segunda categoría. En primer lugar, llama la atención la ausencia de instrumentos que permitan evaluar o medir de manera más precisa o exacta los impactos y las mejoras de los esfuerzos de extracción internacional. Si bien la FAPI es clara acerca del origen de los recursos en sus campañas y trabajos, no se registra información detallada y sistematizada sobre la obtención y gestión de tales recursos, por lo que es improbable conocer técnicamente si esta extracción se ha traducido en mejoras en las perspectivas y la proyección nacional e internacional de la organización. La falta de este tipo de indicadores obliga a presumir los supuestos impactos positivos fruto de tales ejercicios de movilización externa de recursos, relegando el análisis a una esfera más circunstancial e impalpable, haciéndolo insuficiente e inadecuado.

El segundo elemento tiene que ver con las lógicas preocupaciones sobre la transparencia. La ausencia de materiales e información precisa relacionada con el uso de recursos foráneos en la FAPI es de cierto modo contradictoria. Hay que tener en cuenta que los movimientos indígenas constituyen también una reacción contrahegemónica que llama a repensar el Estado y depurar las viejas prácticas irresponsables y corruptas de las clases políticas y económicas dominantes (Somuano Ventura, 2007). Adicionalmente, esta debilidad en materia de transparencia también puede resultar paradójica, si se recuerda que la Federación ha estado en la vanguardia de la lucha por una mayor rendición de cuentas y un control social de las instituciones estatales y del sector privado agroindustrial en Paraguay. De hecho, ha liderado instrumentos como las cartillas sobre primeros auxilios jurídicos y ha hecho eco de las denuncias por abusos o irregularidades registradas por instituciones como la

Secretaría de Turismo (SENTUR) o la Secretaría de Emergencia Nacional (SEN), en su contacto con los pueblos y territorios indígenas en Paraguay.

Cabe destacar que solo recientemente la FAPI empezó a publicar algunas notas, grabaciones, transacciones bancarias y evidencia fotográfica de su Campaña Solidaria Para Asistir a las Comunidades Indígenas por COVID-19, realizada durante abril, mayo y junio de 2020. De todas formas, este tipo de ejercicios de rendición de cuentas pública está incompleto o no existe para sus demás campañas, publicaciones e iniciativas multimedia.

VOLVER AL CONTENIDO

CONCLUSIONES

Este texto se proponía analizar críticamente la exposición y el direccionamiento internacional adoptado por la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas de Paraguay en el sistema internacional, con el fin de determinar las dinámicas y evaluar los alcances de su aparente internacionalización como organización independiente de la sociedad civil. Para alcanzar este objetivo, se diseñó y aplicó un modelo de análisis del comportamiento de la FAPI apoyado por los conceptos clásicos de validación y extracción internacional, que fueron ajustados para ofrecer dos categorías más pertinentes de análisis.

Luego de explorar sintéticamente el trabajo de la Federación —a partir de su misión, su división y sus objetivos generales— y de describir y clasificar su abanico de acciones entre las dimensiones activa (campañas y proyectos) y pasiva (publicaciones, contenido multimedia y noticias), y tras aplicar el modelo de análisis confeccionado para este fin en particular, fue posible identificar dos hallazgos relevantes. Primero, la FAPI ha realizado más actividad en el campo de la validación política externa, sustentada en su enfoque de avanzar en la articulación de acciones con otras asociaciones similares.

Sobre lo anterior, la Federación parece confiar en que constituir alianzas y sinergias para la ejecución de campañas y

proyectos (financiados local e internacionalmente), sumadas a sus otros esfuerzos a manera de publicaciones, productos multimedia, series de videos y *spots* radiales, no solo se traducirá en una mejor posición nacional e internacional, sino también beneficiará la unidad y los derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial. Esta conjetura parece basarse en una concepción circunstancial y mediática de los efectos de sus aportes, pero no se acompaña de esfuerzos cualitativos y cuantitativos de seguimiento, evaluación y medición de sus proyectos y programas.

El segundo hallazgo es que sus iniciativas tanto en materia de validación como de extracción también presentan diversas fragilidades. Especialmente, existe una debilidad común en la ausencia de mecanismos de seguimiento, evaluación y medición que permitan cuantificar de manera más precisa y técnica cuáles son los supuestos beneficios de la internacionalización y cómo esta puede ayudar en las metas de la FAPI. A la larga, esta fragilidad podría potencialmente cuestionar los verdaderos réditos que recibe la Federación como fruto de este proceso. Un proceso que esta ha emprendido de manera consciente y considera parte de su fundamento organizacional.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 4

Una carretera amenaza a las comunidades indígenas del Manu

Juriko Rupay · Jeniffer Serrano
Bethan John · Eilidh Munro

INTRODUCCIÓN

Las carreteras han sido señaladas como factores clave para lograr el desarrollo económico de un país, pues mejoran las condiciones de accesibilidad y las relaciones comerciales entre regiones (Sánchez, 1996). Sin embargo, la construcción de este tipo de infraestructura ha tenido efectos contradictorios a largo plazo, los cuales a menudo son ignorados por los tomadores de decisiones, quienes priorizan la construcción de carreteras en sus planes de desarrollo (Tapia, 2018).

En específico, en la Amazonía se han documentado ampliamente los efectos negativos de la apertura de carreteras sobre los bosques y su población. Entre los principales impactos se encuentran la deforestación y degradación de bosques, la pérdida de biodiversidad y degradación de hábitats, el aumento de gases de efecto invernadero, y la presión sobre comunidades indígenas y áreas naturales protegidas (ANP) (Barber *et al.*, 2014; Dourojeanni, 2002; Gallice *et al.*, 2017). Aunque estas comunidades ayudan a mitigar los impactos de las carreteras, se sabe que el 10,9 % de las ANP es afectado por la deforestación (Barber *et al.*, 2014).

Tal es el caso de la carretera Manu, que inicia en los andes peruanos de Cusco y atraviesa la zona de amortiguamiento de

la Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) y la zona de transición del Parque Nacional del Manu (PNM), en Madre de Dios, Perú. Estas dos ANP ubicadas al sureste de la Amazonía peruana funcionan con dos modelos de protección distintos, bajo la administración del Servicio Natural de Áreas Naturales Protegidas (SERNANP). La RCA es un ANP de uso directo, es decir que se permite el aprovechamiento de recursos por las poblaciones locales, mientras que el PNM es un área de uso indirecto, por lo que no se permite la extracción de recursos ni la modificación del paisaje (Ley 26834, 1997). El PNM es el área protegida más biodiversa del país y es hogar de una gran cantidad de especies endémicas y en peligro de extinción (SERNANP, s. f.). De hecho, en el año 1977 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) nombró al PNM como Reserva de Biósfera del Manu (RBM) y diez años más tarde lo distinguió como patrimonio natural de la humanidad (Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura, 2020).

Sin embargo, este nivel de reconocimiento global no fue impedimento para que durante los años 2015 y 2016 se abrieran ilegalmente más de 33,4 km de la carretera Manu (Calle Valladares, 2016; Finer *et al.*, 2016). El objetivo era extenderla desde Nuevo Edén hasta la comunidad Boca Manu (desembocadura del río Manu y entrada al PNM), y luego hasta Boca Colorado, el centro ilegal de minería de oro de Madre de Dios (Gallice *et al.*, 2017). La conexión con Boca Colorado también facilitaría la conectividad con la carretera Interoceánica, que conecta a Madre de Dios con Brasil, el segundo mercado más grande de cocaína del mundo (John, 2020).

Las autoridades regionales plantean la extensión de la carretera Manu como el único medio para lograr el desarrollo económico de las comunidades (Salazar Moreira, 2017). Se relaciona directamente la ausencia de carretera con el bajo dinamismo del mercado; la falta de servicios básicos de agua y saneamiento; y el pobre desarrollo de infraestructura en educación, salud y comunicación (John & Munro, 2018). Al respecto,

VOLVER AL CONTENIDO

algunas de las comunidades han abrazado estas ideas y creen firmemente en los beneficios de la carretera, a pesar de las actuales amenazas que enfrenta el Manu. La deforestación por tala ilegal y agricultura migratoria, la minería ilegal de oro, el narcotráfico y la merma de la cultura indígena son algunos de los principales problemas que se agravarían ante la llegada de la carretera (Gallice *et al*., 2017; Salazar Moreira, 2017).

Ante este escenario nos preguntamos: ¿Está el Manu frente a una debacle socioambiental? ¿Son las comunidades conscientes de los peligros? ¿Qué hay detrás de este discurso? Para intentar responder estas preguntas, realizamos una expedición cinematográfica en el 2018 a las principales comunidades afectadas por la construcción de la carretera: Shintuya, Shipetiari, Diamante e Isla de los Valles. En este proceso llevamos a cabo más de 51 entrevistas formales y más de 10 entrevistas informales con miembros y representantes de las comunidades, autoridades locales, organizaciones no gubernamentales (ONG) e investigadores de la región Manu y Madre de Dios. El producto visual y narrativo de la expedición se plasmó en un documental de 23 minutos de duración llamado *Voces en la carretera*, estrenado en Agosto del 2020.

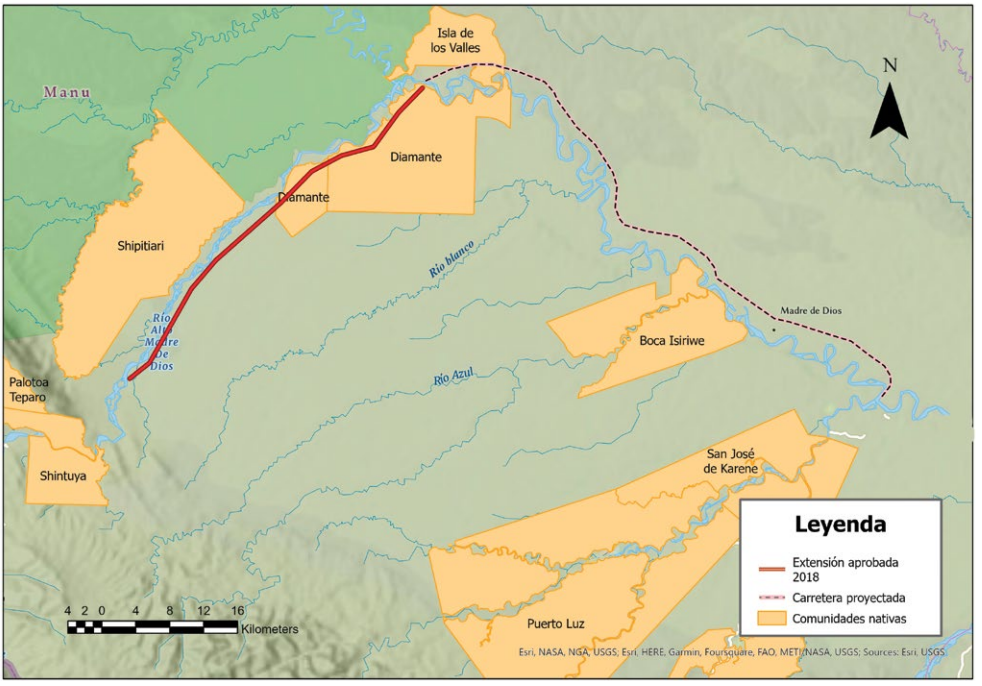
En este estudio cuestionamos la viabilidad de los beneficios que se atribuyen al acceso por carretera y exploramos los impactos negativos que tendría sobre los actuales problemas y las amenazas que afronta el Manu. Así, con base en las entrevistas realizadas y los estudios de Eduardo Salazar Moreira (2017) y Geoffrey Gallice *et al.* (2017), sostenemos que la extensión de la carretera no cumplirá las expectativas de desarrollo socioeconómico, sino que agravará los problemas ambientales, sociales y culturales que afronta la RBM.

BREVE HISTORIA DE LA CARRETERA MANU

La carretera Manu comenzó a construirse en la década de 1960 en los andes peruanos (Paucartambo, Cusco), y para el año 1970 ya había llegado a la comunidad nativa de Shintuya (véase

la figura 1). La creación del PNM en 1973 intentó proteger esta zona de las presiones humanas modernas, pero ni la posterior creación de la RCA en 2002 logró frenar el avance de la carretera, que en 2010 alcanzó el asentamiento colono Nuevo Edén (Salazar Moreira, 2017).

Figura 1
Mapa de la extensión de la carretera Manu (aprobada y proyectada)



Fuente: adaptado de Google Maps.

Durante esos años el gobierno regional de Madre de Dios (GOREMAD) estuvo intentando, sin éxito, obtener la aprobación de dos proyectos de mejoramiento de la vía Shintuya a Nuevo Edén y la construcción desde Nuevo Edén a Boca Colorado (Calle Valladares, 2016) . En el 2012, el congresista Eulogio Amado Romero —apodado como 'comeoro' por sus vínculos con la minería ilegal (Rivadeneyra, 2014)— presentó un proyec-

to de ley para declarar de necesidad pública e interés nacional la construcción de la carretera (Proyecto de ley 2320/2012-CR, 2012). En respuesta, varias instituciones del Estado y la sociedad civil manifestaron su rechazo ante la iniciativa legislativa (Calle Valladares, 2016), y cuatro años después se terminó archivando ("Minam rechaza proyecto de ley que respalda carretera ilegal", 2015). Sin embargo, esto no impidió que durante el 2015 y 2016 el GOREMAD extendiera ilegalmente 33,4 km de carretera desde Nuevo Edén hasta más allá de la comunidad Shipetiari, causando la deforestación de 32 hectáreas de selva tropical (Finer *et al*., 2016). Esta acción le costó una denuncia penal por delito ambiental al gobernador regional Luis Otsuka ("Formalizan investigación contra el gobernador regional", 2015), un exminero y defensor de la minería ilegal en Madre de Dios (Torres, 2016).

A finales del 2016, el cambio de gobierno ayudó a cimentar el futuro de la carretera. Pedro Pablo Kuczynski, economista y político neoliberal, asumió la presidencia del Perú y cambió el escenario a favor de la carretera[1]. Esto fue aprovechado por las autoridades regionales y en 2017, bajo una fuerte presión pública, el SERNANP retiró sus objeciones contra la carretera, lo que permitió que en el 2018 se otorgara la aprobación del proyecto "Mejoramiento de los caminos vecinales de las comunidades nativas y rurales de los distritos de Manu y Fitzcarrald" (Resolución Directoral 615-2018-MTC-16, 2018).

Sin embargo, lejos de realizar la rehabilitación de un camino vecinal preexistente, lo que en realidad se está construyendo es una carretera de 34,22 km de largo y 11 m de ancho, con la clara intención de permitir la extracción de madera y gas (John & Munro, 2018). De hecho, en el discurso inaugural de la carretera, el gobernador Luis Otsuka se refirió a los árboles y al suelo del bosque como fuente de miles de dólares. Cabe señalar que

1. Las políticas neoliberales priorizan el desarrollo económico a través de actividades extractivistas y la construcción de infraestructuras con un enfoque antropocentrista (Castelblanco Pinedo, 2019).

aunque a la fecha no hay expresión pública de realizar exploración petrolera en el lote 76 ubicado dentro de la RCA, sí es muy probable que la carretera sirva como vía para transportar madera de origen legal e ilegal. El ancho de la carretera permite esta actividad, ya que caminos forestales de menor envergadura son usados con tal fin en la Amazonía peruana (Finer *et al.*, 2020).

Por otro lado, es evidente que se quiere ocultar el verdadero impacto ambiental de la carretera. En el proyecto de ley inicial el GOREMAD habla de "una carretera de penetración", pero luego en documentos posteriores la llaman "una carretera de integración regional", antes de insistir finalmente en el término "un camino vecinal" (Salazar Moreira, 2017). Un camino vecinal no tiene el mismo nivel de impacto que "un camino de penetración" y, por lo tanto, no tiene que cumplir con un nivel más alto de requisitos ambientales o legales (E. Salazar, comunicación personal, 2018).

LA CARRETERA MANU Y LA PROMESA DEL DESARROLLO SOCIOECONÓMICO

El desarrollo económico es el principal motor a favor de la carretera para las autoridades y comunidades. Se argumenta que la carretera facilitará la salida de productos agrícolas y aminorará el costo del transporte, lo que se traduciría en más ingresos económicos. Sin embargo, está relación causal positiva no siempre se cumple, ya que el éxito comercial depende de otras condiciones económicas locales, la composición de los mercados de trabajo, las competencias de mano de obra, la disponibilidad de incentivos, habilidades empresariales, entre otros factores (Tapia Guerrero, 2018).

Un ejemplo claro de la falta de conectividad entre la carretera y el mercado en Manu es Shintuya, donde cultivan el plátano como producto principal. Allí, a pesar de contar con carretera desde hace más de 50 años, no han logrado establecer un mercado estable para el plátano (Salazar Moreira, 2017). Factores como practicas inadecuadas de los agricultores (es-

VOLVER AL CONTENIDO

pecialmente con prácticas agronómicas destructivas de roza y quema), material propagativo heterogéneo, bajas y/o altas densidades de plantación, deficiente control de plagas y enfermedades, escasa fertilización e inadecuado uso del sistema agroforestal generan bajos rendimientos y calidad del plátano (Ranilla, 2018). A esto se suma la venta indirecta a intermediarios —en su mayoría colonos migrantes—, quienes controlan injustamente el mercado, aprovechándose de la falta de poder de negociación de los indígenas (John & Munro, 2018).

Estos problemas difícilmente se van a solucionar con la llegada de la carretera; peor aún, podrían magnificarse. Es necesario un trabajo estructural para conseguir una mejora integrada del sector agrícola en la región, si es que se quiere maximizar los efectos positivos de la conectividad vial. De lo contrario, el acceso al mercado generará una competencia desventajosa para los productores más pequeños, quienes se verán obligados a diversificarse y a abandonar sus cultivos (Tapia Guerrero, 2018).

Otro de los argumentos constantemente repetidos por las autoridades y los comuneros es que la carretera permitirá acceder a servicios básicos e infraestructura de calidad. Por ejemplo, el alcalde de Diamante, Elmer Morales, afirma que la carretera traerá automáticamente todos los servicios (John & Munro, 2018). Sin embargo, este efecto automático no ha ocurrido en las comunidades que ya cuentan con carretera (tabla 1). En más de 50 años de acceso por carretera, Shintuya todavía no tiene electricidad, internet o señal de teléfono, mientras que Boca Manu, que no tiene acceso a carretera, sí cuenta con todos los servicios.

Estas diferencias entre el nivel y la calidad de la infraestructura de cada comunidad parecen depender del apoyo brindado por el Estado y las ONG, en lugar de estar relacionadas con la conexión vial. Por ejemplo, Boca Manu tiene un mayor nivel de financiación estatal por ser la capital del distrito, mientras que Shipetiari ha establecido asociaciones a largo plazo con Servicios Ecosistémicos Perú (sePerú) y otras ONG. A esto se suman la falta de institucionalidad y la corrupción sistemática instau-

rada en la administración pública de los gobiernos regionales y locales (Chanjan Documet *et al.*, 2018; Procuraduría Anticorrupción, 2018). Tal es el caso del exalcalde de Diamante, que malversó los fondos del Estado para la construcción de letrinas con agua potable en el distrito (John & Munro, 2018).

Tabla 1
Servicios básicos en las comunidades visitadas, con y sin acceso a carretera, hasta el 2018

Servicios	Con acceso a carretera		Sin acceso a carretera	
	Shintuya	Shipetiari	Diamante	Boca Manu
Agua potable	Sí	No	No	Sí
Electricidad	No (1)	Sí (2)	No	Sí (3)
Internet	No	Sí (4)	No	Sí (4)
Línea telefónica	No	No	No	Sí
Desagüe	Sí	No	No	Sí

Nota: (1) solamente mediante generadores privados; (2) paneles solares; (3) generador comunal; (4) computadora comunal.

Fuente: elaboración propia.

La disparidad entre las expectativas de conexión por carretera y la realidad de las experiencias en Shipetiari y Shintuya también se puede observar en el desarrollo y la calidad de infraestructura para educación y salud. En Shipetiari, muchos mencionaron que esperaban que con la llegada de la carretera se materializase la construcción de la escuela secundaria, pero esto no ha sucedido aún. Lo mismo ha ocurrido con su servicio de salud, que consiste en visitas poco frecuentes de una enfermera, pues no han visto mejorías sustanciales después de más de cinco años de conexión por carretera (Salazar Moreira, 2017).

La calidad de los profesores y médicos es otro factor que se espera mejorar con el acceso a carretera. En general, todos los miembros entrevistados manifestaron su descontento con

VOLVER AL CONTENIDO

el nivel de educación y la falta de profesores de calidad y herramientas educativas como computadoras e internet, que señalan como consecuencia de la ausencia de carreteras. Sin embargo, en realidad la baja calidad de los profesores enviados a las comunidades indígenas se debe al modelo desigual de asignación de profesores que tiene el sistema educativo peruano ("Ministra de Educación: Nuestros mejores maestros", 2019). El escenario es similar respecto a la asignación de médicos y enfermeras a las zonas más alejadas (FIND, 2020).

Así las cosas, el acceso a carretera disminuirá las horas del transporte, pero esto no asegura que los mejores profesionales de educación y salud decidan venir a comunidades como Diamante y Boca Manu, que seguirán siendo remotas. Si bien es cierto que la carretera puede facilitar el transporte de materiales, el planteamiento de los proyectos de infraestructura, así como el sistema de designación de profesores y médicos, depende directamente de la capacidad de gestión del gobierno regional y de las políticas públicas del Estado peruano.

IMPACTOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CARRETERA MANU

Las carreteras amazónicas han sido señaladas como una de las principales causas de deforestación y degradación en la Amazonía (Barber *et al.*, 2014; Dourojeanni, 2002). Un reciente estudio ha determinado que de ejecutarse los 75 proyectos de carreteras planeados para la región, estos causarían la deforestación de 2,4 millones de hectáreas durante los próximos 20 años (Vilela *et al.*, 2020). Solo en el Manu, se ha estimado que la nueva carretera causará la deforestación total de 12 399 ha para el 2020 y de 43 000 para el 2040 en la RBM (Hajek, 2016).

Estas grandes extensiones de bosque se pierden debido a las actividades extractivas que facilita e incrementa el acceso a carretera. La tala ilegal, la minería ilegal de oro, la producción de cocaína para narcotráfico y las actividades agrícolas migratorias están entre las principales causas de deforestación (Douro-

jeanni, 2002; Gallice *et al.*, 2017). A su vez, las carreteras también repercuten en el ámbito social y cultural, al dinamizar el flujo de entrada y salida de personas. La cultura y la estructura social de las comunidades indígenas se ven afectadas por la llegada de los migrantes, quienes, con una diferente cosmovisión y una tendencia dominante sobre los nativos, pueden causar la merma de sus costumbres y lenguaje (Mayor & Bodmer, 2009). Así, a continuación se detallan algunos de los efectos específicos que tendría la RBM con la construcción de la carretera Manu.

Tala ilegal

Al abrirse una carretera, se crean senderos de tala aledaños a la vía principal, un fenómeno conocido como 'efecto espina de pescado' (Salazar, 2017). Estos caminos forestales, difíciles de detectar a tiempo real en la Amazonía, son a menudo construidos bajo la ilegalidad y utilizados para transportar madera ilegal (Finer *et al.*, 2020; Villa & Finer, 2018, 2019). En la RBM, la tala es una de las principales actividades económicas practicadas por las comunidades Diamante, Boca Manu e Isla de los Valles, quienes esperan que la extensión de la carretera facilite esta actividad (E. Salazar, comunicación personal, 2018). No obstante, a pesar de que la tala está permitida de manera legal dentro de la zona de amortiguamiento de la RBM, la falta de control adecuado permite que se extraigan grandes cantidades de madera ilegal (SERNANP, 2016).

Al respecto, las autoridades regionales admiten que es difícil controlar la madera que sale de la RBM (John & Munro, 2018), y aunque no se ha detectado la presencia de tala ilegal dentro del PNM, es muy probable que esta se produzca gracias a los limitados puestos de control: siete para más de 1 700 000 hectáreas (Sierra Praeli, 2020). Si bien algunos miembros de la comunidad mencionaron que la tala dentro del PNM no es posible por el difícil acceso y el temor a sanciones, con la carretera pasando por Boca Manu y la baja cantidad de guardaparques y control se reducirían estas barreras.

Minería ilegal de oro

En la región de Madre de Dios operan aproximadamente 30 000 mineros ilegales de oro (Gallice *et al*., 2017), en su mayoría colonos, lo que ha causado la deforestación de 18 440 hectáreas en la región en solo dos años (Finer & Mamani, 2018). Aunque no se sabe de actividades mineras en el lado occidental de la RCA, desde la finalización de la carretera Interoceánica en 2010, la minería ilegal de oro ha aumentado drásticamente en la frontera oriental, justo a las afueras de la RBM y la RCA (Romo, 2018), y para el 2013 había causado el 1 % de deforestación dentro de la RCA (Finer & Novoa, 2015).

Pero el impacto de la minería ilegal va más allá de la deforestación. La contaminación por mercurio, material utilizado para la extracción de oro, causa graves daños neurológicos, aumento del riesgo de problemas cardíacos, disminución de la fertilidad, deformación y disminución de la tasa de supervivencia de los fetos, y deterioro del desarrollo temprano de los niños (Thomas, 2019). En respuesta, se han realizado pruebas limitadas de envenenamiento por mercurio en las comunidades indígenas de la RBM. Sin embargo, un estudio de 226 adultos analizados en Puerto Maldonado reveló que el 78 % presentaba el triple del valor permitido de mercurio y que, además, los niveles eran más altos en las comunidades rurales e indígenas (Fernandez et al., 2013).

La minería ilegal también está asociada a las grandes mafias vinculadas con la trata de personas, el narcotráfico, el lavado de activos y el contrabando (Vivanco Valenzuela, 2014). La 'fiebre del oro' en Madre de Dios ha provocado un fenómeno migratorio rodeado de explotación laboral, prostitución de menores, enfermedades de transmisión sexual y alcoholismo (Anesvad, 2014). Ante esto, el Gobierno peruano ha realizado diversos operativos para destruir campamentos de minería (Reaño, 2019), pero cada vez aparecen nuevos focos de extracción minera dentro de la región (Vera, 2020).

La nueva extensión de la carretera a Boca Colorado pro-

bablemente facilitará la expansión de la minería ilegal hacia la RBM (Gallice *et al.*, 2017). Y, por tanto, también puede traer los riesgos de salud que plantea el envenenamiento por mercurio, así como los problemas sociales que terminarán afectando a las comunidades de la RBM.

Narcotráfico y producción de cocaína

Ante la baja cantidad de ingresos que generan la agricultura y la tala, muchos de los colonos que se asientan en la RBM para talar y cultivar más tarde recurren a la coca como cultivo comercial alternativo. Aunque en general la producción de coca disminuye a nivel nacional, en Madre de Dios ha aumentado en un 52 % (Gallice *et al.*, 2017), y según los testimonios de las comunidades, es extremadamente activa dentro de Diamante y Nuevo Edén.

Más aún, gran parte de la cocaína se destina a Brasil, el segundo mercado más grande del mundo, cuyo acceso se ha facilitado sustancialmente con la construcción de la carretera Interoceánica. Con la extensión de la carretera a Boca Colorado, probablemente se conectarán más zonas productoras de cocaína en la RBM. Esto podría tener un impacto dramático, aumentando la producción ilícita de coca y el tráfico de cocaína en la región.

Migración y apropiación de tierras

Desde el año 1960, el Gobierno peruano estableció políticas para impulsar a los campesinos andinos a tomar los bosques amazónicos y cultivarlos (Salazar Moreira, 2017). Esta tendencia recibió el nombre de 'reconquista de peruanos por peruanos' y originó choques culturales y la explotación de bosques amazónicos a mano de los migrantes (Dourojeanni, 2017). En la actualidad, esta tendencia sigue vigente y está facilitada por la apertura de carreteras (Sierra Praeli, 2019). De hecho, algunas décadas después de la llegada de la carretera a Shintuya en 1970,

se han establecido tres nuevos asentamientos colonos: Itahuania, Nuevo Edén y Puerto Shipetiari.

Los comuneros que entrevistamos se mostraron preocupados por la llegada de más migrantes, incluso en las comunidades procarretera. El sentimiento general es que los migrantes buscan obtener el beneficio económico a cualquier costo, lo cual incluye (i) aprovecharse de la situación y falta de conocimiento de los indígenas para comercializar a precio injusto, y (ii) cazar y pescar sin tener un calendario de caza que ayude a mantener las poblaciones animales en el tiempo. Shintuya ha sufrido las consecuencias de estas prácticas, y lejos de lograr un progreso económico notable, la zona está ahora desprovista de recursos naturales (Gallice *et al.*, 2017).

A pesar de que los temores por la llegada de la carretera estaban extendidos en todas las comunidades, las autoridades no parecían contar con planes de acción concretos para protegerlas (John & Munro, 2018). Sin una adecuada gestión ni planes de ordenamiento del territorio, un eventual aumento de la población migrante en la RBM como consecuencia del acceso vial solo agudizará los conflictos por la apropiación de tierra y las diferencias sociales entre los habitantes.

Asimilación cultural

El aumento de colonos con cosmovisión occidental supone un riesgo para la integridad cultural indígena. Al entrar en contacto con otras culturas, los indígenas van adoptando ciertas prácticas de la cultura ajena que puede terminar por eliminar sus propias costumbres y lenguas, debido a la dominancia del grupo externo (Ruiz, 2007). Durante generaciones, las comunidades indígenas del Manu han recibido una constante influencia de figuras de autoridad externas sobre lo que significan el progreso y el desarrollo, a la vez que han sufrido la discriminación de los migrantes colonos, lo que afecta su sentido de identidad y autoestima (John & Munro, 2018). Esto ha llevado a

Shipetiari a establecer una política de no casarse con colonos, con el fin de proteger y mantener sus costumbres, lengua y cultura. Sin embargo, Diamante no ha establecido ninguna medida de protección y, a pesar de no contar con carretera, la llegada de migrantes ya está afectando la supervivencia de su lengua (John & Munro, 2018).

Como se ha visto en los apartados anteriores, es muy probable que la carretera Manu funcione como un catalizador para la llegada de migrantes que buscan desarrollar actividades extractivas ilegales. De no tomarse medidas que protejan la cultura indígena de comunidades como Diamante e Isla de los Valles, la carretera terminará por socavar su identidad indígena.

VOLVER AL CONTENIDO

CONCLUSIONES

La carretera Manu comenzó a construirse bajo las sombras de la ilegalidad, producto de intereses económicos vinculados a la minería ilegal de oro y a la exploración de gas y petróleo. Los políticos que impulsan fervientemente su construcción pregonan un discurso prodesarrollo que ha calado profundamente en las comunidades indígenas, quienes ahora encuentran en la carretera la única vía para lograr el desarrollo económico. Sin embargo, las evidencias muestran que desde el comienzo las intenciones de la carretera han respondido a otros intereses.

Es innegable que las comunidades indígenas del Manu afrontan críticos problemas económicos y graves deficiencias en la infraestructura y los servicios básicos de saneamiento, electricidad, comunicación, educación y salud. No obstante, estos asuntos no son producto directamente de la ausencia de carreteras, como argumentan las autoridades regionales y comunidades procarretera. Con base en las experiencias de las comunidades con y sin conexión vial, el acceso a carretera no garantiza una mejora de los servicios básicos. Para que esto ocurra es necesario que se mejore la gestión pública de los gobiernos locales y que las políticas públicas del Estado respondan a las necesidades de las comunidades.

Los impactos negativos de las carreteras han sido ampliamente documentados en las regiones amazónicas. Y, a partir de las actuales amenazas y los problemas que afronta Manu, la extensión de la carretera a Boca Manu y Boca Colorado incrementaría la extracción de madera ilegal y el ingreso de minería ilegal de oro y producción de cocaína dentro de la RBM. Esto afectará gravemente los niveles de deforestación de la región y traerá consigo conflictos socioculturales que terminarán mermando la diversidad cultural que ostenta el Manu.

Así las cosas, estos efectos negativos sobre los bosques y las comunidades del Manu sobrepasan ampliamente los beneficios prometidos por las autoridades. La relación costo-beneficio de la carretera es grande y podría significar el debacle ecológico, social y cultural de la región del Manu, que hasta ahora ostenta un alto grado de conservación a comparación de otras ANP del país. Es urgente, entonces, que se tomen medidas para evaluar adecuadamente los impactos de la carretera. Estas medidas deben gestarse a partir de la colaboración entre los diversos actores que tienen injerencia de acción en la región. Por último, se debe trabajar en plantear estrategias integrales que sí busquen el desarrollo sostenible de las comunidades indígenas del Manu.

Segunda parte

Derecho propio y cosmologías indígenas

VOLVER AL CONTENIDO

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 5
El pensamiento amerindio es un humanismo y otras aclaraciones[1]

Juan Duchesne Winter

¿A QUÉ LLAMAMOS PENSAMIENTO AMERINDIO?

Al conjunto de registros e interpretaciones de las tradiciones de pensamiento indígena americano realizadas por antropólogos, sumadas a las recientes reflexiones de los propios intelectuales y académicos indígenas que las corrigen o confirman en sus líneas generales. Existe un sólido campo de referencia para el pensamiento amerindio, cuyas fuentes principales en mi caso y desde mi punto de vista son:

a. ***Popol-Vuh*** (1554-1558), libro escrito en transliteración al alfabeto latino por sabios maya-quiché anónimos.

b. ***Watunna*** (1970), libro narrado por los chamanes yekuana, Manuel Velásquez y Edgardo González Niño y transcrito por el antropólogo Marc de Civrieux.

c. ***La caída del cielo*** (2010), libro narrado y transcrito en su lengua por el chamán yanomami Davi Kapenawa y traducido al francés por el antropólogo Bruce Albert.

d. ***Zroara Nebura*** (1984), libro narrado por el jaibaná embera Floresmiro Dogiramá y transcrito por el antropólogo Mauricio Pardo.

---

1. Nota de las editoras: respetamos la originalidad del texto, por lo que este no fue evaluado en términos de estilo ni certificado como capítulo resultado de investigación.

VOLVER AL CONTENIDO

e. Yo soy Sunki (2003), libro escrito por Marie Perruchon, antropóloga y chamana iniciada por mujeres de la etnia shuar.

f. Los más de 30 gruesos volúmenes compilados por Johannes Wilbert en la magnífica serie ***Folk Literature of South American Indians***.

g. Mis propias conversaciones con chamanes y pensadores indígenas de las etnias wayuu, wiwa, matapí, yukuna, tanimuca, inga, camëntsa y, más recientemente, con Pedro Favaron, académico y médico tradicional incorporado por matrimonio a la etnia shipibo-konibo.

h. Los escritos de Eduardo Viveiros de Castro, Deborah Danowski, Tania Stolze Lima, Elsa Lagrou, María Luisa Belaúnde, Joanna Overing y Marco Antonio Valentim.

i. Las intervenciones más recientes realizadas por intelectuales y académicos indígenas contemporáneos que confirman y elaboran esta *mitofísica* (término acuñado por Viveiros de Castro para la filosofía producida desde el mito), cuyas aportaciones han sido recogidas y discutidas en el indispensable libro de Pedro Favaron *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. Estas últimas fuentes dan mayor precisión a los escritos de los antropólogos antes mencionados.

(***Nota bene:*** Como se puede ver, las sociedades amazónicas y de las tierras bajas predominan en esta lista. Habría que añadir más aportaciones de las sociedades andinas y mesoamericanas.)

¿QUÉ ES EL PERSPECTIVISMO MULTINATURALISTA?

Al hacer un repaso panorámico encontramos que desde los inuit de Groenlandia hasta los selknam de Tierra de Fuego, se perfila un núcleo de proposiciones extraordinariamente consistentes que incide en discusiones actuales sobre las ontologías que subyacen a distintas expresiones culturales y literarias de la sociedad contemporánea; es lo que Eduardo Viveiros de Castro ha llamado el *perspectivismo multinaturalista*. Esta dupla conceptual pretende traducir a términos comprensibles para la

academia occidental un postulado básico del pensamiento amerindio o indígena de nuestro hemisferio que Viveiros de Castro define así:

> Perspectivismo fue un rótulo que tomé prestado del vocabulario filosófico moderno para calificar un aspecto muy característico de varias, si no todas, las cosmologías amerindias. Se trata de la noción, en primer lugar, de que el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de los humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura y, en segundo lugar, de que cada una de esas especies se ve a sí misma y a las demás especies de un modo bastante singular: cada una se ve a sí misma como humana, viendo a las demás como no humanos, esto es, como especies de animales o de espíritus (Viveiros de Castro, 2013, p. 36).

Debemos aclarar que esta variedad de seres con conciencia, cultura y lenguaje propios es ilimitada e incluye tanto a seres bióticos como abióticos, desde animales y plantas hasta piedras, fenómenos atmosféricos, astros, palabras, piezas de arte, aparatos tecnológicos, etc.

(De hecho, esta concepción animista no es privativa de las sociedades indígenas americanas, también se la encuentra claramente articulada, por ejemplo, en el *Corán*, y en las obras del filósofo andalusí Ibn Arabi. En su modalidad más tímida, conocida como *panpsiquismo*, el animismo ha acompañado la historia de la filosofía occidental, incluyendo a importantes figuras sigloveintistas como el filósofo de la ciencia Alfred North Whitehead.)

Viveiros de Castro añade a lo anterior que la perspectiva propia de estos seres se emplaza en la naturaleza particular de cada uno, puesto que no existe una naturaleza unitaria a la que todos pertenezcan sino que cada especie tiene su propia naturaleza, su propio mundo, al cual corresponde su particular perspectiva. De ahí el término *multinaturalismo* que acompaña al *perspectivismo*. Ahora bien, dicho multinaturalismo viene acompañado a su vez de una unidad espiritual basada en el hecho de que estos seres poseen una vida consciente e inteligente afín *al*

VOLVER AL CONTENIDO

modo humano. Ello instala entonces una suerte de humanismo más que universal, pluriversal, el cual se adjudican a sí mismas las sociedades de seres que desde nuestro punto de vista no son humanos (sean animales, plantas, microbios, piedras, astros). Tal concepción es, por supuesto, antropocéntrica, pero de una manera muy diferente al antropocentrismo dominante en nuestras sociedades modernas, pues aquí se presume la existencia de infinitos mundos donde muchos seres de distinta naturaleza y género se ven a sí mismos como los únicos humanos verdaderos pero, y esto es muy importante: se presume también que se debe reconocer y respetar el hecho de que otros seres se vean a sí mismos como los únicos humanos verdaderos. Obtenemos así un *pluriantropocentrismo diplomático.* Le llamo diplomática a esta suerte de configuración policéntrica porque reconoce el conflicto de perspectivas enfrentadas, pero también posee la predisposición a establecer una relativa convivencia y convivialidad entre ellas. De hecho, los propios intelectuales indígenas aceptan que las sociedades indígenas saben ser etnocéntricas y mirar por encima del hombro a otras etnias, considerándolas menos legítimas. Pero lo que las hace diferentes de las ideologías de estado modernas es que no pretenden imponer su perspectiva a las demás pues ven en la proliferación de distintas perspectivas una pluralidad beneficiosa para la vida misma.

¿ES EL PENSAMIENTO AMERINDIO POSHUMANISTA?

La respuesta a esta pregunta se desprende por sí sola de las premisas aquí consideradas. El pensamiento amerindio no es poshumanista ni antihumanista, sino que más bien propone un humanismo ampliado, reproducido y sostenido por múltiples seres del cosmos. El cosmos y sus múltiples universos y mundos son *antropogénicos*. La génesis continua de ámbitos humanos es una facultad cósmica. Claramente no hay bases para asociar el pensamiento amerindio a las teorías poshumanistas.

(Más bien podríamos asociar este pensamiento amerindio al Marx ecológico sobresaliente en sus manuscritos inéditos de

la British Museum Library, estudiados recientemente por Kohei Saito y John Bellamy Foster, así como a las interpretaciones heterodoxas de Marx realizadas por Kojin Karatani y Evald Ilyenkov. Recordemos que el propio Marx, ya en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos* se rehúsa a definir el concepto del "Hombre" o el ser "Humano", aduciendo que no se sabe si algo así como el "Hombre" o el ser "Humano" exista, que lo que sí se sabe que existe son los mundos humanos, mundos a cuya construcción contribuyen múltiples seres y fuerzas sociales y naturales. Esta aseveración de Marx es muy profunda. Para Evald Ilyenkov, el humanismo, en clave marxista, es *cosmogénico*, es decir, generado como condición inmanente al cosmos, y no necesariamente está atado a la especie *Homo sapiens* como tal. Pero este es un tema para desarrollar en otra ocasión.)

VOLVER AL CONTENIDO

¿SE DERIVA ENTONCES DE LA TRADICIÓN AMERINDIA QUE LOS SERES HUMANOS SE DEBAN RELACIONAR CON LOS ANIMALES Y OTROS SERES EN SU CARÁCTER INDIVIDUAL COMO SI ESTOS FUERAN SUS IGUALES?

No en su carácter individual, sino con la mediación del dueño o madre espiritual de esos seres. Las tradiciones consignadas en los mitos y desarrolladas actualmente por pensadores, intelectuales y académicos indígenas son muy sofisticadas y sutiles como para equiparar a las personas propiamente humanas con los individuos de otros seres solo porque desde su perspectiva colectiva estos se conciban a sí mismos como humanos. Por tanto, es importante aclarar que el perspectivismo amerindio no tiene casi nada en común con las posturas animalistas y vegetalistas de la cultura académica y metropolitana en general (léase Cary Wolfe, Michael Marder, Rossi Braidotti, etc.).

Por ejemplo, para comunicarse con animales, plantas y otros seres se debe acudir a los dueños de cada especie. Como aclara Pedro Favaron, cada género, especie o tipo de ser conforma una cultura y sociedad dada, que está regida por un dueño o madre espiritual. Con frecuencia los dueños o madres espiri-

tuales asumen la forma y lenguaje humanos para comunicarse con las personas humanas, en especial los chamanes. Uno se comunica sobre todo con los dueños de las dantas, por poner un caso, y no tanto con la danta individual, y si se comunicara con una danta individual, lo haría en su calidad de criatura representada ante todo por un dueño espiritual. Esta sutil mediación impide inferir que la relación con los animales (y cualquier otro ser individual no-humano) pueda ser idéntica a la relación entre personas humanas propiamente. Que se reconozca que los animales poseen una perspectiva que les permite a ellos asumirse como humanos en su mundo, dentro de su propia naturaleza, no significa que los humanos tengamos que adoptar la perspectiva de ellos. No nos corresponde considerarnos como animales ni relacionarnos con los animales como si fueran humanos. Una cosa es reconocer que el animal se ve a sí mismo como humano en su sociedad y otra es creer que uno puede o debe asumir esa perspectiva del animal. Eso es imposible porque no podemos compartir la naturaleza de otra especie. Por tanto, nos toca ser antropocéntricos, aunque reconozcamos que los otros seres también sean antropocéntricos hacia nosotros. La negociación con los dueños de los animales parte de un mutuo reconocimiento multilateral y policéntrico y permite suspender o suavizar en lo posible el choque inherente al desencuentro de perspectivas.

Nos dice además Pedro Favaron, médico tradicional de la comunidad shipibo: "No se persigue la igualdad, sino la complementación en la diferencia". Esto es muy importante, pues de todo lo anterior se desprende que el concepto de igualdad en el pensamiento amerindio no se puede reducir al concepto de igualdad de la cultura liberal moderna, pues no se presume una igualdad homogénea en que todas las identidades por más diversas que parezcan se reduzcan a lo mismo, sino que se presume que la diferencia irreductible nos convierte a todos en seres únicos necesarios para complementar a los demás. Todos somos iguales en el sentido de que somos igualmente comple-

mentarios y nadie nos puede reemplazar, precisamente porque nadie es igual a nadie.

La doxa de la *sociedad abierta* (Karl Popper) del liberalismo moderno es ajena al perspectivismo multinaturalista porque, pese a su bonito nombre, es absolutamente cerrada en la medida en que: 1) su concepto de igualdad es meramente formal, por ignorar profundas desigualdades sociales y económicas; 2) su presunta tolerancia solo admite diferencias banales, subsumidas por la lógica del mercado; 3) solo admite una única naturaleza, la predicada por el cientificismo positivista, en la cual se confina a todos los seres; y 4) tiene la vocación hegemónica de convertir al planeta en un emporio corporativo neoliberal sin fisuras ni diferencias fundamentales, es decir, imponiendo una perspectiva y un pensamiento únicos.

VOLVER AL CONTENIDO

¿ES EL FAMOSO *DEVENIR-ANIMAL* UN EVENTO FELIZ Y EUDEMÓNICO EN LAS SOCIEDADES AMERINDIAS CUAL SUGIEREN, POR EJEMPLO, GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI?

Devenir animal puede ser un recurso táctico muy valioso para personas con capacidades chamánicas que saben asumir los poderes del animal, pero también puede ser algo temible y enajenante en muchas circunstancias. Dado que no hay oposición entre naturaleza y sociedad en el pensamiento amerindio, la naturaleza es vista como un conjunto de sociedades y culturas de animales, plantas y diferentes seres bióticos y abióticos. Vivimos en mundos donde todos devoramos a otros seres para alimentarnos, mundos de depredación universal en los cuales hay que crear alianzas que habiliten espacios de convivialidad muchas veces precarios. Por tanto, no hay una relación con la naturaleza como si esta fuera una entidad unitaria, siempre benevolente y maternal, sino relaciones aleatorias con las diferentes sociedades de seres que la componen. Esas relaciones pueden ser felices, contradictorias o nefastas dependiendo de

muchos factores, pero se despliegan sobre una base compartida que da lugar a alianzas relativamente estables.

Esa base compartida por los demás seres con los humanos es la común procedencia de una sociedad ancestral en la cual todos eran humanos con la capacidad de transformarse a voluntad de manera reversible en diferentes animales y otros seres, pero ciertos acontecimientos degradaron ese mundo, como lo fue la primera caída del cielo para los yanomami o la derrota del hijo del sol, Wanadi, para los yekuana. Al contrario de la teoría de la evolución, en la concepción amerindia todos los seres fueron humanos en tiempos ancestrales, el humano no es la culminación de un desarrollo progresivo, sino punto inicial de un desenvolvimiento aleatorio. Como relata Pedro Favaron:

> las narraciones ancestrales nos enseñan que todos los seres vivos provenimos de un fondo común. Los relatos de los ancianos cuentan que, al principio, todos éramos gente, hasta que debido a diferentes transgresiones, algunos seres perdieron esta condición y se transformaron en animales; adoptaron la apariencia que tienen en la actualidad por haber pensado, hablado y actuado de forma impropia. No supieron comportarse como humanos legítimos, sino que fueron dominados por sus deseos egoístas y se olvidaron del amor hacia sus parientes.

Según se puede apreciar, se considera la transformación irreversible en animal como un castigo. En las sociedades actuales solo las personas con capacidades chamánicas pueden transformarse de manera reversible en animales como jaguares, águilas y anacondas, pero es muy temida cualquier transformación en animal debido al peligro de que sea irreversible, y que uno pueda quedar atrapado en el ser animal, lo cual se considera como una desgracia, como un exilio enajenante, cual vemos en el relato "El hombre-serpiente-águila", de la etnia muinane del Putumayo. Como bien explica Favaron:

> El mayor peligro de entrar en contacto con otros mundos es perder nuestra humanidad y alienarnos en una perspectiva ajena. Un ser humano legítimo debe continuar siendo humano. El hecho de reconocer un sustrato anímico

> común a todos los seres vivos no significa que los Meraya [los sabios shipibo] pensaran que los diferentes mundos tenían el mismo valor ontológico: el mundo más importante para los humanos es el nuestro (non nete); y nuestra perspectiva es considerada la más legitima, la que nos corresponde, y la que debemos salvaguardar.

En suma, la pluralidad de mundos, de perspectivas y de humanismos del pensamiento amerindio posee consistencia propia basada en largas tradiciones que continúan desarrollándose hoy día. En el escenario presente, en que estas tradiciones revelan su actualidad ante la crisis social y ecológica a nivel planetario, es preciso discutir sus planteamientos a partir de sus propias premisas y contextos, sin caer en enfoques puristas ni idealistas, es cierto, pero también sin asimilarlas a concepciones teóricas limitantes que no aprecian la irreductibilidad del aporte indígena. Ello significa que nuestras concepciones modernas fuertemente influidas por ideologías liberales no siempre sirven para interpretar adecuadamente el pensamiento amerindio, pues este sostiene hasta nuestros días una singular opacidad ante toda visión hegemónica, ante todo pensamiento único.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 6
Defensa ambiental del territorio: algunas visiones del pueblo sáliba

Shila Sáenz Hernández

INTRODUCCIÓN

Desde hace varios años vienen ocurriendo fuertes transformaciones ambientales que tienen efectos en todas las dimensiones de la vida en el planeta. Para los pueblos indígenas, estas afectaciones impactan directamente no solo los territorios que habitan, sino todos los aspectos de su vida comunitaria, comprometiendo su integridad como pueblo e incluso su subsistencia. Si bien existen políticas públicas para tratar de mitigar los impactos ambientales en algunos territorios, estas no son funcionales de la misma forma para todas las comunidades y sus diferentes contextos, pues no resultan apropiadas ni satisfactorias para situaciones específicas. Por esta razón, muchos pueblos indígenas y comunidades no étnicas han ido estableciendo mandatos territoriales locales para proteger y conservar los territorios, articulando diversas formas de conocimiento que se adecuan mejor a sus necesidades particulares de protección ambiental.

En consecuencia, la discusión ha ido trasladando la mirada a cómo las dinámicas locales han demostrado ser más eficientes en el cuidado y la protección del territorio. Así, existe el presupuesto ontológico moderno según el cual hay una realidad única y el medio ambiente es uno, y, en esa medida, lo que funciona en un lado puede replicarse fácilmente en otro (Blaser, 2019).

Esta percepción obvia las diversas miradas y lecturas que puede haber de la naturaleza desde los procesos locales.

Con base en lo anterior, el presente texto busca resaltar algunos de los procesos locales de cuidado ambiental que se han llevado a cabo al interior del pueblo sáliba, en la región de la Orinoquía, y a partir de allí demostrar cómo este tipo de experiencias reflejan otras miradas y propuestas sobre la conservación. Para ello, se hablará en primer lugar sobre algunas problemáticas que viven los pueblos indígenas frente a los nuevos desafíos producto de los conflictos ambientales que se vienen suscitando en Colombia, y la consulta previa de cara a estos conflictos. Luego, en la segunda parte, se hará énfasis en algunos matices de los procesos locales sobre el manejo ambiental, la conservación y el territorio, para, finalmente, conocer las perspectivas y propuestas que surgen desde el pueblo sáliba a través de diversos instrumentos —como los mandatos ambientales— para el manejo adecuado de estos temas al interior de sus comunidades.

VOLVER AL CONTENIDO

CONFLICTOS AMBIENTALES, CONSULTA PREVIA Y PUEBLOS INDÍGENAS

Uno de los temas clave para muchos de los países que han atravesado conflictos armados e intentan consolidar la paz es la reconfiguración de los territorios otrora dominados por los grupos en conflicto y la explotación de los diversos recursos naturales en ellos. En muchos casos, si bien la explotación no era la causa del conflicto, sí llega a ser la principal fuente para su sostenimiento. En el caso colombiano, tras el proceso de paz, las necesidades básicas de la población permanecen insatisfechas. Hay un resurgimiento o una transformación de las estructuras armadas que asumen las economías ilegales y, además, las condiciones materiales en determinados lugares del territorio nacional permiten continuar la explotación de los recursos naturales bajo una dinámica similar a la del conflicto armado. Así, se han mantenido situaciones como redes y corredores estra-

tégicos para narcotráfico además del acaparamiento de tierras. A este panorama se suma la presencia de las grandes multinacionales, principalmente para la explotación minera, que en ocasiones han entrado en conflicto con comunidades negras, campesinas e indígenas. Todos estos fenómenos han sido significativos en cuanto a los daños ambientales que generan y la subsecuente violencia dirigida contra la población civil.

Para los pueblos indígenas, las diferentes aristas y momentos del conflicto armado interno no solo han tenido como consecuencia afectaciones graves a la vida e integridad de sus miembros —incluyendo confinamiento, desplazamiento forzado y asesinato de líderes y gobernadores indígenas—, sino también fuertes afectaciones ambientales sobre sus territorios. Estas transformaciones ambientales impactan considerablemente a las comunidades indígenas en todos los aspectos sociales, espirituales, económicos y políticos, en tanto su vida e identidad comunitaria está estrechamente ligada a la relación que tienen con sus territorios.

En este escenario, las luchas emprendidas por los pueblos indígenas han estado encaminadas al reconocimiento de su propia noción de territorialidad, su autonomía y la autodeterminación en temas políticos y ambientales (Ulloa, 2016). Así, han formulado las propuestas que mejor satisfacen sus necesidades concretas, de cara no solo a las disputas en sus territorios por parte de los grupos armados, sino también al avance de programas de desarrollo con un fuerte componente extractivo por parte del gobierno central.

Frente a los proyectos de exploración y explotación en los territorios indígenas, la consulta previa ha figurado como un mecanismo para garantizar los derechos de participación y autodeterminación de los pueblos. A través de la jurisprudencia, la Corte Constitucional de Colombia ha sido la encargada de establecer los principios generales del derecho a la consulta previa. En la sentencia más reciente al respecto, T-063 de 2019, la Corte reitera que la consulta previa es un derecho fundamental irrenunciable, cuyo objetivo es intentar lograr, mediante el diálogo

intercultural, el consentimiento de las comunidades indígenas y tribales sobre las medidas administrativas y legislativas que las afecten, basados en los principios de buena fe, participación activa de los pueblos interesados, ausencia de derecho de veto, e información y respeto de la diversidad étnica y cultural (Corte Constitucional de Colombia, SU-123 de 2018, T-063 de 2019).

Las actividades extractivas en territorios indígenas no solo implican transformaciones en el paisaje, sino que también generan cambios en el acceso, uso, control y la toma de decisiones sobre el entorno, generando nuevos liderazgos que privilegian y afectan la interlocución o la toma de decisiones a favor o en contra de los proyectos, fragmentando las dinámicas sociales de toma de decisiones (Ulloa, 2014). Pese a que hay un amplio desarrollo jurisprudencial, a través de los años las comunidades étnicas se han tenido que enfrentar al desconocimiento de sus derechos, a inconsistencias y a abusos a la hora de llevar a cabo los procesos de consulta, además de las presiones de diferentes actores armados. Esto ha derivado en un descontento por parte de las comunidades frente a los procesos de participación.

Hay que agregar que los impactos ambientales también afectan significativamente a otras comunidades como las campesinas[1], que no cuentan con los mismos mecanismos de participación y protección de los territorios que habitan. En muchas ocasiones esto ha generado condiciones desfavorables para los campesinos a la hora de determinar límites que garanticen su protección en materia ambiental, lo que en algunos casos ha conllevado a tensiones y enfrentamientos entre comunidades. Sin embargo, esto también es una oportunidad para articular procesos y acercamientos que logren solventar conjuntamente situaciones ambientales que afectan por igual a comunidades indígenas y campesinas.

---

1. En 2018, en un fallo de tutela, la Corte Suprema de Justicia estableció que el movimiento campesino debe contar con acceso y garantía de derechos sobre los territorios que habita, pues son protectores de derechos ambientales.

PERSPECTIVAS LOCALES SOBRE AMBIENTE Y TERRITORIO

VOLVER AL CONTENIDO

Existen diversas visiones y estudios sobre las luchas ambientales, en particular sobre aquellas que se vienen llevando a cabo desde las comunidades étnicas y campesinas. A medida que la retórica ambiental cambia de enfoque, se van formulando cada vez más preguntas sobre la forma apropiada de abordar el conservacionismo, los movimientos ambientales y las políticas ambientales, para que resuenen con las identidades y necesidades locales y la noción de naturaleza en sí misma.

De hecho, algunos cuestionamientos en torno al contexto en el que se enmarcan los problemas y las luchas ambientales han servido para preguntarse si existe efectivamente una forma 'apropiada' para promover la conservación y, en ese mismo escenario, si los actuales debates en torno al significado y los propósitos del desarrollo sostenible pueden efectivamente llegar a ser una manera de reformular los escenarios locales (Tsing, 2011). En este sentido, una de las formas en las que los pueblos indígenas se han organizado en torno a la conservación de sus territorios son los autodiagnósticos, las agendas ambientales y los planes de vida. A partir de estos no solo han logrado identificar los orígenes, las causas y las consecuencias de las afectaciones ambientales, sino que se han determinado estrategias para mitigar algunos de los impactos ambientales negativos que repercuten tanto en el equilibrio y la biodiversidad del territorio como en todos los ámbitos de la vida de las comunidades, incluyendo la salud y seguridad alimentaria.

Del conocimiento local surgen propuestas de manejo ambiental que se adaptan mejor a las necesidades puntuales que tienen los pueblos y se tienden puentes de conocimiento para enfrentar la problemática ambiental (Ulloa, 2009). Por tal motivo la Corte Constitucional ha establecido en varios fallos (como la Sentencia C-389 de 2016) que los indígenas son autoridades ambientales en sus territorios y, por tanto, tienen la capacidad para regular y tomar sus propias decisiones sobre él.

Estas manifestaciones locales de conservación le permiten a las comunidades no solo apropiarse de su derecho a administrar, aplicar justicia y gozar de autonomía, sino también reglamentar en materia ambiental de acuerdo a sus usos y costumbres, consolidándose como autoridades ambientales.

Las agendas ambientales y los planes de vida articulan un conocimiento que involucra varios aspectos como la ley de origen, la cosmovisión y los calendarios propios ecológicos. Estos instrumentos tradicionales ayudan a identificar distintos niveles para el manejo ambiental que incluyen indicadores celestes, culturales, sociales y biológicos. Adicionalmente, involucran la tradición oral, la cual, a través de los mayores, resulta la fuente más fidedigna sobre los sistemas normativos propios y las transformaciones del territorio a través del tiempo.

VOLVER AL CONTENIDO

MANDATOS AMBIENTALES DEL PUEBLO SÁLIBA

El pueblo sáliba, habitantes y conocedores de la región del Orinoco y de los llanos orientales, viene enfrentando una serie de amenazas contra su integridad y subsistencia derivadas de la extracción de recursos (principalmente la actividad petrolera), la disminución en la biodiversidad y los enfrentamientos con comunidades agricultoras vecinas sobre el uso y manejo de la tierra. Debido a estas situaciones, desde hace varios años las comunidades se han agrupado para desarrollar mandatos ambientales y consolidar espacios de defensa ambiental, cultural y de gestión del territorio.

Dentro de las cosmogonías y leyes de origen de la mayoría de los pueblos indígenas existe una profunda relación espiritual con el territorio y con los seres que los habitan. Esto ha provocado que recaiga sobre ellos el peso de las largas luchas que han debido afrontar para conseguir el reconocimiento de los derechos sobre sus territorios y para participar en las decisiones que se toman sobre ellos. Más aún, existe un llamado implícito a que sean también quienes se encarguen de la salva-

guardia ambiental y de las respuestas de protección de los ecosistemas (Ulloa, 2007).

En la cosmovisión del pueblo sáliba en específico, existen dos elementos importantes a recalcar frente a la gestión del territorio. Por un lado, se encuentra el animismo, según el cual los seres, objetos y cualquier elemento del mundo natural poseen un componente anímico o espíritu que determina su esencia y los vincula como parte integral de la naturaleza. Por otro lado, está el concepto de la Madre Tierra, que, según el mito de origen, es quien sostiene el mundo en su dedo índice, procurando así el equilibrio (Autoridades Indígenas Sáliba, 2018). Por lo mismo, para el pueblo sáliba su misión es mantener este equilibrio de origen.

Los pueblos indígenas han sido reiterativos en que los territorios y recursos naturales son un elemento constitutivo de su cosmovisión y que, por tanto, alterar su vínculo con la naturaleza —mediante la trasformación de los paisajes y la pérdida de los ecosistemas— ha significado el debilitamiento de su manera única y especial de ver el mundo. Sin embargo, esto ha conllevado a la construcción de una idea según la cual la fuerte relación de los grupos indígenas con el territorio les asigna también una carga superior de tratamiento responsable del medio ambiente que los rodea; los hace convertirse en "guardianes naturales de la naturaleza" (Bonilla Maldonado, 2006; Wade, 2004). Es cierto que el avance de propuestas locales de conservación desde una cosmogonía propia ha permitido reconocer el papel fundamental que desempeñan los pueblos indígenas en la ordenación del medio ambiente y en su desarrollo, por lo que resulta un elemento fundamental para el desarrollo sostenible local, debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. No obstante, esto no significa que deba recaer sobre las comunidades todo el peso de la conservación y el cuidado del territorio.

Siendo así, la concertación con las comunidades étnicas puede derivar en estrategias para mejorar afectaciones en materia ambiental en los municipios (Corte Constitucional de

Colombia, T-063 de 2019). De ahí la importancia que tienen los procesos locales para reconocer y entender las diferentes dinámicas territoriales, que, en el caso del pueblo sáliba, han comenzado por la recuperación de saberes como los calendarios ecológicos, los encuentros comunitarios y los recorridos de reconocimiento del territorio. Este conocimiento ha servido para ajustar planes de manejo ambiental ancestral territorial, para que sean propios a las características especiales de las llanuras de la Orinoquía y se pueda mantener el orden natural en el territorio, que es, a su vez, el orden cósmico establecido desde la ley de origen.

La noción de territorio es otro aspecto fundamental para la comprensión de este fenómeno, y debe tenerse muy presente para la formulación de políticas encaminadas al manejo ambiental. El territorio es visto como un espacio biofísico y simbólico sumido en narrativas que responden a los imaginarios construidos alrededor de lo que significa la identidad de los pueblos indígenas y a los procesos de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su "cosmovisión" u "ontología" (Escobar, 2014). En general, el imaginario sobre el territorio habitado por pueblos indígenas suele ser el de un mundo mágico y selvático. Esta visión homogeneizada resulta perjudicial para la generación de programas y proyectos de conservación que no tienen en cuenta a las comunidades locales, pues conlleva a establecer rutas de protección ambiental casi idénticas en territorios 'similares', las cuales no terminan siendo funcionales. En realidad se vuelven medidas contraproducentes o ineficaces.

Conceptos colectivos como territorio, autogestión y autonomía, sobre los que se han desarrollado muchas de las luchas de los pueblos para fortalecer su autonomía y gobierno propio, permiten establecer un claro puente entre territorio y medio ambiente (Ulloa, 2007). Estos conceptos se han venido trabajando en las comunidades del pueblo sáliba a través de talleres y han servido para la consolidación de los mandatos territoriales ambientales, los cuales buscan entrelazar la recuperación de la

lengua y la cultura, al tiempo que esperan involucrar a la población escolar en el seguimiento del estado ambiental del territorio. Es decir, garantizar un intercambio de conocimiento intergeneracional.

La recuperación y el cuidado del idioma a través del rescate de los nombres de las lagunas, los ríos, los árboles y los animales; la difusión de la tradición oral alrededor de estos sitios sagrados; y el reconocimiento y fortalecimiento de las autoridades tradicionales son otros procesos dentro de los mandatos ambientales que, además, procuran la recuperación de la memoria sobre el territorio. Dentro de este trabajo comunitario ha sido fundamental el traslado de ese conocimiento a las nuevas generaciones, para así proteger integralmente un espacio zonificado, con reservas naturales y límites precisos sobre los usos del suelo en cuanto a quema, siembra y ganadería, siempre protegiendo y conservando la cultura sáliba.

En este proceso de recuperación de los elementos tradicionales aplicables a la vida cotidiana —que va de la mano con el objetivo principal ya mencionado de recuperar el equilibrio y la armonía social del pueblo sáliba— se ha utilizado el concepto *mapire*, que hace referencia a la canasta tradicional donde los indígenas cargaban sus elementos de trabajo diario (Agenda Ambiental Sáliba, 2018). Este concepto resulta de suma importancia desde una perspectiva ambiental, pues no solo busca reforzar la idea de que desde lo propio y lo local se consiguen transformaciones importantes, sino que además ayuda a recuperar efectivamente la cultura material del uso del *mapire* y otras fibras, lo que a su vez aporta en la disminución del uso de plásticos.

Otra de las iniciativas es la capacitación y formación de la guardia indígena, para que esta cuente con las herramientas precisas que le permitan ser un cuerpo de contingencia frente a los cambios o las emergencias ambientales significativas que se presenten en el territorio (Agenda Ambiental Sáliba, 2018), lo que ayuda, además, a consolidar la noción de los pueblos indígenas como autoridades ambientales de este. La suma de estas

iniciativas, por medio de recorridos y encuentros comunitarios, ha permitido identificar factores de riesgo como deforestación, pérdida de cobertura vegetal, disminución de la biodiversidad, contaminación en las fuentes hídricas y aumento del riesgo de incendios. Sobre ellas se han ido enfocando los proyectos y las acciones propias, para mitigar en lo posible estos impactos negativos.

VOLVER AL CONTENIDO

Con el objetivo de fortalecer la capacidad de gestión ambiental comunitaria han aparecido también iniciativas para la defensa de los TICCA[2], que le han servido de apoyo al pueblo sáliba en su propuesta de recuperación histórica y ambiental. Esta propuesta internacional, que ha logrado la constitución de redes de áreas protegidas, ha resultado mucho más beneficiosas para las comunidades locales y sus planes de conservación, pues nace de su propia iniciativa comunitaria y gira en torno al ordenamiento territorial propio.

Estas iniciativas comunitarias del pueblo sáliba, que pueden verse replicadas cada vez más en otros lugares del país, se alejan del esquema estatal que muchas veces dirige esfuerzos a territorios que han sido priorizados desde el nivel central y que deja de lado ciertos territorios que requieren con urgencia acciones concretas de conservación ambiental. Es importante poder contar con un enfoque adaptado a las necesidades concretas de la población local, más allá de las lógicas extractivistas, pues este permite hacer una integración de conocimientos en beneficio del ambiente y salvaguardar las comunidades, sin conferirle responsabilidades únicas de cuidado del planeta a los pueblos indígenas.

CONCLUSIÓN

Las transformaciones ambientales fruto de la deforestación y los procesos extractivos a gran escala, entre otros, pue-

2. Territorios y áreas conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales.

den ser una amenaza directa para la subsistencia e integridad de los pueblos indígenas. Debido a esto, muchas comunidades han establecido acuerdos internos de organización que les permiten no solo mantener su dimensión cultural, sino, además, ser importantes agentes de cambio y protección de la dimensión ambiental en sus territorios.

A pesar de que muchas políticas públicas no se adaptan a los requerimientos concretos de un gran número comunidades, algunos pueblos como el sáliba han decidido aplicar mandatos territoriales derivados de sus agendas ambientales y planes de vida que se adecúen mejor a sus necesidades particulares de protección ambiental. Así, ante los inminentes cambios y las afectaciones ambientales, para muchas comunidades ha resultado más eficiente ser ellas mismas quienes gestionen los recursos dentro de sus territorios o apoyarse en iniciativas internacionales de financiación para resolver temas concretos.

Estos procesos locales, lejos de eliminar la responsabilidad que debe asumir el gobierno nacional, pueden ser una oportunidad para que se cohesionen propuestas similares que incluso puedan ser fortalecidas desde el Estado. Pese a los grandes esfuerzos de las comunidades locales para mantener un equilibrio territorial, este solo puede mantenerse efectivamente en tanto exista una red fuerte que tenga en cuenta la interrelación de los ecosistemas. De esta forma, iniciativas como las del pueblo sáliba pueden mantenerse en el tiempo y mostrar resultados más óptimos que permitan no solo recuperar parte del equilibrio perdido, sino también asegurar la propia supervivencia de este pueblo.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 7

Pansajirrawa[1]: *el valor de la palabra en la resolución pacífica de los conflictos del pueblo wayuu*

Jennifer Muete Eulegelo · Sara Julieta Iguarán Aguilar
Sara Ximena Castro Zaldúa · Néstor Bermúdez
Gabriela Molina Velasco

INTRODUCCIÓN

En el pueblo wayuu la forma de administración propia se basa en el criterio del *e'irruku* o sistema clanil, así como en el valor de la palabra y el sistema de compensación como ejes de solución de sus propios conflictos. En este sentido, se fundamenta en el conocimiento que tradicionalmente portan los *pütchipü'ü*[2], los hombres con credibilidad, conocimiento, experiencia y reconocimiento al interior de la sociedad wayuu.

---

1. *Pansajirrawa* es la palabra en wayuunaiki para indicar un acuerdo entre todas las personas.

2. Según Weildler Guerra (2001), el término *püchipü'*ü se refiere a la persona que a través de su experiencia y conocimiento ha sido designado por la sociedad wayuu para solucionar disputas. Al respecto, el *pütchipü'*ü Isidro Epinayu (citado en Guerra, 2001) dice que es a través de la observación y la experiencia que se adquiere el conocimiento en la palabra, transmitido entre generaciones. Son las personas que escuchan e interpretan los mensajes quienes enseñan sobre las implicaciones para las partes en disputa. En ese sentido, son los palabreros quienes llevan el conocimiento en la mente y en el corazón para poder transmitirlo entre generaciones. De este manera se conservan las costumbres y se mantiene el poder de la palabra.

Ancestralmente, el *pütchipü* es quien forma a su sucesor desde que es un niño, porque considera que este cuenta con la vocación para administrar justicia y resolver conflictos y con la capacidad para sembrar una adecuada palabra entre las partes que mengüe la disputa. Su formación se desarrolla de manera silenciosa, el aprendiz se sumerge en la profundidad del conocimiento wayuu a partir de la observación y la escucha.

No obstante, diferentes factores han generado un debilitamiento de la identidad cultural, social y ancestral de los integrantes del pueblo. Actualmente existe una ruptura entre generaciones que se traduce principalmente en el desconocimiento y la falta de interés por parte de los jóvenes aprendices sobre los métodos ancestrales para la preservación de la armonía al interior del pueblo. A lo anterior se suma la adopción por parte del *pütchipü* actual de nuevas formas de tramitar los conflictos, las cuales se alejan de las concepciones tradicionales que, además de llenar de legitimidad su actuar, garantizan a la pervivencia y salvaguarda física y cultural de su comunidad.

De allí surge una preocupación que sustenta el proceso organizativo originado en la Zona Norte Extrema de la Alta Guajira (ZNEAG), el cual le apuesta a enfrentar los retos que presenta el sistema jurídico wayuu desde la construcción colectiva de una estrategia pedagógica. Su objetivo fundamental es promover y apoyar el fortalecimiento de la justicia propia acorde con los criterios, los mandatos y la perspectiva de salvaguardar el patrimonio inmaterial del pueblo, reconocido tanto por el Estado colombiano como por el ordenamiento jurídico internacional.

Así las cosas, la Asociación de Jefes Familiares Wayuu Araurayu decidió presentar una iniciativa para el fortalecimiento y reconocimiento de los sistemas de justicia propia de los pueblos indígenas de Colombia. Se busca el afianzamiento de sus propias formas de resolución de conflictos, el aumento de las capacidades institucionales, el fomento del diálogo intercultural y la coordinación entre las entidades del Estado y la Jurisdicción Especial Indígena para potenciar el ejercicio de la justicia

propia y mejorar el acceso a la administración de justicia de la población indígena.

Dicha iniciativa fue presentada al "Banco de iniciativas y proyectos para el fortalecimiento de la justicia propia y la protección de los derechos de la mujer, la juventud, la niñez y los mayores de los pueblos indígenas", dispuesto por el Ministerio de Justicia y del Derecho a inicios del año 2019 en convenio de cooperación con la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). Este banco se creó con el fin de establecer un diálogo intercultural e interjurisdiccional para conocer los proyectos en materia de justicia generados por los pueblos indígenas, construidos a partir del conocimiento propio y de sus fortalezas, identificando oportunidades para mejorar la relación en cuanto a la administración de justicia propia.

VOLVER AL CONTENIDO

Con el fin de satisfacer los objetivos propuestos, y como una forma de afianzar el proceso organizativo, la Asociación de Jefes Familiares Wayuu Araurayu y la organización interdisciplinar de estudios étnicos Akumaja Luma aunaron esfuerzos para desarrollar una estrategia que permitiera crear un diálogo entre los jóvenes wayuu y los *pütchipü'ü*. Se busca apropiar y transmitir el conocimiento ancestral que reposa en ellos y, así, buscar una armonía entre los diferentes sistemas jurídicos existentes, sin desconocer las formas ancestrales de justicia sobre las que se sustenta el derecho propio del pueblo wayuu y respondiendo a las dinámicas actuales, externas e internas, que puedan afectar su existencia.

HACIA UN DIÁLOGO INTERGENERACIONAL

La ejecución del proyecto, en el marco del proceso organizativo del pueblo wayuu, giró en torno a la necesidad de fomentar escenarios de diálogo y participación que permitieran el fortalecimiento del sistema normativo wayuu. Por ello, se buscó promover la gestión pacífica de los conflictos a partir de la comprensión de los elementos constitutivos del entorno. Para construir una estrategia pedagógica que permitiera alcanzar

los objetivos planteados, fue necesario implementar una metodología principalmente participativa que, lejos de estar basada en la imposición de figuras ajenas, fortaleciera los recursos propios a partir de las posibilidades y capacidades con las que cuenta el contexto.

Para ello, se contó con la participación de 40 *pütchipü'u*, 30 jóvenes y 30 mujeres del pueblo wayuu pertenecientes a los corregimientos Taroa, Puerto Estrella, Nazareth, Punta Espada, Puerto López, Castilletes, Waretpa, Siapana y Tawaira, que constituyen la Zona Norte Extrema de la Alta Guajira. Durante las fases de socialización, caracterización y formación, los participantes tuvieron la oportunidad de dialogar y reflexionar sobre la importancia de su sistema de justicia propia y de cada miembro de la comunidad[3], considerando su capacidad para

3. Entiéndase por comunidad el escenario donde se desarrollan las reflexiones sobre las necesidades sociales, "es esa tierra fértil que permite el empoderamiento de derechos por medio de la participación ciudadana" (Ardila *et al.*, 2011, p. 9). No solamente se es comunidad cuando las personas se encuentran en el mismo espacio geográfico. Existen, por ejemplo, algunos casos en los cuales se dan comunidades en red; es decir, que aunque los

apoyar la consolidación del sistema desde la posición o labor que ostenta al interior del territorio.

Para empezar, la fase de socialización se realizó en el corregimiento de Puerto López, en el marco del proceso organizativo de la Zona Norte, para lo cual los consejeros territoriales facilitaron la participación de más de 100 *pütchipü'ü*, consejeros, autoridades tradicionales, lideresas y jóvenes. El encuentro giró en torno a la necesidad de fortalecer el sistema normativo wayuu para la pervivencia de la cultura como nación *Wuipumüin*[4] y como cuna de los orígenes. Para ello se enarboló la bandera de lucha y se trabajó en el fortalecimiento de la justicia propia desde la esencia del ser wayuu. Esta fase se realizó en mesas de trabajo interdisciplinario, donde se contó con la participación de los *pütchipü'ü* Rubén Pana, Marcos Jayariyu e Inocencio González, entre otros.

Posteriormente, en la fase de caracterización, se inició una serie de diálogos internos entre *pütchipü'ü*, jóvenes de la Zona Norte Extrema y el equipo de trabajo de la Asociación Wayuu Araurayu. Este último aportó valiosos recursos humanos especializados para dialogar y conseguir contenidos sobre el estado del arte de la administración de justicia en la península de La Guajira, teniendo como referente la realidad wayuu de la Zona Norte Extrema.

Para el desarrollo de esta fase, se utilizaron diversas herramientas metodológicas construidas e implementadas en el trabajo de campo.

individuos estén separados territorialmente, existen una identidad, unas normas y relaciones sociales en común que unen y permiten constituir la comunidad.

4. *Wuipumüin* es la palabra en wayuunaiki utilizada para referirse a la Zona Norte Extrema de la Alta Guajira.

Por ejemplo, se realizaron entrevistas principalmente a *pütchipü'ü* para indagar por su función en la solución de conflictos, la importancia de la palabra, la solución pacífica de controversias[5] y sus relaciones con diferentes actores de la comunidad. También, se hicieron grupos focales a partir de mesas de trabajo con *pütchipü'ü*, lideresas y jóvenes aprendices. Se hizo una cartografía social que permitió esclarecer (i) la relación con el territorio[6], (ii) la relación de los actores sociales con los conflictos en el territorio y (iii) la visión con respecto al tratamiento de los conflictos y los actores que se derivan de ellos. Además, se hicieron ecomapas en donde se develaron las relaciones que tiene la comunidad en torno a temáticas de derechos humanos, ciudadanía, derechos especiales y política pública en el contexto sociocultural en el que se desenvuelve.

Por último, después de los diferentes escenarios de trabajo de campo, en la fase de formación se estructuraron las bases y los contenidos de una acción pedagógica que permitiera integrar conocimientos de administración de justicia, en un espacio intergeneracional donde *pütchipü'ü* y operadores de justicia colombiana puedan brindar elementos para la articulación y

---

5. Según Azael García (entrevista, 16 de enero, 2020) "cuando algo no se armoniza o no se arregla, su único futuro es la guerra. De la guerra nunca queda algo bueno, solo deja pobreza, acaba con los animales, desplazamiento, muerte, solo deja desolación. También la persona que no sabe mediar las consecuencias de sus palabras, que siempre usa palabras incendiarias e irrespetuosas, es alguien que no respeta a su propia familia. ... Les lleva conflicto, por eso no tienen tranquilidad y paz".

6. Entiéndase por territorio aquella noción que sobrepasa el espacio físico donde se vive, se define como: "un espacio socialmente construido". Es decir que es donde dejamos lo que nos hace comunidad (costumbres, normas, tradiciones) en el tiempo. Porque "el territorio no es simplemente lo que vemos; mucho más que montañas, ríos, valles, asentamientos humanos, puentes, caminos, cultivos, paisajes, **es el espacio habitado por la memoria y la experiencia de los pueblos**" (Restrepo *et al.*, 1999, p. 35). Cuando hablamos de la construcción social del territorio nos referimos a las relaciones que establecemos con el espacio en el que habitamos; el significado y la importancia que le damos (Martínez, 2009).

armonización de los sistemas normativos que conviven en la península de La Guajira. Lo anterior tiene el propósito de iniciar diálogos internos entre los diferentes actores sociales de la ZNEAG, para construir colectivamente la base de la propuesta de acción pedagógica diseñada según los acercamientos previamente indicados.

Ahora bien, durante el desarrollo del proceso se logró observar que actualmente el Sistema Normativo Wayuu es legítimo y fuerte, en la medida en que sus miembros aún acuden ante los *pütchipü'ü* para solucionar desde conflictos menores entre vecinos hasta complejas disputas interclaniles, en las cuales sus determinaciones son acogidas por las partes en conflicto para darle fin. No obstante, las falencias del sistema normativo residen en la falta de conciencia del rol que tiene cada uno de los actores dentro del proceso de administración de justicia, lo que resulta en un bajo grado de compromiso frente al sentido que se le da a este proceso. Esto es una dificultad porque los sabios y poseedores del conocimiento sobre la armonía social y territorial del pueblo wayuu poco a poco han emprendido un viaje

hacía *Jepirra*[7], sin contar con herederos de dicho conocimiento. Por tanto, es importante propiciar espacios donde se logre generar un diálogo intergeneracional, como primer paso para la efectiva transmisión de los conocimientos que hoy parecen desvanecerse.

De ahí que la responsabilidad del constante debilitamiento cultural, que pone las alarmas sobre la preservación del sistema normativo wayuu, recaiga en cada uno de los actores sociales que habitan el territorio, pues al no reconocer los fundamentos de su visión del mundo y de la cultura en el *jukuaipa* —o en "la manera wayuu de hacer las cosas"—, se pierde el sentido del sistema mismo. Hay que recordar que este sistema se sostiene por los diferentes actores involucrados en la resolución del conflicto, entre ellos, los jóvenes aprendices y los *pütchipü'ü.*

A partir de lo anterior, el desafío para la comunidad es comprometerse a comprender la capacidad de agencia que tienen sus redes comunitarias, de cara a los retos que ella afronta. Por ello se pensó en construir un proceso pedagógico que responda a diferentes necesidades de los miembros de esta zona territorial, especialmente para prevenir la pérdida del sentido y valor de la palabra[8] al momento de administrar justicia. Con es-

---

7. Los wayuu han sido durante siglos una nación indígena fuertemente arraigada a un sistema de creencias y valores donde los criterios de vida y muerte van entrelazados a la cultura de la supervivencia por el agua, al control de los recursos naturales, al reconocimiento de los seres humanos y sobrehumanos, y al entendimiento del equilibrio que se encuentra en las dos formas de morir en el desierto: "se nace, se reproduce, se muere por primera vez para volvernos espíritus de los sueños de nuestros parientes maternos, y morimos por segunda vez para tomar el camino desde Jepirra hacia el cielo y para volver a la tierra en forma de lluvia, cuando nuestros parientes nos hagan el segundo velorio" (E. Prieto, entrevista, 16 de enero, 2020).

8. Al respecto, el *pütchipü'ü* Ignacio González (entrevista, 16 de enero, 2020) dice que: "el mensaje de paz, sanidad, es la palabra armonizada que buscará siempre el bien común, la que organiza y calma los problemas. La palabra es la que armoniza y busca la tranquilidad, la que aleja las cosas

to se pretende también impactar en el deficiente acceso a la justicia estatal que padecen los miembros de los nueve corregimientos, para lo cual se utilizan dos perspectivas entrelazadas naturalmente.

La primera de ellas hace referencia al fortalecimiento del concepto ancestral de justicia, alejado de la idea de proceso burocrático y jerárquico[9] ligada a una sanción, que no resulta en sí misma reparadora para la víctima o resocializadora para el ofensor. Por el contrario, se apuesta por la armonía del territorio a partir de los principios transmitidos de generación en generación desde la conformación

malas, los chismes, las guerras. Es la que aconseja al sobrino; si un sobrino comete una falta, ahí está la palabra para corregirlo. Nosotros los *pütchipü'ü* somos los responsables, como vehículos de la palabra nos toca aconsejar a todos los miembros de un *e'irruku*, de toda la nación wayuu". Esto fue reiterado por Azael García (entrevista, 16 de enero, 2020), quien mencionó que: "la palabra se valora, porque siempre ha existido ... La palabra brotó en su momento desde las entrañas de la tierra, antes que nosotros existiéramos, la palabra no se construye, no se cambia. Además, la palabra es nuestra madre, es nuestro padre, es nuestro tío y tía, ella es la que nos construye a nosotros, es la que nos ayuda, nos cuida, es la nos guía por el buen camino, para alcanzar la gloria y el éxito ... La palabra es algo sagrado, además la palabra se valora porque desde su principio se armoniza como una inauguración, lo mismo para su cierre, se armoniza y se purifica".

9. Rubén Pana, *pütchipü'ü* de la ZNEAG resalta que "no hay jerarquías, lo que hay es respeto por la larga experiencia. Por ejemplo, hay *pütchipü'ü* a quienes le son valorados su palabra y su opinión; hay otros que por su historial no se le respeta, muchas veces lo reciben con si fuera un juego, una broma, la gente se burla en su presencia. Ahí se refleja la experiencia de cada uno, en el valor que tiene su palabra, su dignidad y su honor" (R. Pana, entrevista, 16 de enero, 2020).

VOLVER AL CONTENIDO

de la cultura wayuu. Así, se permitirá que los conflictos presentados en esta zona se resuelvan mediante un enfoque autocompositivo, lo que es también una garantía de acceso a la justicia, puesto que, debido a factores de distribución geográfica, es difícil acudir hasta las autoridades estatales de justicia. Lo anterior es, a fin de cuentas, una oportunidad para que el pueblo wayuu conviva en un ambiente de paz mediante un diálogo tradicional de suma importancia para su resistencia y pervivencia.

Desde una segunda perspectiva, la acción pedagógica apunta también a generar espacios de diálogo interjurisdiccional que permitan, principalmente a los jóvenes, *abordar situaciones de conflicto desde la armonía entre el ordenamiento jurídico nacional y las normas que rigen el* jukuaipa *wayuu*. Así, ellos pueden hacer las veces de instrumentos o guías para el beneficio de la comunidad, partiendo del conocimiento de ambos sistemas. Más aún, ayuda a resolver una tensión que se presenta entre los *nuevos intereses de los jóvenes en la actualidad y el desarrollo de su formación como* pütchipü'ü. Dicha tensión surge de la *existencia de escenarios que propician el intercambio cultural con el alijuna*, trayendo progresivamente el olvido del sentido y compromiso con la preservación del pueblo wayuu a través del fortalecimiento del sistema propio de administración de justicia.

En este sentido, esta iniciativa se proyecta como uno de los primeros pasos para la construcción de una Escuela de Derecho Propio, en la medida en que se desarrollen y gestionen espacios de intercambio epistemológico desde la tradición oral y la confluencia intergeneracional entre *pütchipü'ü* y jóvenes. Este trabajo implica un conocimiento y trabajo en red en el territorio con actores estratégicos que nutrirán el proceso, lo que exige hacer difusión a través del voz a voz, conforme a las prácticas orales tradicionales.

REFLEXIÓN FINAL Y CONCLUSIONES

El sistema de justicia propia wayuu comprende procesos de gestión del conflicto basados en el valor de la palabra (que

reconoce en el otro a un igual), en la reparación del daño y en la participación de la comunidad para la transformación del conflicto y la preservación de la armonía en el territorio. Por estas razones, consideramos de suma importancia que este sistema sea conocido a nivel internacional, que goce de distinción y que se evalúe su posible diálogo intercultural con los sistemas jurídicos de otros países y pueblos, especialmente aquellos que han sufrido las expresiones más violentas del conflicto. Esto, no obstante, sin caer en su exotización o subestimación por cuenta de su origen indígena.

El reconocimiento del sistema de justicia propia wayuu como patrimonio inmaterial de la humanidad por parte de la UNESCO es un avance en este proceso de visibilización a nivel internacional. Se espera que tal exposición eventualmente contribuya a la transformación de las políticas internacionales, a partir de una perspectiva diversa que incluya las visiones de mundo indígenas.

Tercera parte

Feminismos indígenas y comunitarios

VOLVER AL CONTENIDO

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 8

Liderazgo de las mujeres arhuacas en el Foro Permanente de las Naciones Unidas: movilizando 'repertorios multisituados' durante la última década

Mónica Acosta · Ángela Santamaría

INTRODUCCIÓN

Como resultado de la lucha del movimiento indígena global y las redes transnacionales de defensa originadas alrededor de la causa indígena, las Naciones Unidas han reconocido mecanismos y espacios especializados para la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas. Así, a partir de los años setenta la escena internacional se ha constituido como uno de los espacios principales para una "diplomacia indígena" (Santamaría, 2008). Sin embargo, las cuestiones sobre las mujeres indígenas a nivel global solo entraron en el debate en el 2004, cuando el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (FPCI) lo propuso como tema principal en su tercer período de sesiones.

La institucionalización de la causa de las mujeres indígenas a nivel internacional y la emergencia de oportunidades políticas para ellas han conducido al uso de repertorios 'multisituados'[1] para enfrentar las problemáticas que las afectan, a iniciar

1. Aquí nos parece fundamental la categoría de repertorio de acción introducida por Sidney Tarrow (2005; 2011) en sus análisis sobre la acción

procesos de diálogo y negociación, y a movilizar identidades culturales en este escenario, lo que ha dado lugar a un liderazgo femenino indígena internacional. En específico, para algunas mujeres arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), el FPCI ha sido fundamental para denunciar la violación de sus derechos como originarias de un pueblo, como mujeres y como defensoras de la Madre Tierra que trabajan para visibilizar la violencia ambiental. En algunas ocasiones, debido a la falta de respuesta estatal y al 'bloqueo' de sus demandas, se ha desarrollado un efecto '*boomerang*'[2].

El pueblo arhuaco está asentado en la SNSM, en el norte de Colombia, y se ha caracterizado por vivir diversas formas de violencia a lo largo del tiempo. Como lo han reportado Rodolfo Stavenhagen, James Anaya y la actual Relatora Especial para los pueblos indígenas de la ONU, Victoria Tauli-Corpuz, las mujeres indígenas se encuentran en medio de territorios amenazados por la explotación de tierras y recursos y por múltiples violaciones a sus derechos humanos. En su última visita académica al país en 2018, la actual Relatora resaltó que Colombia hace parte —al lado de México, Filipinas, Brasil y Perú— de los países más peligrosos para defender la biodiversidad y la

colectiva y la perspectiva 'multisituada' propuesta por George Marcus (1995). Pensamos que la unión de estos dos conceptos nos permite describir la forma en que este grupo de mujeres han orientado su participación en el FPCI, moviéndose en múltiples sitios entre lo 'local' y lo 'global'. Como menciona Tarrow, se trata de rastrear los procesos políticos en los cuales las reivindicaciones locales se conectan con las de otros, las de las instituciones y los procesos internacionales más allá de las fronteras (Tarrow, 2005, p. 11).

2. Cuando los canales entre los gobiernos y los actores no estatales están obstruidos o son ineficaces, la construcción de redes y alianzas transnacionales se convierte en espacios políticos donde los actores situados en diferentes lugares negocian —formal o informalmente— los significados sociales, culturales y políticos de sus luchas. Dichos escenarios y contactos internacionales, desde afuera, pueden amplificar las demandas locales, abrir espacios para nuevos temas y luego ejercer presión en las arenas domésticas. Esto es lo que Margaret Keck *et al*. (1998) denominan el 'efecto *boomerang*'.

diversidad cultural. Igualmente, resaltó la criminalización y el asesinato de los líderes y lideresas indígenas en el marco del posacuerdo con las FARC (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [OHCHR], 2019).

Durante su visita, la Relatora se reunió con la lideresa arhuaca y encargada del tema de derechos humanos de la Confederación Indígena Tayrona (CIT), Leonor Zalabata, en una comunidad local de la Sierra. De hecho, dicha visita obedece al liderazgo ejercido por mujeres arhuacas como Dunen Muelas y Jwiray Torres, quienes en mayo de 2019, durante su participación en el FPCI en alianza con la Universidad del Rosario, entregaron personalmente a la Relatora Especial una carta de invitación para que viniera a Colombia. Posteriormente, esta organizó con Zalabata una visita local, como estrategia de consolidación territorial y defensa de los derechos del pueblo arhuaco, en contra de la minería y la explotación de los recursos hídricos.

A nivel local, durante los últimos cinco años las mujeres arhuacas de la CIT se han organizado en un proceso político-espiritual de mujeres, en cabeza de Alcira Izquierdo, lideresa arhuaca de la región oriental. Este proceso organizativo hace parte de la mesa directiva del pueblo arhuaco y agrupa a mujeres indígenas de toda la Sierra alrededor de asambleas de mujeres y trabajo de apoyo a la niñez, los adultos mayores y las mujeres en distintas comunidades. Por casi dos años, Dunen Muelas, joven abogada arhuaca, participó en nombre del proceso en reuniones de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI), de la cual hace parte la CIT. Este proceso político espiritual de mujeres arhuacas busca promover el empoderamiento espiritual y político, además de garantizar los derechos individuales y colectivos de las mujeres, la niñez y los adultos mayores. Para ello, ha realizado más de seis asambleas de mujeres (agrupando más de 500 mujeres arhuacas y *Mamos* en cada ocasión), a la par de proyectos específicos y planes de acción diferenciados para la protección y garantía de sus derechos.

Este proceso es uno de los resultados de la confluencia en-

tre el Auto 092/2004 de la Corte Constitucional de Colombia[3], la activación del trabajo político-espiritual de las arhuacas a nivel interno y la implementación de una perspectiva interseccional por parte de agencias internacionales y gobiernos para mitigar el impacto desproporcionado del conflicto armado en las mujeres indígenas. El proceso de mujeres arhuacas también constituye un eco desde lo local de la agenda internacional en la región Andina. Como lo muestran Rachel Sieder y Anna Barrera (2017), tras diez años de la implementación de la Declaración para los Pueblos Indígenas de la ONU, esta combina el reconocimiento de las reclamaciones de los derechos colectivos con garantías institucionales para la igualdad de género, ampliándose en medio de negociaciones y alianzas entre las mujeres indígenas en la región.

En este contexto, la pregunta que guía este capítulo es: ¿cuáles han sido las narrativas de participación y los repertorios utilizados por tres mujeres arhuacas en el FPCI durante la última década? Para responder a este interrogante, consideramos importante enfocarnos en reconstruir la participación política de Dunen Muelas, Ati Quigua y Jwiray Torres, pues, como hemos observado durante las últimas siete sesiones del FPCI, las acciones de estas lideresas han contribuido a posicionar el caso de la SNSM a nivel internacional, visibilizando sus necesidades y obteniendo apoyo político para su defensa.

Cabe aclarar que conforme a la literatura de los procesos políticos y movimientos sociales, entendemos por 'repertorios de acción' la forma como los actores hacen sus reclamos visibles y eficaces, a través del uso combinado y sostenido de acciones políticas como la creación de coaliciones y alianzas, manifestaciones públicas, peticiones y declaraciones en distintos escenarios (Tilly & Wood, 2010). Cuando se trata de la defensa de los

3. Esta decisión judicial declaró los riesgos particulares de las mujeres por su condición de género y las vulnerabilidades específicas dentro del conflicto armado, a partir de lo cual, ordenó la creación de 13 programas para enfrentar dichos efectos.

VOLVER AL CONTENIDO

derechos humanos, estos repertorios se centran en el cabildeo nacional e internacional, la producción de información especializada para socializar denuncias con los marcos normativos de los derechos humanos y el trabajo de las ONG como intermediarios, entre otros (López Pacheco, 2017). Precisamente, debido a dicho interés de producir información especializada se originan las 'narrativas de participación', a través de las cuales los movimientos sociales encuadran discursivamente sus demandas y que estos usan estratégicamente para suscitar el interés del público, conseguir apoyo e incluso tener un impacto en las políticas públicas. Expresa Francesca Polletta (1998) que "las narrativas pueden emplearse estratégicamente para formar o reforzar una identidad colectiva, pero también pueden preceder y hacer posible el desarrollo de una comunidad o un actor colectivo coherente" (p. 423), con algunas limitaciones culturales e institucionales al momento de elaborar mensajes persuasivos[4].

Para responder a esta pregunta, el artículo entonces está dividido en tres partes. En la primera y segunda se encuentran la metodología y la revisión de literatura. En la tercera, por su parte, se describe brevemente el proceso de institucionalización de la causa de las mujeres indígenas en el FPCI. Luego, finalmente, se trata el liderazgo femenino arhuaco a través de la participación y los repertorios de acción de dichas mujeres indígenas.

METODOLOGÍA

Durante los últimos diez años, como equipo de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI) de la Universidad del Rosario[5], con base en lo propuesto por Orlando Fals Bor-

4. Ver también Polletta & Chen, 2012.

5. La EIDI es una iniciativa de educación popular fundada en 2007 en la Universidad del Rosario. Actualmente está conformada por un equipo de naturaleza intercultural que privilegia la participación de mujeres indígenas, a través del cual se ha trabajado en territorios indígenas con más de 5500 personas de tres de las cinco organizaciones indígenas a nivel nacional

da sobre la investigación acción participativa, las reflexiones de Paulo Freire sobre pedagogías críticas, los diálogos y la ecología de saberes propuesta por Boaventura de Sousa Santos y la perspectiva interseccional de Kimberlé Crenshaw, hemos creado espacios colectivos de formación intercultural sobre la incidencia política desde las mujeres arhuacas a nivel local, nacional e internacional, que hemos llamado Diplomados Interculturales. Nuestro rol ha consistido en dialogar desde la diplomacia arhuaca y las herramientas políticas y jurídicas requeridas para conseguir incidencia internacional ante la ONU. Así, desde el 2012, conforme a la política de internacionalización de la Universidad del Rosario y al deseo de la EIDI de consolidar una Escuela Global de Mujeres Indígenas, hemos acompañado anualmente a un grupo de lideresas en el FPCI, en Nueva York, con el fin de identificar los éxitos y fracasos de este mecanismo.

Igualmente, hemos desarrollado eventos paralelos en el FPCI para fomentar su participación internacional desde el intercambio con mujeres indígenas de otros países, miembros de nuestro equipo y aliadas de la Universidad de Nueva York (NYU), como la profesora Sonia Ospina y Mariana de Santibáñez. Para el desarrollo de esta investigación utilizamos el análisis documental de políticas públicas, leyes, informes de ONG y organizaciones indígenas, entrevistas semiestructuradas con el grupo de lideresas, la observación participante durante las sesiones del FPCI, además de su trabajo preliminar en Bogotá y en territorio arhuaco, para construir con ellas una agenda de incidencia y visibilización de sus demandas. Es así como Dunen Muelas y Jwiray Torres han participado en el FPCI como delegadas del proceso de conformación existente entre la Universidad del Rosario, NYU y un grupo de autoridades del pueblo arhuaco, que se ha desarrollado en su territorio por más de diez años. De esta ma-

—la Confederación Indígena Tayrona (CIT), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC)— al igual que con organizaciones locales.

nera, la agenda de estas dos lideresas ha sido coproducida en el territorio con los participantes de nuestros Diplomados Interculturales, buscando movilizar la agenda local de mujeres arhuacas a este escenario internacional. Al ser la concejal Ati Quigua una lideresa de alto nivel, nuestro encuentro en estos espacios ha sido más desde el intercambio y la solidaridad.

VOLVER AL CONTENIDO

TENSIONES EMERGENTES ENTRE EL MOVIMIENTO INDÍGENA GLOBAL Y EL LIDERAZGO FEMENINO ÉTNICO EN LA REGIÓN ANDINA

Como expresa James Anaya, durante las últimas décadas, con el apoyo de numerosas ONG y redes transnacionales de derechos humanos —que incluyen también a órganos internacionales, Estados y expertos independientes internacionales— "los pueblos indígenas incrementaron sus esfuerzos en el nivel internacional a través de una serie de conferencias y pronunciamientos directos a las instituciones intergubernamentales. Estos esfuerzos se condensaron en una auténtica campaña en el ámbito global" (Anaya, 2005, p. 92). Es importante resaltar que en los últimos años los pueblos indígenas pasaron de ser considerados "simples objetos de discusión" a constituirse como protagonistas y expertos del diálogo multilateral sobre cambio climático, género y derechos humanos en el FPCI. Por tal motivo, la literatura que analiza el movimiento indígena global se ha centrado en la relación de los pueblos indígenas con las Naciones Unidas, su incorporación en el derecho internacional y el discurso global de los derechos humanos (Charters, 2009; Lâm, 2007; Maiguashca, 1994; Sanders, 1998). Igualmente, en los instrumentos internacionales y los mecanismos de protección de los derechos indígenas ha sido central la discusión sobre el reconocimiento de los derechos colectivos (Berraondo *et al*. 2009; MacKay, 2013; Roy & Alfredsson, 1987; Thornberry, 2002) y las implicaciones de reconocer la "autodeterminación indígena" bajo la categoría de "pueblos" y el principio de soberanía estatal (Chen, 2017). De hecho, el reconocimiento como "pueblos" y el

establecimiento de los derechos "colectivos" fueron claves para construir y afirmar la capacidad política del movimiento indígena global (Bellier, 2005).

Como afirma Anaya (2005), la proliferación de literatura académica contribuyó también a legitimar las demandas de los pueblos indígenas en los círculos y las élites intelectuales más influyentes. Además, convirtió el movimiento indígena en un fenómeno verdaderamente global en el que los líderes indígenas participaron en la producción del discurso, el conocimiento, la legislación y la política mediante la asistencia a conferencias, pronunciamientos directos y *lobbies* ante las organizaciones internacionales (Engle, 2018; Stavenhagen, 1999). Así, algunos autores han profundizado sobre la construcción de una identidad indígena 'transnacional' (Niezen, 2003) y/o 'global' a través de símbolos, redes, instituciones y agendas compartidas (Dahl, 2016). También, algunos autores se han enfocado en analizar la falta de voluntad política para respetar los derechos de los pueblos indígenas (Gómez Isa & Berraondo, 2013) y en presentar los retos que tienen los espacios de las Naciones Unidas (Bellier, 2010), aunque no hacen una referencia profunda sobre cómo ha sido la participación de las mujeres indígenas en dichos escenarios.

Desde hace aproximadamente diez años, el paradigma de la interseccionalidad introducido por el feminismo negro ha sido reapropiado por los procesos de las mujeres indígenas en América Latina para resignificar categorías como 'indígena' y 'mujer indígena' (Sieder & Barrera, 2017). Como afirman Stéphanie Rousseau (2009), Rachel Sieder y Anna Barrera (2017), este paradigma ha tenido efectos en los procesos de la participación política de las mujeres indígenas a nivel nacional en la región Andina. Así, la intersección entre las opresiones y formas de dominación denunciadas en el seno del movimiento indígena de la región Andina y aquellas señaladas por los procesos feministas en el marco de las nuevas constituciones han encontrado vasos comunicantes. En este sentido, la conexión entre las 'multiposiciones' y diversas identidades sociales expe-

rimentadas por las mujeres indígenas en la región Andina han generado novedosos procesos y reivindicaciones.

Al respecto, vale la pena resaltar el proceso de las mujeres indígenas bolivianas y ecuatorianas, en el marco de las discusiones constitucionales recientes, y sus posicionamientos sobre la necesidad de despatriarcalizar para descolonizar. Como lo afirma Rousseau (2009), los estudios sobre el movimiento indígena en América Latina han tendido a 'esencializar' la identidad colectiva indígena, invisibilizando o subsumiendo la identificación 'como mujeres' de las mujeres indígenas. Esta ha sido una de las estrategias de legitimación política de la 'causa indígena', buscando evitar el riesgo de división o desarticulación de los repertorios políticos en su lucha como movimiento contra el neoliberalismo y el colonialismo.

Sin embargo, son todavía insuficientes los estudios que analizan la intersección entre las categorías género y etnia en los procesos del movimiento indígena en América Latina, sobre todo en su dimensión internacional. Retomando los términos de Patricia Hill Collins (1998), la insuficiencia de estos estudios deja en la opacidad la "matriz de dominación de las mujeres indígenas" y la complejidad de las relaciones de poder frente a estas, tanto en el marco de la participación política en sus organizaciones como por fuera de él. Así, sus luchas y los obstáculos a los que se enfrentan permanecen en una suerte de caja negra o zona liminar entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres. Las organizaciones indígenas y los teóricos expertos en el movimiento indígena en América Latina han reproducido estas tensiones en sus análisis, ante el temor de que la discusión sobre las identidades diversas de las mujeres indígenas como 'indígenas' y como 'mujeres' provoque grietas, divisiones y porosidades que sean aprovechadas por los gobiernos y las empresas multinacionales en los procesos de negociación nacional e internacional. Algunos autores, de hecho, enfatizan en el temor de los líderes indígenas ante la desarticulación de la 'causa indígena' a través de la apropiación de discursos individualistas y colonialistas como el de 'género'

(Rousseau, 2011). En este sentido, pensamos que existe un vacío en la literatura de los movimientos indígenas y de los procesos de mujeres sobre el análisis de estas tensiones. Tal vacío ha impedido que las formas de dominación y de agencia de las mujeres indígenas sean visibilizadas suficientemente en la región para combatirlas y mitigar las discriminaciones múltiples de las cuales estas han sido objeto.

VOLVER AL CONTENIDO

DE UNA AGENDA INDÍGENA GLOBAL A UNA AGENDA DE MUJERES INDÍGENAS MULTISITUADA

Las Naciones Unidas son un escenario favorable para la construcción de 'lo indígena' como discurso político, según afirma Bellier (2010). En particular, el funcionamiento del FPCI permite la 'institucionalización' y la 'construcción' de las cuestiones indígenas en la agenda global (Bellier, 2010). Entre los organismos de Naciones Unidas para la participación indígena se encuentran, además del FPCI, el Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Grupo de trabajo sobre Poblaciones Indígenas, que operó hasta el 2007. El resultado más importante de este mecanismo fue la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 2007. Al igual que el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que es la herramienta primordial para la defensa y protección de sus derechos.

La idea de establecer el FPCI surgió en un seminario de autogobernanza en Groenlandia en 1991, y se llevó a la práctica en el 2000 como un cuerpo consultivo del Consejo Económico y Social (ECOSOC). Su objetivo era examinar los asuntos indígenas relacionados con el desarrollo económico y social, la cultura, la educación, la salud, el medio ambiente y los derechos humanos. Fue hasta el año 2004 que la causa de las mujeres indígenas empezó a institucionalizarse, cuando el FPCI la propuso como tema principal en su tercer período de sesiones. Su parti-

cipación se ha favorecido por el apoyo de organizaciones como el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), su Escuela Global de liderazgo y la elección de algunas mujeres indígenas como expertas. No obstante, su difícil implementación dio lugar a una gran variedad de recomendaciones sobre la agenda política de las mujeres indígenas, como la protección de los conocimientos tradicionales, las lenguas, los derechos sexuales y reproductivos, las discriminaciones, las violencias sexuales y la falta de programas para atenderlos, la violencia ecológica y ambiental, entre otras.

Paralelamente, a nivel nacional, como resultado de la grave situación que enfrentaron los pueblos indígenas de la Sierra por el conflicto armado y la violencia generalizada, Leonor Zalabata fue la primera mujer arhuaca en denunciar ante los organismos internacionales la violación de derechos por parte de los diferentes actores armados y en exigir que se reconociera la neutralidad de los pueblos indígenas en el conflicto. Como menciona Sikkink (2005), "los pueblos indígenas han encontrado a menudo que el ámbito internacional es más receptivo a sus demandas que las instituciones políticas nacionales" (como se citó en Tarrow, 2005, p. 147). Así, en la segunda y tercera sesión del FPCI hizo recomendaciones a este, al Gobierno colombiano y a las agencias de las Naciones Unidas, y propuso la creación de la 'Red de Solidaridad de los Pueblos Indígenas de la Sierra, Colombia' para enfrentar el impacto del conflicto armado en su territorio (Zalabata, 2003a, 2003b). Sus repertorios han movilizado su identidad étnica y en su mayoría se refieren a los problemas territoriales y ambientales de la SNSM. Asimismo, en 2004 Leonor mencionó la importancia de las mujeres dentro de las comunidades para el fortalecimiento, la reproducción y la protección cultural, y resaltó el alto impacto del conflicto armado sobre ellas. Adicionalmente, exigió igualdad de género a la hora de participar en el diseño, la formulación e implementación de políticas y solicitó que las agencias de la ONU monitorearan los casos de violencia contra las mujeres en situaciones de conflictos armados (Zalabata, 2004).

NUEVOS LIDERAZGOS INDÍGENAS: CONSOLIDACIÓN DEL PROCESO POLÍTICO DE MUJERES ARHUACAS EN EL FPCI

VOLVER AL CONTENIDO

Durante los últimos seis años hemos observado el surgimiento de un nuevo liderazgo femenino arhuaco a través de la participación de Ati Quigua (desde 2016), Dunen Muelas (desde 2014) y Jwiray Torres (desde 2018). Si bien las mujeres indígenas siempre han sido fundamentales y ha estado activas en las luchas territoriales e identitarias de los pueblos indígenas en la región Andina, para Sieder y Barrera (2017), durante las últimas tres décadas se ha consolidado una agenda específica regional e internacional que abre nuevas posibilidades para el análisis desde la interseccionalidad. Pensamos que para el caso colombiano, la trayectoria de la lideresa arhuaca Ati Quigua y su trabajo desarrollado en el FPCI en 2016 es un ejemplo de lo ilustrado por estas autoras. La lideresa ha sido concejal de Bogotá durante varios períodos y se ha constituido como la fundadora del movimiento político 'Se', el cual recoge la perspectiva del pensamiento de las mujeres arhuacas e incluye visiones inéditas en Colombia sobre los derechos de la naturaleza en contextos urbanos. Igualmente, fue elegida por el presidente Juan Manuel Santos como asesora indígena de paz en el marco del proceso de negociación con las FARC.

Simultáneamente, Quigua ha apoyado el proceso local de mujeres indígenas arhuacas, consolidando una agenda específica en la que el empoderamiento político, económico y espiritual de las mujeres indígenas como guardianas del agua y la naturaleza cobra cada vez más fuerza. Su discurso, su cosmovisión y sus repertorios de acción política se han nutrido, además, del feminismo comunitario guatemalteco y boliviano de Julieta Paredes y Lorena Cabnal y de los múltiples conocimientos tradicionales de las *Sagas* (autoridades espirituales Wiwa) y las *Ati Mamas* (autoridades espirituales arhuacas), abuelas y sabedoras de los pueblos indígenas en contextos urbanos. Así es como Quigua, 'madre de los buenos pensamientos', articula una

propuesta política denominada 'Se-semilla de vida y paz', que parte de la cosmovisión arhuaca, la visión ambientalista (protección del agua y la Madre Tierra), la construcción de paz y hace una denuncia de los 'entronques patriarcales' enraizados en las diversas violencias contra las arhuacas, en lo local, y las otras mujeres indígenas en contextos urbanos, a nivel nacional e internacional. También, su participación en las redes de mujeres indígenas de América Latina ha sido determinante para el fortalecimiento de su novedosa agenda interseccional[6]. Al respecto, expresó en la sesión del FPCI:

> Buscamos rescatar nuestro compromiso con la naturaleza, salvaguardándolo a través del rol de la mujer indígena. Nosotras reivindicamos nuestro rol como proveedoras de paz, y este aporte debe ser reconocido y garantizado por parte del Estado colombiano. Por ello, estamos trabajando en nuestras escuelas propias para la formación de *Mamas*. La cifra de acceso a la educación formal escolarizada de las mujeres es muy baja. Está egresando una mujer cada año del bachillerato en el colegio del pueblo arhuaco. Es como si existiera en el inconsciente colectivo rechazar la educación propia y externa para nosotras. Nuestra voz no se está escuchando ni afuera, ni adentro de las comunidades. Por ello, es importante un empoderamiento femenino arhuaco, desde la complementariedad (Quigua, 2016)[7].

Asimismo, Quigua participó en espacios del FIMI y en eventos paralelos como Mujeres Indígenas, Gestoras de Paz, Justicia y Dignidad, en el cual insistió en el rol de la mujer indígena como constructora de paz en la SNSM, a saber:

> Sobre los lugares sagrados en los que moran las madres espirituales se están construyendo ciudades e iglesias. Pero

6. Es importante resaltar también la participación de Ati Quigua en el Enlace Continental de Mujeres Indígenas y el VII Encuentro de mujeres indígenas de las Américas en Guatemala de 2015.

7. Las intervenciones citadas en este capítulo de Quigua, Ati (2016), Muleas, Dunen (2017), Torres y Jwiray (2018) son producto del trabajo de campo en espacios cerrados durante los años señalados.

> nuestra Madre Tierra tiene la capacidad de regenerarse. Estamos luchando para no tener carreteras o electricidad en nuestros territorios. A esta visión de autodestrucción se llama desarrollo. Es lo que estamos tratando de evitar (Quigua, 2016).

Igualmente, una de las tareas de Quigua durante su participación en el FPCI fue el diálogo con el esposo de Ingrith Washinawatock, mujer indígena estadounidense y figura histórica fundadora de este escenario, quien fue asesinada a manos de las FARC en territorio indígena uwa en 1999, durante una misión humanitaria. Este encuentro fue muy conmovedor, ya que después de tantos años, su esposo no había recibido ningún tipo de excusas públicas por parte de las FARC, el Estado colombiano o los pueblos indígenas de Colombia. Fue entonces cuando Ati Quigua lideró un acto simbólico de excusas públicas en el marco de un evento de conmemoración en la sede del Consejo Mundial de Iglesias.

Por otra parte, es de resaltar el liderazgo femenino desde la experiencia urbano-territorial de la lideresa Dunen Muelas, una joven de 26 años hija de dos líderes colombianos históricos, Luz Elena Izquierdo y Juan Muelas. Es abogada de la Universidad del Rosario y candidata a maestría en Estudios de Género de la Universidad Nacional. Actualmente es la Secretaria Técnica de la CNMI y ha participado en el FPCI desde hace seis años. También hace parte del equipo de la EIDI y es docente de la Universidad del Rosario.

En 2014 asistió a la sesión del FPCI por primera vez, de manera exploratoria. En 2015, empezó a tejer alianzas con las jóvenes indígenas que trabajan en comunicaciones y con las mujeres indígenas del FIMI. Para el 2016, organizó —en compañía de la Universidad del Rosario y con el apoyo logístico del DoCip— un evento paralelo sobre las mujeres indígenas como educadoras y actoras de paz y sobre los retos de la educación en el escenario de postconflicto colombiano.

En 2017, su liderazgo continuó fortaleciéndose a través de su participación en el *caucus* global (Global Equality Caucus) y

por su rol de relatora como representante del *caucus* de América Latina. Convocó, después de varios años de inactividad, al grupo de líderes y otros representantes de la región para dinamizar el *caucus* latinoamericano. Justamente, como resultado de la primera reunión se consolidó una declaración que recogía las distintas problemáticas que atraviesa la región, desde la criminalización de los líderes indígenas hasta las violaciones de sus derechos humanos por la presencia de industrias extractivas y actores armados en sus territorios, sumadas a la falta de garantías frente al cumplimiento del derecho al consentimiento libre, previo e informado.

Este *caucus* no tiene tanta fuerza como los de otras regiones, pero en las sesiones de 2018 Dunen volvió a contactar a líderes y lideresas de Latinoamérica para seguir fortaleciéndolo y construir alianzas. Queremos resaltar aquí su trabajo con organizaciones indígenas de Centroamérica —principalmente de México, Guatemala y Panamá— con el propósito de hacer visible la situación de los pueblos indígenas y presionar al Gobierno colombiano, desde afuera, para que cumpla con sus obligaciones ante la comunidad internacional, el denominado efecto *boomerang* (Keck *et al.*, 1998). A continuación queremos citar parte de su intervención en el 2017:

> *Azimezare* (en lengua *Ika*). Vengo de la SNSM de Colombia. Quiero recomendar que se incluya la declaración de mujeres indígenas que trabajamos ayer en el *caucus* de mujeres en el documento general de recomendaciones que se leerá en el Foro. Frente al caso colombiano, quiero recomendar que se incluya el tema de las Comisiones de la Verdad para el posconflicto. Como CNMI, nos preocupa, pues el gobierno colombiano sacó la ley sobre el sistema integral de justicia transicional, sin realizar la consulta previa de forma pertinente. Esta tuvo lugar a través de un proceso abreviado, por ello, nos preocupa que no se garantice nuestra participación como indígenas y como mujeres indígenas. Nuestra historia no la conocen los ciudadanos colombianos, y no se va a conocer si no se tienen en cuenta las voces de los pueblos indígenas durante este posconflicto. Esta voz es muy parti-

> cular, y las mujeres indígenas no han sido escuchadas históricamente. Quisiéramos pedir un acompañamiento especial ante el Foro para que se nos garantice la participación en la nueva institucionalidad para la paz. También solicitamos respetuosamente la visita de la Relatora Especial para la garantía de los pueblos indígenas a Colombia (Muelas, 2017).

A través de su narrativa, la lideresa fue entretejiendo uno de los puntos de la agenda de mujeres indígenas colombianas: la participación ante el nuevo sistema de justicia transicional tras las negociaciones con las FARC y el proceso de consulta previa con los pueblos indígenas. Esta narrativa específica del contexto colombiano se fue articulando con las recomendaciones propuestas por aproximadamente 18 lideresas de América del Norte, América Latina, África y Asia. Las principales recomendaciones giraron alrededor de la violencia doméstica, el acoso sexual, y el asesinato y la desaparición de mujeres indígenas en Estados Unidos y Canadá.

Finalmente, otra representante del liderazgo de las mujeres arhuacas desde lo local es Jwiray Torres, quien participó en el 2018 como delegada arhuaca en los Diplomados Interculturales entre las autoridades arhuacas y la Universidad del Rosario. Jwiray tiene aproximadamente 35 años y es madre de seis hijos. Para ella, la experiencia de participación en el Foro era totalmente nueva. Sus intervenciones buscaron resaltar el rol de las mujeres indígenas en lo local, la relación con la Madre Tierra y los efectos de la minería en su territorio. Durante conversaciones informales, resaltó también el impacto emocional que le generó escuchar todos los efectos nocivos contra la Madre Tierra en diferentes partes del mundo, por lo que destacó el privilegio de vivir en un territorio poco intervenido como la Sierra. Sin embargo, resaltó que actualmente los cuatro pueblos de la SNSM están siendo atacados por la minería, como lo señala ella misma a continuación:

> Ahora nos toca como mujeres participar, porque representamos la tierra. Nacimos para parir, porque así es la madre tierra. La tierra que es blanca, amarilla, roja y negra. Este

> es el negro, dentro de este, está el agua. Cuando se destruyen los cerros, se afecta la sangre de estos. La minería parece fundamental para los blancos. Hay títulos mineros en nuestros sitios sagrados, pero para que estemos bien, debemos estar en equilibro, si nuestra madre está mal, nosotras también. Las lagunas, el agua nos protegen. Están para la defensa, pero no para vivir de ellas económicamente (Torres, 2018).

VOLVER AL CONTENIDO

Tras su participación, Jwiray regresó al trabajo local y generó un proceso de réplica y transferencia de competencias fortalecidas en el FPCI con las mujeres arhuacas de la comunidad de Jimaín. Desde su rol como madre participante de la junta de padres del colegio de su comunidad, y como dinamizadora del proceso local de las arhuacas, su participación internacional dotó de información y redes político-sociales su trabajo cotidiano. Igualmente, su paso por el FPCI resignificó desde su experiencia local un proceso muy colonizado por expertos y burócratas, quienes en muchas ocasiones están alejados del sentir y las expectativas de las mujeres indígenas de base.

CONCLUSIÓN

Si bien existen oportunidades de participación en escenarios internacionales para los pueblos indígenas, no todas las organizaciones indígenas pueden participar de manera sostenida en el tiempo. Además de las barreras económicas, culturales y de lenguaje para hacer estos viajes anuales, existen barreras de entrada y límites a la participación de las mujeres arhuacas a nivel internacional. En el caso de las mujeres indígenas, su participación se ha favorecido por el apoyo de organizaciones como el FIMI, así como por la elección de algunas mujeres indígenas como expertas del Foro. Esto les ha permitido movilizar identidades específicas y generar espacios de intercambio y solidaridad entre mujeres indígenas. Todo lo anterior en el marco de graves violaciones de sus derechos humanos y una triple discriminación como pueblos, indígenas y mujeres. Así, la falta de una respuesta efectiva del Estado las ha llevado a crear redes

y alianzas entre ellas, con ONG, Estados y otras organizaciones para visibilizar su situación y desarrollar una incidencia multisituada, y en algunos casos el efecto *boomerang*. Como reconoce Tarrow (2011), existen oportunidades políticas e incentivos para que los actores nacionales enmarquen sus reivindicaciones locales en términos globales y las visibilicen más allá de sus propias fronteras (p. 246).

En el caso del pueblo arhuaco, por ejemplo, además de la intensificación del conflicto armado en su territorio, los múltiples impactos ambientales de los megaproyectos generaron en líderes como Leonor Zalabata, Ati Quigua, Dunen Muelas y Jwiray Torres la necesidad de usar repertorios de acción colectiva multisituados relacionados con el medio ambiente, las mujeres indígenas, los recursos extractivos y los derechos humanos. Respecto a los anteriores desafíos, y a pesar de que algunas instituciones han reconocido el impacto desproporcionado del conflicto armado en las mujeres indígenas, aún los retos por enfrentar en el contexto actual son enormes.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 9

Nasa fxiyfxiy fxi'nzenxi peku thegna, Colombia kiwethe abyayala juiy thegna

Tejiendo pensamiento alrededor de la situación de las personas indígenas de la diversidad sexual y de género en Colombia: perspectivas en el Abya Yala

Kelly Jhoana Quilcué Vivas

INTRODUCCIÓN

"Queremos un mundo donde quepan muchos mundos"
Ejercito Zapatista de Liberación Nacional

Podría haber comenzado este escrito con una frase feminista famosa, pero el pueblo zapatista en México resume lo que utópicamente busco al ahondar en las aguas turbias de un tema tan desplazado de los escenarios de los pueblos indígenas: la diversidad sexual y de género. Un asunto que quizás es considerado menos importante que los temas contractuales de la agenda política de las organizaciones indígenas. Ese es, de hecho, uno de los múltiples motivos de mi interés por abordar este complejo y a la vez fascinante mundo, que para el caso indígena casi nadie se ha atrevido a indagar.

Por ser un tema relativamente 'nuevo' (nuevo entre comillas, porque veremos en el desarrollo del documento que si volvemos sobre nuestra historia, los pueblos indígenas llevamos a cuestas las secuelas de la invasión colonial), no tenemos una base investigativa rigurosa y específica, o si la hay es muy poca. El

trabajo de investigadores no indígenas es escaso, y desde investigadores u organizaciones indígenas es casi nulo. Por ello, la metodología investigativa se basó en fuentes primarias, a través de entrevistas cortas y conversaciones informales en un periodo de tiempo de un mes vía telemática. Se realizaron siete entrevistas y tres conversaciones informales con indígenas que se identificaban como parte de la población diversa en Colombia, México y España.

Parte del resultado de este proceso investigativo es el desarrollo de este documento, que surge de un análisis de la información primaria y la poca información secundaria que se tiene hasta el momento sobre el tema en pueblos indígenas. Para él las entrevistas y las conversaciones informales fueron consideradas en su totalidad, pero como investigadora me abstuve de hacer citaciones por la solicitud de la mayoría de los entrevistados, considerando los riesgos de seguridad que esto podría conllevar.

Creo necesario aclarar dos cuestiones antes de describir cómo se va a tejer este trabajo. En primer lugar, aunque este sea un documento investigativo riguroso, hablaré en primera persona (yo, nosotros) por pertenecer a un pueblo indígena[1]. En segundo lugar, el producto de este trabajo da cuenta de una problemática general, en ningún momento se trata desde la visión de algún pueblo indígena en específico o de mi pueblo, aunque utilice algunos ejemplos para hacer pequeñas contextualizaciones.

Este documento inicia con una breve contextualización de la historia de los pueblos en el Abya Yala, en el marco de la diversidad sexual y de género, ya que recordar es primordial a la hora de pensarnos en el presente y el futuro. A esta le sigue una breve propuesta de inclusión y participación política de las personas indígenas de la diversidad sexual y de género. Luego, para finalizar, haré unas reflexiones a manera de conclusiones.

---

1. Pueblo nasa ubicado geográficamente en la zona de Tierradentro, Cauca, Colombia.

ALGUNOS APUNTES DE LA HISTORIA EN MARCO DE LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN PUEBLOS INDÍGENAS

VOLVER AL CONTENIDO

El Abya Yala[2], territorio ancestral de los pueblos indígenas, lleva en su historia hitos de exterminio físico y cultural desde la invasión colonial. Sin embargo, gracias a más de 500 años lucha y resistencia, estos pueblos podemos seguir perviviendo, siendo conscientes de que llevamos a cuestas siglos de secuelas que nos han degradado culturalmente, pero también experiencias que nos han fortalecido. De esta historia, quisiera referirme a tres formas de colonización del pensamiento indígena que nos pueden permitir hacer algunas reflexiones sobre la diversidad sexual y de género en nuestros pueblos.

La primera es la física, la colonización de nuestros cuerpos, como primer territorio, y del territorio donde habitamos. El cuerpo ha sufrido violaciones, torturas, confinamientos y masacres que han desaparecido a pueblos enteros y a otros los tiene al borde de la extinción. Un claro ejemplo es el caso de Colombia, donde en la actualidad más de 36 pueblos indígenas están en vía de extinción por el conflicto armado[3]. El cuerpo como primer territorio carga las secuelas de nuestros antepasados y de quienes día a día tienen una mala muerte, mala muerte porque no es una muerte natural, como bien compartían los *mamos* en la Sierra Nevada de Santa Marta en un recorrido territorial que tuve con la ONIC en el año 2017. Al igual que el cuerpo, el territorio donde habitamos tiene un significado profundo para los pueblos indígenas:

> El territorio es un tejido de todo lo que vemos y sentimos, el territorio es todo y uno a la vez. Es nuestra casa, el ser, el vivir ... En este se teje identidad y se vive la espiritualidad. Algo fundamental es que el territorio es el espacio de

2. Término originario del pueblo guna dulce de Colombia y Panamá para designar a América Latina. Abya Yala significa sangre vital.

3. Corte Constitucional de Colombia, Auto 004 de 2009.

> proyección (planes de vida) de la existencia misma, en cuanto a procesos de carácter autónomos, encaminados a cumplir los mandatos de la ley de origen (Quilcué, 2017, p. 40).

Y esta visión holística de la vida hace que las consecuencias del daño al territorio afecten a un todo armónico, que generan aquellas enfermedades y desequilibrios que han transformado nuestras formas de vida tradicionales. Con enfermedades hago referencia a energías, pensamientos y acciones que originariamente no se darían si estuviéramos en equilibrio con la Madre Tierra. Producto de estos desequilibrios son las manifestaciones en la naturaleza de una serie de desastres naturales, así como los cambios en la producción de alimentos tradicionales que afectan todos los procesos culturales, precisamente por la relación que existe con todo, y que definimos como buen vivir o vivir bien. Este concepto se presenta en la actualidad "como 'paradigma' que nos propone repensar el desarrollo" (Acosta, 2013; Acosta & Gudynas, 2011)[4] en el debate político y académico, un asunto sobre el que en esta ocasión no ahondaremos.

La segunda es la colonización espiritual. Sin lugar a duda, la espiritualidad es uno de los pilares fundamentales de la pervivencia de nuestros pueblos, aunque esta ha sufrido con el tiempo resignificaciones de su ritualidad, en la manera de nombrar las cosas, los dioses y los sitios sagrados, sobre todo debido a imposiciones religiosas y de educación en la colonia. En el caso colombiano, la educación, de la mano con la religión, fue una política nacional para la 'civilización de los salvajes', un concepto que en la actualidad ha cambiado[5]. En el proceso de evange-

---

4. Acosta, Alberto, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos.* 2013; Vid. Alberto, Acosta, *La renovación de la critica al desarrollo y el buen vivir como alternativa.* 2011. P. 71-83.

5. "Esta connotación peyorativa de la expresión *'salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada'* se encuentra reforzada por la circunstancia de que se enmarca dentro de la Ley 89 de 1990, ley que fue expedida en un contexto histórico marcado por concepciones que conciben la diferencia cultural en términos valorativos, como manifestaciones de inferioridad, y por un *'pa-*

lización, las misiones violentaron a los pueblos indígenas con mutilaciones de lengua, cortes de cabello, imposiciones de nombres y apellidos[6], por nombrar algunos ejemplos, acciones que han dejado huella en el pensamiento de los dichos pueblos.

Por ello, no podemos abordar el tema de la diversidad sexual y de género sin volver sobre la historia, ya que debemos entenderlo desde el enclave histórico y sociocultural colonial[7]. La diversidad sexual y de género en general, pero particularmente en los pueblos indígenas, se ha construido desde esa visión histórica colonial tanto en lo físico como en lo espiritual. De esta forma, se ha categorizado como pecado, sucio, malo, y, por ende, se le ha dado el derecho a la sociedad de juzgarla y castigarla. Esta es una base desde la que podemos hacer algunas reflexiones.

Podemos añadir a estas secuelas coloniales algo fundamental para el tema que nos atañe: el idioma. Si cada idioma es una manera de ver el mundo, solo podemos imaginarnos las repercusiones de la imposición de un idioma dominante en las cosmovisiones de los territorios. Si bien los pueblos indígenas hemos sabido pervivir en el tiempo y en el espacio, y la gran mayoría hablamos un idioma propio, la penetración civilizatoria ha hecho que nuestro sentir y pensar del mundo haya cambiado. Sabemos que somos sociedades cambiantes, que nos hemos tenido que adaptar a las nuevas dinámicas de la sociedad. No obstante, también somos conscientes —espero— de que, dentro de lo propio, también tenemos cuestiones apropiadas —como pensamientos, acciones y formas— que podemos ver en nuestras maneras de abordar el tema de la diversidad sexual

---

radigma integracionista, dentro de la concepción ética universalista, que considera lo diferente como incivilizado', paradigma que se aparta claramente de los principios que inspiran el actual ordenamiento constitucional" (Corte Constitucional de Colombia, C-135 de 2017).

6. Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] & Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2019, pp. 229-230.

7. Donaldson, 2015, p. 6.

y de género. Esto aplica tanto de parte de los pueblos indígenas en general como hacia las personas indígenas de la diversidad sexual y de género en particular.

Por ello, si las personas indígenas fuera de la heteronormatividad generan preguntas que no tienen respuesta dentro de las comunidades, es de sentido común buscar contestación fuera de estas. Y es entonces que nos apropiamos de las formas de nombrar lo 'nuevo' y nos encontramos con formas de categorización occidentales como gay, bisexual, lesbiana, transexual, transgénero, intersexual. Estas, sin embargo, surgen desde un idioma apropiado y de conceptualizaciones del pensamiento blando[8] que obligan a las personas indígenas a identificarse con categorías no propias de su cultura. Y en tal caso, puede que la gran mayoría ni siquiera se dé el tiempo de pensar cómo se podrían nombrar y explicar desde el pensamiento propio e, incluso, desde el idioma nativo.

Sin embargo, no todo ha sido cooptado. Es por eso que en algunos pueblos indígenas existen categorías propias, como dos espíritus, que denotan el reconocimiento de más géneros conectados a las cosmovisiones ancestrales:

> Ser muxhe (Zapoteca) u Omeguit (Kuna) no es sinónimo de transgénero; ser quewa (Quechua) no es sinónimo de gay o lesbiana; ser teví (Guaraní), Nàdleehé (Navajo), winkte (Sioux), hwame (Mojave), Ihamana (Zuni), mexoga (Omahas), achnucek (Aleutianos y Kodiaks), he man eh (Cheyen), wínjkte (Lakota), wigunduguid (Kuna), ore abuay (Samuco-Ayoreo); cuña oye mbo cuimba (Guarayo), nawíki o renéke (Tarahumara) y otras formas de diversidad ancestral no son sinónimos de términos occidentales, eurocentristas, capitalistas, puesto que estas asumen la sexualidad y el género desde una visión antropocéntrica-solipsista, mientras que para la cosmovisión indígena la sexualidad y los géneros (pueden ser más de dos) se entienden solo en la medida

8. Pensamiento eurocéntrico que se aleja de la cosmovisión de los pueblos indígenas.

> en que están conectados y son parte de la Madre Tierra, de la Pachamama y del Abya Yala (Donaldson, 2015, p. 6).

Es importante hacer hincapié en este reconocimiento de los significados, las concepciones y las definiciones desde la cosmovisión e idiomas propios en dos escenarios. Por un lado, en los territorios, ya que pone sobre la mesa la discusión de lo propio y lo apropiado históricamente, que aplica en unos pueblos más que en otros. Esto tiene la oportunidad para señalar lo desdibujado que puede llegar a ser el discurso del buen vivir o vivir bien en torno a este tema. Por otro lado, en el ámbito académico nos permite a los pueblos indígenas posicionar el saber ancestral, generando conocimiento desde lo que nos han enseñado los abuelos y abuelas (inclusive si esto nos genera contradicciones y discrepancias). Así, plasmamos nuestro conocimiento desde nuestras voces y, con ello, hacemos un aporte al conocimiento ya plasmado por muchas y muchos aliados del movimiento indígena.

VOLVER AL CONTENIDO

FORMAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DESDE EL FOGÓN

Personalmente pienso que la participación política de las personas de la diversidad sexual y de género, por ser un tema delicado, debe empezar desde el ombligo. En mi pueblo, cuando nace un niño o niña[9] el ombligo se entierra al lado del fogón, para que el arraigo al territorio sea mucho más fuerte. Y el fogón es símbolo de vida, fuerza y unidad; es el abuelito del saber donde se hacen actos ceremoniales y se ha compartido la palabra por cientos de años.

La ritualidad y compartir la palabra (escuchando a los mayores) se hace con el fin de mantener el orden y la armonía dentro de los espacios de vida que denominamos territorios. Estos principios que nos rigen buscan mantener el equilibrio, y es en

9. Término binario utilizado en el pueblo nasa.

la búsqueda cotidiana de este equilibrio que nos formamos por generaciones en la ritualidad con los *taitas*[10], *jaibanas*[11], *Thẽ' Wala*[12] y *mamos*[13], quienes tienen un don para entender el lenguaje de la naturaleza y nos guían espiritualmente en todos los escenarios. En el compartir la palabra, que es quizás uno de los espacios más importantes de formación, es donde se trasmite el conocimiento, se reflexiona y se planea. Este en algunos pueblos puede darse en sitios ceremoniales como la *maloka*, en la Amazonía, en la *kankuruba*, para los pueblos de La Sierra Nevada de Santa Marta, o en la *tulpa*[14], en el caso de comunidades y pueblos del departamento del Cauca (Colombia).

Cuando pensamos en la participación política, pensamos primero en el reconocimiento. Si no existe reconocimiento, no

---

10. Término utilizado en los pueblos indígenas inga, kametza y coreguaje para sus guías espirituales.

11. Término utilizado en el pueblo indígena emberá para designar a sus guías espirituales.

12. Término en el idioma nasa yuwe del pueblo nasa que significa médico tradicional o guía espiritual.

13. Término utilizado por los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para nombrar a quienes los guían espiritualmente.

14. "La Tulpa son tres piedras que el *Thẽ' Wala* catea para encontrarlas primero. Al encontrar las tres piedras las sitúa en un triángulo: la primera al lado donde sale el sol, la segunda donde se esconde el sol y la tercera donde se centra el sol y la luna. Esta ubicación es el símbolo de la relación de los *Thẽ' Wala* con los astros y los valores culturales que van arraigados a la familia. ... En la Tulpa, el fuego es el espíritu que nos mantiene en equilibrio y armonía con todos los seres. Este, es un ser vivo que se alimenta, por eso se le brinda plantas como la coca y la bebida la chicha. ... Alrededor de esta, la comunidad conversa y es el fuego quien avisa si se presentaran problemas o no. También, es aquí donde los mayores corrigen a las personas que han quebrantado las leyes que los rigen y los encomiendan al mayor *Ipx (fuego)* para que vayan por buen camino ... También en la tulpa se teje el pensamiento de los mayores para preservar la cultura porque allí está la esencia y el sentido que nos mantiene como pueblo" (ACIN, s.f, p. 1, como se citó en Quilcué, 2017, p. 26).

podemos plantearnos ningún escenario de participación, más en los pueblos indígenas donde el *otro* es un colectivo. En la actualidad, la diversidad sexual y de género en los pueblos indígenas claramente no tiene un lugar de reconocimiento; aunque existan pueblos en el mundo donde hay un reconocimiento y aceptación, son muy pocos los escenarios de participación. Es por eso que para abrir camino a este proceso, debemos pensar primero en las formas de reconocimiento dentro de las comunidades, con los mayores y mayoras, las autoridades tradicionales, los jóvenes, los niños y niñas. Y es aquí donde la *tulpa* juega un papel fundamental en los pueblos andinos, aunque este espacio varía de acuerdo a las cosmovisiones.

Hoy, utópicamente, podríamos plantear mambear (acto de masticar la hoja de coca) este tema en la *tulpa* con los abuelos y abuelas, en un proceso de repensarnos desde la Ley de Origen. Cuando hablamos de la Ley de Origen nos referimos a una serie de mandatos estipulados por los espíritus mayores según los cuales cada pueblo indígena tiene una misión en el cuidado y la protección de la vida y el territorio, para mantener la armonía de los pueblos indígenas y del mundo. Estos lineamientos, aunque tengan matices similares entre pueblos, son distintos dependiendo de la cosmovisión.

Entonces, volviendo a la *tulpa*, este sería un ejercicio de volver sobre el origen y los planteamientos del buen vivir o vivir bien, lo cual es fundamental para proyectarnos; en mi pueblo sabemos que desde dentro siempre volvemos al pasado para construir el presente y el futuro. Este ritual de abrir camino en un mundo lleno de estereotipos y miedos infundados podría deconstruir ciertos pensamientos y actos provenientes de secuelas históricas que cada pueblo indígena ha vivido de acuerdo a su contexto. Además, permitiría develar y volver sobre la heterogeneidad de visiones en torno a la diversidad sexual y de género desde lo propio.

No es posible homogeneizar el problema de reconocimiento a la diversidad sexual y de género que existe en las comunidades indígenas en general, ya que cada pueblo y/o comu-

nidad responde a una historia, un carga valórica, una realidad cultural y un contexto social, político y ecológico diferente. Incluso extendería dicho criterio a otros aspectos relacionados con los pueblos indígenas, ya que en virtud de nuestros orígenes vamos a encontrar cosmovisiones con cargas histórico-culturales muy diferentes entre sí. Por ejemplo, en el caso de mi pueblo, la raíz cultural es Māohi. No obstante, dentro del mundo Māohi gozamos de particularidades respecto al resto de Polinesia, con base en las condiciones geográficas y ecológicas específicas de nuestro territorio, además del desarrollo histórico que nos ha tocado vivir como pueblo-nación de los últimos 300 años en contacto con occidente[15].

Cada pueblo es un mundo y tiene sus formas y procesos de autogestión. Sin embargo, voy a atreverme desde el poco conocimiento y varias entrevistas a hacer algunas puntadas sobre las formas de participación fuera del fogón (del pueblo y de las personas de la diversidad sexual y de género) a otras actuaciones concretas. En los pueblos indígenas, específicamente en mi comunidad, la participación política es algo que se construye caminando, es un proceso tanto individual como colectivo. Y aunque cultural y socialmente existen roles asignados por género o linaje, también existen luchas al interior de la comunidad como las de las mujeres; gracias a este trabajo hoy en día se han generado espacios de reconocimiento y participación política activa en los territorios. Estos ejemplos de lucha deben ser apropiados por las personas de la diversidad sexual y de género con dos objetivos. Por un lado, contribuir a procesos que se han empezado y que pueden ser referente, como es el caso de las muxes en México. Por otro lado, generar procesos hacia una participación política como grupo minoritario dentro de un pueblo indígena, con perspectivas a que esto sea un aporte a la pervivencia y las grandes luchas del movimiento indígena en el Abya Yala.

---

15. Entrevista a joven indígena del pueblo rapanui que se reconoce como parte de la diversidad sexual y de género.

El fogón, como punto de partida, permitiría generar procesos internos de participación en los cabildos o/y las juntas comunales, en la Guardia Indígena (en el caso de Colombia), en las asociaciones (en lo zonal) y en las consejerías de las organizaciones a nivel regional y nacional. Para ello, la coadyuvancia entre programas como el de mujer y género abriría camino a nuevos procesos de participación. Pero debe haber una base plasmada en los mandatos de las organizaciones indígenas que responsabilice a todas las personas que lideran y acompañan los escenarios políticos-organizativos —en cualquier ámbito de la agenda política de los pueblos indígenas a nivel regional, nacional e internacional— de trabajar sobre este tema.

VOLVER AL CONTENIDO

CONCLUSIONES: HAGAMOS MINGA POR LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El desafío de los pueblos indígenas y de las personas de la diversidad sexual y de género es generar espacios de deconstrucción del pensamiento colonial que permitan construir sobre el discurso y las prácticas del buen vivir o vivir bien en armonía y equilibrio. Así sería posible solidificar el ejercicio de lucha y resistencia por la vida y el territorio desde temas tan complejos como el de la diversidad sexual y de género. Por consiguiente, hacer minga desde el fogón y desde los espacios de participación política-organizativa —que en principio se plantea para dar paso al reconocimiento, la aceptación y el respeto dentro de los pueblos indígenas— nos daría elementos para seguir aprendiendo y enseñando que todas las personas somos parte de la Madre Tierra, sin importar el sexo o el género.

Esta minga también debe hacerse desde el ámbito investigativo, que va de la mano con lo que se mambe en el fogón y otros espacios, ya que es de suma importancia pensar desde nuestra cosmovisión de qué formas se explican y nombran los fenómenos. Pero sobre todo es importante que las personas indígenas de la diversidad sexual y de género sean comprendidas

como individuos que pertenecen a colectivos, por lo que tienen un contexto territorial, espiritual, político y cultural.

Quiero cerrar este tejido de pensamiento haciendo un llamado a los mayores y mayoras, a los jóvenes, a las mujeres, a los líderes y lideresas, así como a las organizaciones, para encontrar resonancias que nos permitan nutrir los derechos de los pueblos indígenas dentro y fuera de las comunidades, para seguir construyendo un mundo donde quepan muchos mundos.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 10

Lucha de las mujeres indígenas en Colombia: una búsqueda de reconocimiento y autonomía

Diana Quigua · María Camila Castellanos Forero

INTRODUCCIÓN

Pensar desde América Latina (Abya Yala) implica hacerlo desde "todos los lugares marginales del imperio global" (Ramírez Fierro, 1994, pp. 127-141). En ese sentido, pensar las problemáticas que atraviesan los pueblos indígenas en dinámicas de violencia basada en género implica, entre otras, entender la lucha que las mujeres indígenas han emprendido para defender sus propios derechos desde su territorio, su cosmovisión y sus costumbres. Por ello, no todas las mujeres que luchan por sus derechos caben dentro de los feminismos hegemónicos, eurocéntricos y etnocéntricos, que se entienden como las corrientes imperantes de los feminismos, los cuales dominan el debate social y son considerados universales y aplicables a cualquier contexto. Aquellos feminismos sientan sus bases sobre un modelo femenino definido y delimitado: mujeres mayoritariamente blancas, urbanas, de clase media o alta y occidentales.

Aunque la anterior postura implica muchas rupturas con las mujeres indígenas que luchan por sus derechos, en este artículo queremos demostrar que las mujeres indígenas se enfrentan a la misma causa a la que las mujeres no indígenas dedican gran parte de sus agendas: la lucha en contra de la violencia se-

VOLVER AL CONTENIDO

xual. Sobre el particular, vale la pena aclarar que en el presente artículo nos limitaremos a abordar un tipo específico de violencia basada en género, que es la violencia sexual en contra de las mujeres, sin pretender desconocer que existen otros tipos de violencias y de personas victimarias en el marco de las violencias basadas en género.

Al tener una agenda en común y estar en la necesidad de asumir vocería y defender los derechos fundamentales de las mujeres de sus pueblos, las mujeres indígenas han tenido que participar en la construcción de alianzas y procesos de mujeres, a partir de lo cual se ha constituido la internacionalización de las luchas de las mujeres indígenas. En el marco de lo expuesto hasta el momento, y retomando los distintos lugares de enunciación que existen entre las mujeres indígenas y los feminismos, en el presente artículo pondremos de manifiesto la necesidad de tejer feminismos bajo un constante diálogo que visibilice las experiencias de mujeres que están atravesadas por la exclusión de género, 'raza' y clase (Gargallo Celentani, 2014).

VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS

Durante el periodo de la conquista y colonización de los pueblos indígenas en el Abya Yala, una de las formas de exterminio utilizada por las personas españolas para someter a dichos pueblos fue el ejercicio de la violencia sexual en contra de las mujeres indígenas. Con la invasión española se establecieron ordenamientos de género y 'raza' a través de la violencia, en particular de la violencia sexual, que fueron la forma de regular las relaciones sociales, jerarquizar a los seres humanos y subordinar los cuerpos y las sexualidades de las mujeres indígenas (Mendoza, 2014). Esta forma violenta de organizar las 'nuevas sociedades' impuso prácticas disciplinarias, estereotipos y representaciones sobre las mujeres indígenas que perduran hasta hoy.

Esa herencia colonial se mantiene; hoy la violencia sexual contra las mujeres indígenas está naturalizada y los actores armados la ejercen como una manera de controlar, expropiar y

colonizar los cuerpos y los territorios que habitan las mujeres indígenas y sus pueblos. De hecho, hace unos años se visibilizó la violencia sexual en los pueblos indígenas con el caso de la violación de la niña emberá del resguardo Gito Dokabu en Pueblo Rico, Risaralda. No obstante, estos hechos se han perpetrado desde la época de la colonia y los pueblos indígenas, especialmente sus mujeres, constantemente han manifestado su indignación al respecto (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación [CNRR], 2010). Este tipo de escenarios demuestran que la lucha contra la violencia sexual es una causa que no discrimina, dejando entrever un punto en común entre las agendas feministas y las preocupaciones y luchas de las mujeres indígenas.

La violencia sexual es un ejercicio de dominación, abuso y control cometido violenta y arbitrariamente por medio de la imposición de realizar o presenciar actos sexuales en contra de la voluntad de la persona (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2017). En el contexto colombiano, específicamente en los pueblos indígenas, esta es una forma de violencia basada en género utilizada para expresar control sobre un territorio-población y sobre el cuerpo como anexo a ese territorio (CNMH, 2017). En el caso de las mujeres indígenas, hay ciertas premisas que incentivan a las personas victimarias a instrumentalizarlas, estas son: (i) la cosmovisión de los pueblos según la cual existe una conexión e interdependencia entre las mujeres y el territorio y (ii) el rol de las mujeres indígenas en la defensa de los territorios (CNRR, 2010). Existen por lo menos dos contextos en los cuales la violencia sexual ejercida sobre los pueblos indígenas instrumentaliza los cuerpos de las mujeres como armas de guerra.

El primer contexto ha sido el conflicto armado, en el que el ejercicio de la violencia sexual implica asumir la disponibilidad de las mujeres indígenas y acentuar la imposibilidad de los hombres de protegerlas. En especial, las lecturas que hacen los distintos grupos armados sobre la relación de las mujeres indígenas con el enemigo las constituye a ellas como enemigas

VOLVER AL CONTENIDO

que se deben castigar por medio de la violencia sexual (CNMH, 2017).

El segundo escenario son los lugares inmersos en dinámicas económicas extractivistas[1], las cuales transforman y reconfiguran la vida de los pueblos indígenas. Para entender tal dinámica es esencial considerar el rol de las mujeres indígenas como defensoras de vida y su vínculo con el territorio, pues estos lugares de enunciación las visibilizan como potenciales víctimas de violencia sexual (Ulloa, 2016); las mujeres, que se asumen como defensoras de la vida, han sido violentadas sexualmente por sus protestas y por sus cuestionamientos a los extractivismos (Ulloa, 2016). Tal dinámica es reforzada porque se le concede valor a los procesos asociados con la extracción y lo masculino, con una correspondiente desvalorización de lo ambiental y de las mujeres (Ulloa, 2016).

INTERNACIONALIZACIÓN DE LAS LUCHAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS Y SUS RELACIONES CON LOS FEMINISMOS

La violencia sexual es uno de los problemas a los que se enfrentan las mujeres indígenas día a día, de ahí que estas hayan consolidado una agenda robusta de demandas de derechos al interior y exterior de sus comunidades. La participación de las mujeres indígenas en escenarios de incidencia internacional es reciente con relación a la participación de los liderazgos masculinos (Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas [ECMIA] & CHIRAPAQ, 2015). Esto ha implicado un ejercicio de encuentros colectivos; una construcción y reconstrucción como mujeres indígenas para poder representarse a sí mismas en tales escenarios, considerando sus necesidades y situaciones particulares. Las mujeres indígenas atraviesan una triple matriz

1. Se entiende por economía extractivista una economía cuya base es la extracción o eliminación de recursos naturales y materias primas de la tierra para vender en el mercado mundial.

de opresión: ser mujeres, pertenecer a pueblos racializados y ser parte de las poblaciones más empobrecidas (Organización Internacional del Trabajo, 2019). Así, las acciones de movilización y exigibilidad de los derechos de las mujeres indígenas han implicado el reconocimiento de estas como parte de un cuerpo colectivo cultural, territorial y político inherente a su identidad.

En Colombia, la necesidad de posicionar la perspectiva de las mujeres indígenas en las agendas internacionales de derechos humanos de las mujeres las llevó a participar en importantes conferencias internacionales[2]. La preparación de las mujeres indígenas colombianas fue fundamental para estos encuentros, pues exigió organizarse para construir agendas conjuntas a nivel continental. Esto dio como resultado la fundación de plataformas como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMIA & CHIRAPAQ, 2015), la cual es hoy coordinada bajo el liderazgo de Arelis Uriana, mujer indígena wayuu, exconsejera de mujeres de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y pionera en la defensa de los derechos de las mujeres indígenas en Colombia.

En este sentido, las mujeres indígenas colombianas se han posicionado dentro de esferas como la política y proponen alternativas concretas para la transformación de sus realidades en las organizaciones indígenas y al interior de sus pueblos[3]. De igual manera, han construido iniciativas con el fin de visibilizar las afectaciones propias de las mujeres indígenas en el conflicto armado, como es el caso de la Fuerza de Mujeres Wayuu o el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia, cuya búsqueda es visibilizar las apuestas de paz de las mujeres indígenas (Sabogal Ardila, 2014).

---

2. Estas incluyen la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en el Cairo (1994) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (1995).

3. En el caso de la Organización Nacional Indígena de Colombia, se trata de la Consejería de Mujer, Familia y Generación; o en el de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana, la Coordinación del área de Mujer, Familia y Niñez.

Por lo anterior, consolidar la representación de las mujeres indígenas en las organizaciones y los procesos propios en Colombia influyó en los escenarios regionales de organizaciones como la Coordinación Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) o la Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). En el caso de la COICA, en el camino hacia la creación de una política de género de la Amazonía[4], el liderazgo de Carol González, indígena cubeo, fue determinante para la consolidación de la paridad como principio político[5]. Bajo esa misma línea, en 2013 se realizó el II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas en la María (Piendamó, Cauca) (Galeano & Werner, 2015), en donde se mandató, entre otros asuntos, crear la Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala, bajo la responsabilidad de las coordinadoras regionales (CAOI, CICA[6] y COICA), con la finalidad de reunir a las mujeres indígenas y articular agendas basadas en la ruta trazada en este encuentro. Por otro lado, se señaló también la necesidad de garantizar la participación efectiva de las mujeres indígenas en escenarios internacionales como la Conferencia de Pueblos Indígenas, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), los escenarios de incidencia sobre cambio climático y la construcción de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, entre otros.

Paralelo al fortalecimiento de su liderazgo en las organizaciones, las mujeres indígenas venían realizando una serie de acciones de incidencia con el fin de visibilizar las afectaciones y la grave crisis a la que se enfrentan en el conflicto armado colombiano. En el año 2009, la ONIC presentó el informe *Derechos Humanos de las Mujeres Indígenas*, a partir del cual el Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas recomendó

4. Organización Nacional de los Pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana, 2014.

5. Organización Nacional Indígena de Colombia, 2018.

6. Consejo Indígena de Centro América.

al Estado colombiano cumplir con las órdenes del Auto 092 y el Auto 237 de 2008 de la Corte Constitucional (Sabogal Ardila, 2014). Posteriormente, en el año 2010, la ONIC presentó al Foro Permanente de Pueblos Indígenas el informe *Las Mujeres Indígenas en el Marco del Conflicto Armado que Vive Colombia*, el cual realizó recomendaciones similares (Sabogal Ardila, 2014).

En el año 2012, la Consejería de Mujer, Familia y Generación de la ONIC presentó el informe *Mujeres indígenas, víctimas invisibles del conflicto armado en Colombia. La violencia sexual. Una estrategia de guerra* a Margoth Wallström, Representante Especial del Secretario General para violencia sexual en el marco de los conflictos. En el informe se presentaron casos de violencia sexual contra mujeres indígenas revelando la dolorosa impunidad y el silencio institucional al que ellas se enfrentan en Colombia. De igual manera, en 2013 las mujeres indígenas de las organizaciones ONIC, OPIAC y Fuerza de Mujeres Wayuu se unieron para presentar el primer informe sombra *Derechos humanos, discriminación y violencia: una mirada a la situación que enfrentamos las mujeres indígenas de Colombia* para la Sesión 56 del CEDAW. Como resultado, el Comité realizó recomendaciones dirigidas a la atención, protección y reparación integral y a generar garantías para la justicia y verdad respetando los derechos de las mujeres indígenas víctimas de violencia sexual.

Bajo esa línea, es relevante reconocer la incidencia que las mujeres indígenas tuvieron por medio del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) ante la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer en la Sesión 66 (CSW 66), en el evento paralelo "Contribuciones hacia la próxima Recomendación General del CEDAW sobre Mujeres y Niñas Indígenas" para la promulgación de la Recomendación General 39 del CEDAW. Este instrumento pretende orientar a los Estados sobre medidas legislativas y políticas que garanticen los derechos de las mujeres y niñas indígenas en el marco del Comité. Este se consolidó como un hito en el camino para el reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas y de los pueblos indígenas, y

allí participaron lideresas indígenas colombianas como Dunen Muelas del pueblo arhuaco.

Por último, en el marco del Acuerdo de Paz, se creó la Instancia Especial de Género (en 2017), un escenario liderado por 16 mujeres de organizaciones y procesos de mujeres que se encargarían de evaluar el cumplimiento de las medidas de género y derechos de las mujeres en la implementación del Acuerdo. Dentro de este grupo de mujeres se eligió a Victoria Neuta, indígena del pueblo muisca e integrante del Consejo de Mujeres Indígenas de la ONIC, para garantizar el cumplimiento de las medidas de género ordenadas en el Acuerdo de Paz desde una perspectiva étnica. Esto no solo significó el reconocimiento de las mujeres indígenas como actoras políticas, sino también que existía un compromiso con la aplicación del enfoque interseccional[7] en el seguimiento a la implementación.

Como se puede evidenciar, las mujeres indígenas han logrado visibilizar sus agendas políticas tanto en el escenario local como a nivel internacional. En este camino ha sido clave el encuentro con mujeres no indígenas, con feministas y mujeres indígenas de otros países. En Colombia, estos encuentros se han dado alrededor de la necesidad de movilizarse a favor de la paz y de una solución política y negociada del conflicto armado que sea armónica con los derechos de las mujeres víctimas. Así han surgido iniciativas como Mujeres por la Paz (2012), que agrupó a mujeres que decidieron unirse para apoyar las conversaciones de La Habana y donde confluyeron organizaciones feministas y mujeres independientes, de partidos políticos, desplazadas, campesinas, indígenas y afrocolombianas (Rey-Malquiera Palmer, 2015). Entre sus acciones cabe resaltar la presentación de documentos con propuestas en los tres foros propiciados por la Mesa de Negociación y el llamamiento al país a la movilización del 22 de noviembre del 2013, que contó

7. El enfoque interseccional implica analizar la manera en la que varias categorías biológicas, sociales y culturales interaccionan en la vida de una persona en múltiples y simultáneos niveles.

con una gran delegación de las mujeres de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN) (Rey-Malquiera Palmer, 2015).

A nivel regional, en departamentos como el Cauca, organizaciones feministas como la Ruta Pacífica de las Mujeres y Comunitar han apoyado el fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres y han asesorado a las mujeres indígenas víctimas del conflicto armado. También han construido agendas conjuntas como la Agenda de paz de mujeres del Cauca, una propuesta que contó con la participación del cabildo indígena urbano yanacona, el Programa Mujer CRIC, el Programa Mujer ACIN y el proceso de mujeres misak (Comunitar *et al.*, 2014).

Al constituirse como sujetas políticas, las mujeres indígenas y los feminismos han empezado a mantener una relación dialógica que nutre los debates sobre la multiplicidad de las sujetas de los feminismos, la clase social, el género y la 'raza'. Tales diálogos han resultado imprescindibles a la hora de construir agendas políticas que evidencien la diversidad de las mujeres y sus lugares de enunciación. A continuación realizaremos un breve recorrido por algunos de los aspectos que se pueden encontrar en esta inacabada conversación de los feminismos con las mujeres indígenas.

Tejiendo con los feminismos

Uno de los puntos de encuentro entre los feminismos y las mujeres indígenas es la juntanza para enfrentar problemas comunes como la violencia basada en género. Por un lado están las mujeres indígenas que tienen el propósito de visibilizar su lucha por la defensa de los derechos de las mujeres en sus comunidades y por el otro están las mujeres no indígenas, quienes luchan por liberarse de las actitudes misóginas de la sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas (Gargallo Celentani, 2014). En ese diálogo, algunas mujeres indígenas han reconocido los feminismos como un lugar político de enunciación a partir del cual pueden reivindicar sus derechos individuales y colectivos.

Para acercarnos a esta perspectiva decidimos entrevistar a Jazmín Romero Epieyu, representante legal del Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu. Jazmín es feminista desde los 12 años y en su día a día reivindica esos derechos que nos han costado tantos años de lucha a las mujeres; para ella, ser feminista implica defender los derechos individuales y los intereses colectivos de la madre naturaleza[8]. Su posición como feminista ha implicado que su pueblo le niegue su identidad wayuu, y una manifestación de este rechazo es que le impiden asistir a reuniones de la comunidad por miedo a que "corrompa a las mujeres del pueblo con un pensamiento occidental" (Romero Epiayu, 2020).

Jazmín identifica su sentir feminista desde el inicio de su niñez, sin embargo, conoció el feminismo y se identificó como feminista cuando decidió salir de su territorio para estudiar. La trascendencia del ser feminista para Jazmín parte de haberse situado en lo que ella denomina *el predominio patriarcal en la cultura wayuu*: "algunos de cuyos aspectos podrían provenir de los contactos desiguales con la sociedad mayoritaria, pero otros definitivamente se hallan arraigados en algunas tradiciones" (Romero Epiayu, 2020). Desde este lugar de enunciación Jazmín se ha adentrado con mayor profundidad en la cultura wayuu y ha encontrado que históricamente las mujeres han estado sometidas; han sido obligadas a ser sumisas como signo distintivo de lo que los hombres wayuu esperan de ellas. Desde esta perspectiva, Jazmín reafirma que el patriarcado es uno solo, y que existe incluso antes de la violencia colonizadora.

Una visión imprescindible de los pueblos indígenas es la dualidad, concebida como la complementariedad entre el hombre y la mujer, en la que "si todo es dos, es que dos estaban ahí desde el principio, no hay principio sin dos. Esta idea originaria implica equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad"

8. Jazmín Romero Epieyu, en discusión con las autoras, septiembre, 2020.

(Gargallo Celentani, 2014). En concordancia con esta visión, en el capítulo étnico del Acuerdo de Paz se planteó un enfoque transversal de género, mujer, familia y generación, con el fin de abordar las problemáticas a las que se enfrentan las mujeres desde un enfoque colectivo (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007). Sin embargo, para las indígenas feministas como Jazmín, este enfoque es excluyente con las mujeres, pues antes de tratar las cuestiones de género desde lo colectivo hay que reivindicar el espacio de las mujeres como individuas dentro de dicho colectivo.

Más allá de la etiqueta 'feminista'

Otro diálogo de las mujeres indígenas con los feminismos, alterno al planteado anteriormente, lo crean aquellas mujeres indígenas que trabajan a favor del buen vivir o buena vida para las mujeres a nivel comunitario, según su propia cultura, pero que no se llaman feministas por distintos problemas que le encuentran a esta identidad, situándose así en una relación ambigua con los feminismos (Gargallo Celentani, 2014). Para abordar este diálogo, decidimos conversar con Dunen Muelas[9], indígena del pueblo arhuaco y abogada profesora de la Universidad del Rosario con un claro énfasis sobre las mujeres indígenas. En esta provechosa entrevista pudimos identificar tanto los puntos favorables que ella ve en los feminismos como las desventajas que encuentra en identificarse como feminista.

En nuestra conversación pudimos distinguir dos cuestionamientos interesantes que Dunen se plantea al enfrentarse con la decisión de identificarse (o no) como feminista: (i) el coste político y (ii) la deuda histórica de los feminismos con las mujeres indígenas. En primer lugar, desde su trabajo con las mayoras de la comunidad, quienes han tenido que ganarse arduamente su lugar en el movimiento indígena, Dunen recono-

9. Dunen Muelas, en discusión con las autoras, septiembre, 2020.

ce que los feminismos son percibidos por ellas como una forma de pensar ajena a la cosmovisión indígena. En ese orden de ideas, ella afirma que nombrarse feminista representa un alto costo, pues el pueblo arhuaco es muy fuerte culturalmente y todo lo que suene a amenaza es rechazado. Bajo esa primera línea, aunque Dunen reconoce que los mensajes de los feminismos son valiosos y válidos, cuando los aterriza a su contexto se estaría desdibujando la voz de muchas mujeres —como las mayoras— que se apartan culturalmente de los feminismos.

En segundo lugar, aunque Dunen reconoce el poder de los feminismos como herramienta crítica, e incluso reconoce la existencia de un patriarcado como un sistema de poder reproducido por la sociedad que se encarga de disminuir y de violentar a las mujeres, cuestiona tal herramienta partiendo de la deuda histórica que los feminismos tienen con las mujeres indígenas. Esta deuda se hace evidente en la poca literatura existente sobre los diálogos entre los feminismos y las mujeres indígenas, invisibilizando a las mujeres indígenas y sus reflexiones sobre los orígenes de las violencias y las desigualdades en sus comunidades. Así, prima una mirada hegemónica, eurocéntrica y etnocéntrica de los feminismos sobre las subordinaciones y opresiones de las mujeres. Por ende, para Dunen los feminismos suelen tener cierto aire colonizador en el que las mujeres indígenas son consideradas analfabetas y subordinadas, y que, por ende, se les trata como sujetas a rescatar, cuando en realidad son mujeres que tienen distintas apuestas políticas.

La importancia de descolonizar los feminismos

Para algunas mujeres indígenas que han trabajado en temas como la defensa del territorio, la gobernanza y los derechos humanos, existen por lo menos cuatro cuestionamientos fundamentales a los feminismos. Primero, la falta de inclusión de los hombres en la lucha de las mujeres, que es necesaria para luchar por la pervivencia de los pueblos. En este sentido, la lucha de las mujeres no puede centrarse únicamente en las agen-

das de las mujeres, pues debe incluir aspectos relacionados con las comunidades. El cuerpo político de los pueblos es uno solo, como lo mandatan los principios de la dualidad y la complementariedad que rigen a los pueblos indígenas.

En segundo lugar, para lideresas como Aida Quilcué, en el marco del mandato de volver al origen y descolonizar el pensamiento, antes de hablar de feminismos es imprescindible revisar introspectivamente la cosmovisión de los pueblos indígenas y preguntarse cómo se reivindican los derechos de las mujeres en cada uno de los pueblos. Para la exconsejera de derechos humanos de la ONIC esto implica fortalecer el gobierno propio y las instituciones de justicia propia para erradicar las violencias basadas en género. En conclusión, es la transformación al interior de las comunidades lo que cambia el desequilibrio en los pueblos indígenas entre hombres y mujeres en aspectos como la participación (Instituto de Estudios Interculturales, 2020).

En tercer lugar, aunque las mujeres indígenas son conscientes de la necesidad de transformar la desigualdad al interior de sus comunidades, muchas veces esta es justificada en la 'cultura' o lo 'tradicional'. Lo cierto es que una lectura totalizante de los roles de género, entendidos como normas que oprimen a las mujeres, tiende a ser compleja y discutible. Para ellas, algunas labores asociadas a su rol de género, como la siembra de la chagra o la preparación de la comida, asociadas en occidente a lo doméstico, son esenciales para mantener el curso de la vida indígena, por lo que contribuyen a reivindicar sus derechos y constituyen escenarios de resistencia.

En cuarto lugar, el papel de la espiritualidad es inherente a los pueblos indígenas; hace parte de la identidad, de la cosmovisión y de la cultura indígena. Es su forma de ver y entender el mundo a través de las relaciones que tejen los pueblos con los seres y espíritus del universo, con el territorio y con sus leyes de origen a nivel individual y colectivo. Mencionan las mujeres indígenas en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas que la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con

VOLVER AL CONTENIDO

nosotras mismas y las demás. Por ello, toda práctica que tienda a desequilibrar la vida indígena, como las injusticias de género y la violencia basada en género, tiene que ser revisada y contrastada con las leyes de origen, con el pensamiento de los y las sabedoras y con autoridades espirituales para ser transformada. Este es el desafío de algunos feminismos, entender que el universo de las mujeres indígenas tiene connotaciones particulares que deben contemplarse a la hora de analizar sus situaciones. De igual manera, es de vital importancia tener claridad de que este papel le corresponde a las mujeres indígenas, pues son las que pueden transmitir esta realidad y narrarla desde sus propias vivencias (Instituto de Estudios Interculturales, 2020).

DIALOGANDO CON ESTOS ENFOQUES

Como evidenciamos en el apartado anterior, el tejido entre las mujeres indígenas y los feminismos ha sido un camino de encuentros y desencuentros. El etnocentrismo de los feminismos hegemónicos y sus experiencias, más urbanas, ha dejado de lado la forma en que las mujeres indígenas viven en sus territorios la discriminación, el racismo estructural, el extractivismo y el conflicto armado, por lo que no es raro que algunas mujeres como Dunen Muelas tengan ciertos problemas con identificarse como feministas. Uno de los desaciertos recurrentes en el que han caído los feminismos hegemónicos es asumir la vocería de todas las mujeres, reproduciendo la relación salvadoras–salvadas, sin reconocer la agencia política, la voz propia y la construcción de las mujeres indígenas como sujetas políticas. Estas permanentemente deben crear estrategias y dinámicas de negociación al interior del movimiento indígena para consolidar su representación y vocería, buscando caminar como pueblos.

Por ende, para el contexto latinoamericano, y en especial en Colombia, es necesario que la teoría y la práctica feminista reconozcan que la historia de los pueblos indígenas y la realidad que hoy viven sus mujeres están directamente relacionadas con la historia de colonialismo y despojo territorial. En la

Declaración del Sol (1995) —realizada en Beijing en el marco de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer— las mujeres indígenas manifestaron la relación directa entre la violencia colonial y la discriminación y exclusión que hoy viven en las sociedades poscoloniales. No obstante, resaltaron la resistencia practicada a través de sus prácticas culturales, la espiritualidad y las cosmologías, que lejos de ser vistas como 'opresoras' han garantizado la continuidad de la vida indígena. En este sentido, los feminismos tienen la responsabilidad de construir contextos democráticos, comunitarios y horizontales donde las mujeres indígenas sean actoras políticas desde su propia experiencia y sus formas de relacionarse con el mundo.

Nadie niega que el camino por el reconocimiento de los derechos de las mujeres ha sido una permanente negociación y alianza con los movimientos feministas. Sin embargo, la única forma en que las mujeres indígenas y los feminismos pueden tejer algo juntas es si se tiene en cuenta que la multiplicidad de lugares de enunciación desde donde las mujeres abogan por sus derechos determinará las luchas a las que se enfrentan. En ese sentido, un movimiento feminista que entienda la diversidad de lugares de enunciación y no trate de imponer una agenda hegemónica de luchas es un requisito crucial para el fortalecimiento de las demandas de todas las mujeres. En este caso concreto, si bien existen fuertes tensiones, las mujeres indígenas han nutrido su agenda política con las reivindicaciones que los feminismos han hecho frente a la desigualdad, la falta de participación política, la falta de acceso a la justicia propia y del Estado, o las violencias existentes dentro y fuera de sus comunidades. Sin duda, esto ha llevado a un ejercicio de diálogo intercultural que hoy se evidencia en los debates sobre los derechos sexuales y reproductivos o el aborto, temas que es necesario abordar al interior de las comunidades indígenas.

Aunque en Colombia la pregunta por feminismos indígenas es reciente, a nivel latinoamericano teóricas y académicas indígenas como Aura Cumes, Silvia Rivera Cusicanquí, Julieta Paredes y Lorena Cabnal vienen avanzando en esta discusión.

VOLVER AL CONTENIDO

En el centro de sus reflexiones, entre otros temas, es determinante el impacto del proceso de colonización en las mujeres indígenas y la necesidad de crear una práctica política que vaya más allá de las cuestiones de género como sistema de opresión. Para el contexto colombiano, donde este debate está comenzando, más allá de la nominación de los feminismos como una etiqueta, lo que está en el centro es la necesidad de transgredir el sistema patriarcal y transformar las relaciones de poder y la subordinación de cuerpos, territorios, saberes y experiencias de las mujeres indígenas dentro y fuera de las comunidades indígenas. En este sentido, descolonizar el pensamiento y las teoría feministas implica buscar conceptos propios, referentes teóricos y traducirlos a la práctica.

CONCLUSIONES

Si algo nos quedó a nosotras, feministas que nos hemos encontrado después de haber caminado por distintos lugares de enunciación, como conclusión es que la discusión entre los feminismos y las mujeres indígenas que luchan por sus derechos no está saldada, sino que sigue enriqueciéndose en cada debate, por lo que cada posición en el espectro de esta relación es sumamente valiosa. Reconocerse como mujeres en proceso de liberación de las opresiones patriarcales es totalmente distinto bajo una cosmovisión de un mundo dual, complementario, aunque desigual, dialógico y complejo, que desde un mundo binario y contrapuesto.

De hecho, la concepción de buen vivir para las mujeres indígenas incluye conceptos como economía comunitaria, solidaridad femenina, territorio cuerpo, trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo (en el contexto de conflicto armado). Por eso, si los feminismos niegan o reducen la fuerza transformadora que tienen las mujeres de los pueblos originarios, incurrirán en el mismo reduccionismo de las demás corrientes universalistas en su afán de dominio del resto del mundo.

VOLVER AL CONTENIDO

Capítulo 11

Solidaridad entre los pueblos del Abya Yala: un feminismo comunitario internacionalizado

María Paula Duarte · María Angélica Rojas

INTRODUCCIÓN

La construcción de América Latina trajo consigo varios sistemas de opresión y discriminación que fueron cimentándose cada vez más con el tiempo. Hablamos de sistemas patriarcales, capitalistas, neoliberales y coloniales que han oprimido históricamente a comunidades y pueblos completos, intentando anular su capacidad de agencia y transformación en función del mantenimiento del *statu quo*. El feminismo comunitario es una de las propuestas que nace desde las comunidades indígenas como un proyecto de acción política que va más allá de la teoría; se trata de la conformación de un movimiento político.

Desde el feminismo comunitario como movimiento se le apunta a la construcción de una vida digna en la que se generen propuestas de resistencia frente a los sistemas de opresión complejos que han colmado las vidas de las sociedades latinoamericanas. Es un proyecto de descolonización materializado en las nuevas vivencias que estas comunidades han llevado a cabo en la gestión de sus vidas y de sus pueblos, desde articulaciones internacionales como la de los "pueblos aymaras, huicholes, quechuas, mapuches, tzotziles, tzeltales, [unidos] para construir

un proyecto político de sociedad y de mundo, la comunidad y la comunidad de comunidades" (Guzmán Arroyo, 2015, p. 2). Se trata entonces de una internacionalización diferente a las formas clásicas del Estado[1], lo que evidencia la capacidad política de comunidades dentro de los mismos contextos para generar cambios en la lucha por el territorio, las calles y el lenguaje.

Según Adriana Guzmán Arroyo (2015), aún no podemos hablar de un movimiento feminista unificado en América Latina y el Caribe, pues muchas luchas siguen centradas e influenciadas por dicotomías que son funcionales al sistema patriarcal, como las construcciones colonizado-colonizante y la relación de los hombres hacía las mujeres. Sin embargo, con la internacionalización del movimiento indígena y el feminismo comunitario se ha evidenciado cómo las feministas del Abya Yala[2] se articulan entre sí desde comunidades que están en Argentina, Chile, Bolivia y México, entre otros, mediante una perspectiva revolucionaria que pretende hacer frente a estos múltiples sistemas (patriarcal, capitalista, neoliberal y colonial) que atacan a la humanidad misma. El feminismo comunitario es, entonces, una lucha por la vida, cuyas acciones son muy importantes porque traspasan las fronteras de los Estados para formar redes de apoyo y cuidado; "es necesario hacer un movimiento feminista regional y mundial" (Guzmán Arroyo, 2015, p. 3). En este sentido el feminismo comunitario nos invita a pensar otras formas de vida desde el sur global. No se trata de alcanzar índices de

1. "La internacionalización se puede entender como un conjunto de actividades que derivan en un proceso de comunicación, intercambio y vinculación con gobiernos, instituciones, grupos y organizaciones de otros países. En otras palabras, es el proceso que conduce a la intensificación de los intercambios de cualquier naturaleza entre estados o naciones definidos en referencia a un territorio" (Nava Aguirre, 2017).

2. *Abya Yala* es el nombre en lengua kuna (pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y a Colombia) del continente que los colonizadores españoles nombraron 'América'. Significa: "tierra en plena madurez" o "tierra de sangre vital" (Espinosa *et al.*, 2013).

igualdad con los que se indique una relativa inclusión de las comunidades o los grupos sociales históricamente excluidos, sino de hacer frente al entramado de opresiones[3], de preservar y reivindicar la vida digna.

VOLVER AL CONTENIDO

APUESTA POLÍTICA DEL FEMINISMO COMUNITARIO

La propuesta política del feminismo comunitario, originario de Bolivia, es producto del trabajo crítico y reflexivo de mujeres indígenas aymaras, quienes mediante el colectivo Mujeres Creando Comunidad y los aportes teórico-políticos de mujeres lideresas y activistas, como Adriana Guzmán Arroyo, han logrado consolidar un pensamiento crítico y anticolonial. En este sentido, el feminismo comunitario se posiciona muy específicamente en contra de las dinámicas del neoliberalismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado, una posición que es fruto de las vivencias del pueblo boliviano con respecto a los diferentes sistemas de opresión que lo han marcado históricamente. Por ejemplo, la masacre del gas o guerra del gas[4] del 2003 fue uno de los momentos de lucha contrahegemónica[5]

---

3. La interseccionalidad revela que las desigualdades son producidas por las interacciones entre los sistemas de subordinación de género, orientación sexual, etnia, religión, origen nacional, (dis)capacidad y situación socioeconómica, que se constituyen uno a otro dinámicamente en el tiempo y en el espacio (La Barbera, 2015, p. 106).

4. "La podemos comprender como una insurrección social, que se aglutinó bajo la demanda externa de nacionalizar los recursos gasíferos, descubiertos en Tarija y Santa Cruz, pero que cobija una serie de contradicciones internas en ambos lados de Bolivia … fue la lucha contra el Estado Boliviano, que había desnacionalizado los recursos naturales y que se había transformado en una expresión de intereses foráneos" (Garay Vera & Mendoza Pinto, 2015, p. 118).

5. En primera instancia, es pertinente definir el concepto de hegemonía, que se entiende como "el liderazgo intelectual y moral ejercido por el grupo dirigente y la dirección general impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante" (Hobsbawn, 2011, pp. 328-329). Bajo esta lógica, la

más importante para la reflexión teórico-política de las mujeres aymaras del feminismo comunitario.

La racialización, la jerarquización y la división han construido una América Latina profundamente desigual, en la que estas dinámicas se perpetúan y se profundizan cada vez más. Sin embargo, las autoras del feminismo comunitario argumentan que si bien este conjunto de violencias ha sido generalizado, el entramado entre patriarcado y neoliberalismo genera en la sociedad una estratificación en la que las mujeres racializadas y empobrecidas del Abya Yala son ciudadanas de segunda categoría (Paredes & Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010). El feminismo comunitario denuncia el conjunto de relaciones asimétricas y subordinadas que existen en el sistema patriarcal en el que nos encontramos inmersos. Según este, la discriminación por género y el patriarcado son los grandes generadores de todos los sistemas de opresión, por lo que son los puntos de partida y de estructuración del desarrollo de esta propuesta ético-política (Moore Torres, 2018).

La propuesta epistemológica y política del feminismo comunitario no solo se desarrolla en Bolivia, sino que es un lugar de enunciación común para mujeres de otras latitudes, quienes han sentido todas estas opresiones en sus comunidades, pero también directamente en sus cuerpos y vivencias cotidianas, como es el caso de las mujeres de México, Chile y Guatemala (Gargallo Celentani, 2014; Rincón Rubio *et al*., 2017). Es decir que a partir de una serie de experiencias compartidas por mujeres indígenas de diferentes lugares del Abya Yala se genera una teorización y organización y, además, se lleva a cabo un proceso de diálogo y enriquecimiento constante. Esta construcción epistemológica nace de las identidades de estas mujeres que se

hegemonía puede ser disputada por las clases subalternas, quienes ejercen una contrahegemonía al cambiar el sentido común. Es decir, la ideología que es perpetuada por las clases dirigentes es transformada por los actores subalternos.

oponen al *statu quo*, por lo tanto, son propuestas contrahegemónicas y que sitúan fuera de las lógicas occidentales, ya que

> descolonizar el feminismo es dejar de pensar, únicamente, desde los parámetros y categorías del feminismo eurocéntrico ... porque han demostrado ser insuficientes y se han encerrado en un sistema de derechos que ... encubre los privilegios de unas y unos pocos (Guzmán Arroyo, 2015, p. 2).

Las experiencias compartidas por la multiplicidad de mujeres y la posterior teorización conjunta no solo giran en torno a la pertenencia en sus comunidades y a sus territorios socialmente excluidos y explotados, sino que también abordan las vivencias de una cotidianidad en la que el cuerpo de estas mujeres indígenas ha sido histórica e ininterrumpidamente oprimido y violentado. Como afirma la autora Lorena Cabnal,

> vivir en un cuerpo y en el espacio territorial comunitario las opresiones histórico estructurales creadas por los patriarcados sobre mi vida, al igual que sobre la vida de las mujeres en el mundo, me ha llevado a escribir y repensar la historia y la cotidianidad en que vivo (Cabnal, 2010, p. 11).

Las reflexiones que ha evocado el feminismo comunitario han permitido deliberar desde diferentes planos de la vida, como el territorio cuerpo. Este es un lugar común de enunciación, es el punto de partida y punto de articulación de las reflexiones de una multiplicidad de mujeres que, aunque están geográficamente distanciadas, encuentran una proximidad en sus desafortunadas vivencias alrededor de la explotación sexual y laboral, de la marginalización de la vida política y académica, y de la negación de sus derechos, entre otras vivencias que las atraviesan históricamente.

En este sentido, desde el feminismo comunitario se considera esencial la recuperación y defensa del territorio cuerpo, ya que este ha sido disputado y mantenido en subordinación por el patriarcado como mecanismo para su perdurabilidad (Cabnal, 2010). Esta ha sido un escenario en el que las violencias no se eliminan, sino que se transforman o se buscan nuevas formas de legitimarlas. En ese sentido, las feministas comunitarias

plantean que el no defenderlo y recuperarlo significaría una gran contradicción para el conjunto de luchas que se reúnen en torno a la defensa de los territorios:

> Sin embargo, una contradicción a lo interno de los movimientos de defensa territorial es el hecho que las mujeres que conviven en el territorio tierra viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica, y violencia cultural, porque sus cuerpos aún siguen expropiados (Cabnal, 2010, pp. 23-24).

VOLVER AL CONTENIDO

Entendiendo este conjunto de resignificaciones sobre diferentes conceptos y prácticas, también es esencial comprender que la lógica del feminismo comunitario es impensable sin reflexionar, luchar y construir en comunidad, pues al final es esta su materialización como propuesta política. Las reivindicaciones del movimiento son incompatibles con una lógica individualista, lo que le permite distanciarse de otros feminismos, ya que su actuar es siempre pensado en comunidad. Es decir:

> Una comunidad no es una suma de individualidades, sino otro lugar dinámico, más que la suma. La comunidad nutre a quienes caminan con la comunidad, y ella, a su vez, es alimentada por el trabajo, el desarrollo y elaboraciones individuales y colectivas que se dan en su interior (Feminismo Comunitario, 2014, p. 427).

Este actuar en comunidad ha sido capaz de trascender las construcciones fronterizas para articularse entre naciones, entre movimientos sociales que defienden diferentes causas y entre feministas que se reconocen y dialogan en la diversidad.

REDES TRANSNACIONALES DE DEFENSA: UN FEMINISMO COMUNITARIO ARTICULADO

Los aportes del feminismo comunitario muestran la posibilidad de ampliar las visiones del mundo y considerar nuevas vías de reivindicar la forma en la que se habita. Desde sus propuestas y la centralidad de la comunidad dentro del feminismo, este movimiento se denomina sin fronteras, al permitir

conexiones de mujeres indígenas latinoamericanas que desde sus cuerpos como territorio político transgreden las fronteras de los Estados nación para intercambiar experiencias y formas de lucha que se entrelazan con el hacer comunidad desde diferentes territorios. Así, se han formado redes transnacionales de cabildeo e influencia en las que se da un intercambio e interacción política diferente a las vías institucionales de los Estados (Keck *et al.*, 1988). Además, se analiza la capacidad de transformación de otros actores que son capaces de reconfigurar resistencias y, así, lograr una gestión autónoma de sus vidas.

Las redes son un concepto que permite describir "un nuevo e importante conjunto de actores de las relaciones internacionales, cuyo rasgo distintivo es su conformación fundamental a partir de convicciones o valores" (Keck *et al.*, 1988, p. 404). La internacionalización del feminismo comunitario hace que desde distintas comunidades indígenas latinoamericanas se trabaje a favor de asuntos, discursos y valores comunes para generar un mayor intercambio de información. Se afirma también la gran capacidad de influencia de nuevos actores que a través de sus redes generan transformaciones dentro de sus propios Estados y, a su vez, ejercen presiones sobre otros Estados por medio de la persuasión y socialización (Keck *et al.*, 1988). Las redes de cabildeo sirven para contribuir a definir los asuntos y problemas a tratar, a la par que reconfiguran el sentido común[6] y los significantes, proponen soluciones y vigilan su implementación. Es importante recalcar que

> las redes transnacionales de cabildeo e influencia se distinguen por el papel central que desempeñan los valores y principios para la consecución de sus objetivos; sus estrategias se orientan a utilizar información y creencias para in-

6. Se generan transformaciones en el sentido común. Es decir, en la ideología predominante que se naturaliza al constituirse como verdad. Por lo tanto, estas redes permiten conseguir un cambio en lo que se considera como verdadero, al deconstruir prácticas consideradas aceptables y dignas del deber ser.

> citar a la acción política y a emplear "palancas" para valerse del apoyo de instituciones más poderosas (Keck *et al.*, 1988, p. 413).

Las redes se han convertido en redes de apoyo que se han materializado en los *encuentros*[7]. A través de ellos se han generado, por un lado, amplias discusiones en torno al desarrollo de "categorías y conceptos propios —y en este sentido plantea[n] un desprendimiento epistemológico— para comprender la configuración de los sistemas de opresión que atraviesan la vida de ciertas mujeres indígenas, y plantear resistencias y rebeldías con un significado propio" (Moore Torres, 2018, p. 248). Y, por otro lado, han logrado una gran difusión de repertorios de acción política en cuanto a un "hacer epistemológico que provincialice los centros y centralice las periferias, al menos como un recurso temporal de resistencia descolonial. Poner en el centro voces y experiencias, que no sean meras fuentes sino constitutivos sujetos de- y anti-coloniales" (Betemps, s.f., párr. 21). Es decir, se enfoca en la experiencia cotidiana de las mujeres indígenas que materializan la resistencia desde su existencia.

Es importante resaltar que la propuesta teórico-práctica del feminismo comunitario es un asunto que comparten diferentes movimientos de mujeres indígenas alrededor de América Latina. Estos se reconocen como los pueblos del Abya Yala y desde allí se han generado cambios en el lenguaje, en las ideas y en las acciones políticas que estaban preestablecidas; se deconstruye la realidad presentando y reivindicando el derecho a una vida digna de los pueblos marginados. Es así como las mujeres de distintas comunidades indígenas se han proclamado feministas comunitarias. Están, por ejemplo: en México, las

7. "El feminismo latinoamericano y del Caribe tiene una característica central, el encuentro, la necesidad de encontrarse, con todos los desencuentros que esto implica, los que también permitieron profundizar posiciones, propuestas teóricas y estrategias de lucha que dieron forma a los feminismos en estos territorios. Encontrarse estaba también profundamente ligado a la autonomía" (Guzmán Arroyo, 2019, p. 38).

matlatzincas de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan; en Guatemala, las mujeres xinkas de la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán y la Asociación Grupo Integral de Mujeres Sanjuaneras (AGIMS); en Chile, el Movimiento de Pobladores por la Dignidad (MPD); en Bolivia, Mujeres Creando, Tejido Bolivia y mujeres aymaras y quechuas formaron la Asamblea Feminista, (entre otros pueblos) (Gargallo Celentani, 2014; Rincón Rubio *et al*., 2017).

Los encuentros se han dado en diferentes momentos y sobre ciertas temáticas, y es en ellos donde las feministas comunitarias fortalecen sus concepciones y reivindicaciones, al tener un discurso común que busca resistir y luchar en contra de los sistemas de opresión. Así, se han reunido en lugares como la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático, el encuentro regional Mujeres y Feminismos Populares, la Asamblea de Feminismo Comunitario, el Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe del 2014 en México, y la Asamblea de Asambleas en Sao Paulo (Brasil) en el 2018, entre otros encuentros que han sido espacios de construcción mutua para el fortalecimiento del movimiento político del feminismo comunitario (CEAAL México, 2014; Feminismo Comunitario, 2014; Feminismo Comunitario AbyaYala - Tejido Bolivia, 2019; Fundación Rosa Luxemburgo [FRL], 2013). Desde allí se han posicionado temáticas que afectan e influyen en la vida de estas comunidades, por ejemplo, se ha considerado la violencia que recae sobre los cuerpos de quienes la conforman, el extractivismo y el modelo neoliberal como factores que acentúan la vulnerabilidad de estos pueblos.

La organización de estas mujeres ha llevado no solo a la articulación de un movimiento, sino también al encuentro con otras mujeres y comunidades que abogan por un cambio. Para las feministas comunitarias es de vital importancia reconocer la existencia de diferentes feminismos que cuestionan las lógicas eurocéntricas, ya que estas no corresponden de manera general a las experiencias de vida de las mujeres en América Latina (Oxfaminternational, 2022). Bajo esta lógica, la consoli-

dación de estos grupos de mujeres y la creación de lazos estrechos con grupos de otros países ha amplificado el alcance del actuar del feminismo comunitario, alcanzando incluso el posicionamiento de una agenda internacional que buscan la defensa de la vida y la lucha en contra del sistema patriarcal desde diferentes ámbitos.

Un ejemplo de ello es la realización de la Segunda Conferencia Global de Mujeres Indígenas, que se llevó a cabo en el 2021 y contó con la participación de distintas organizaciones de mujeres para discutir propuestas en torno a la soberanía de los cuerpos, la eliminación de cualquier tipo de violencia contra la mujer y la exigencia de terminar cualquier tipo de saqueo contra la naturaleza.

Dentro de esta conferencia y en los espacios de diálogo de las distintas organizaciones desde años previos se ha puesto de manifiesto que se "reconocen avances en el respeto y garantías para el cumplimiento de los derechos humanos de las mujeres indígenas, pero [las mujeres] también reclaman por una protección que es aún insuficiente" (ONU Mujeres, 2022). Por esta razón nació la recomendación general 39 del Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), cuyo objetivo es orientar las medidas necesarias para garantizar el cumplimiento de las obligaciones de los Estados en relación con los derechos de las mujeres y las niñas indígenas bajo el marco de la convención, lo que la liga de forma directa al derecho internacional para los pueblos indígenas.

A pesar de esta victoria, el movimiento de feministas comunitarias ha dejado en claro que el enfoque de derechos no es suficiente ni responde a todas las necesidades. La exigencia de derechos es una demanda principalmente dirigida a la institucionalidad, y, como se ha evidenciado a lo largo del texto, existen acciones que el Estado no resuelve. El protagonismo del cambio está en los pueblos y las comunidades que ejercen su autonomía y determinación a través de acciones solidarias y articuladas con otras regiones de América Latina.

> Es por ello que, más allá de un ordenamiento jurídico con un amplio catálogo de derechos, es necesaria una interpretación sistemática de derechos, con enfoque diferencial, en la que a través del feminismo comunitario se diseñen mecanismos que permitan una efectiva protección de los derechos de las mujeres indígenas (Cogua & Malaver, 2021, p. 70).

VOLVER AL CONTENIDO

Por último, otro ejemplo de lucha en diferentes ámbitos son las denuncias y resistencias territoriales de las mujeres indígenas de estos movimientos frente al extractivismo, la incidencia política para hacer frente a licencias mineras en países como Guatemala y la denuncia de casos de violencia sexuales a mujeres y niñas indígenas (López, 2021).

CONCLUSIONES

El feminismo comunitario ha logrado consolidar un lugar de enunciación epistemológico que es capaz de articularse asertivamente con los contextos y las vivencias específicas de las mujeres del Abya Yala. De esta forma, ha materializado sus postulados y banderas fuera de las lógicas occidentales, e incluso estatales. Su apuesta por el cambio desde y por la comunidad le ha permitido explorar y apropiarse de canales no tradicionales, a la par que ha logrado construir desde el diálogo y la revisión constante. Y lo más importante, gracias a construir en comunidad se han abierto las puertas para trascender las fronteras y lograr consolidar lazos de solidaridad con mujeres diversas y con movimientos sociales que defienden otras luchas, enalteciendo su carácter regional y global, pero siempre con vocación autonómica y emancipatoria.

De esta forma se han consolidado importantes redes dentro de la región, fortaleciendo un movimiento político que ha reconfigurado el sentido común para formar resistencias en contra del sistema patriarcal del que se desprenden los demás sistemas como el neoliberal, el colonial y el capitalista, entre otros; es decir, se constituyen como feministas comunitarias antipatriarcales. Así, se conforman ciertos postulados

y la apuesta por una vida digna de los pueblos del Abya Yala, luchando por la reivindicación de las vidas que no se consideraban importantes y que, ante la resistencia del feminismo comunitario, han creado nuevos espacios de interlocución para abordar problemáticas comunes. Desde la apuesta por la comunidad, diferentes pueblos parten de la responsabilidad de mujeres y hombres (*warmi-chacha*) para la transformación política de sus entornos comunitarios.

Referencias

VOLVER AL CONTENIDO

Acosta, A. (2013). *El buen vivir.* Sumak Kawsay*, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria Editorial.

Acosta, A. & Gudynas, E. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *16*(53), 71-83. https://www.redalyc.org/pdf/279/27919220007.pdf

ACSUR Las Segovias. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Asociación para la cooperación con el Sur*. https://www.academia.edu/es/40618134/Feminismos_diversos_el_feminismo_comunitario

A. G. ONU, Res. 61/295, Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 13 de septiembre de 2007. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Allain, J. (2008). *The Slavery Conventions: The Travaux Préparatoires of the 1926 League of Nations Convention and the 1956 United Nations Convention*. Martinus Nijhoff Publishers.

Allen, S. & Xanthaki, A. (eds.). (2011). *Reflections on the UN Declararion on the Rights of Indigenous Peoples*. Hart Publishing.

Alta, V., Iturralde, D. A. & López Bassols, M. A. (1998). *Memoria del Coloquio Pueblos Indígenas y Estado en América Latina: Quito, julio 1997*. Editorial Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/396

Alto Comisionado para los Derechos Humanos. (2012). *Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la Región Amazónica, el Gran Chaco y la Región Oriental de Paraguay*. ACNUDH. https://acnudh.org/load/2019/07/015-Directrices-de-Protección-para-los-Pueblos-Indígenas-en-Aislamiento-y-en-Contacto-Inicial-de-la-Región-Amazónica-el-Gran-Chaco-y-la-Región-Oriental-de-Paraguay.pdf

Anaya, J. S. (2005). *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*. Editorial Trotta.

Anesvad. (2014). La nueva 'fiebre del oro' en Madre de Dios arrastra a mafias de explotación laboral y sexual infantil. https://www.anesvad.org/wp-content/uploads/2022/01/denunciamos-la-trata-en-peru_2.pdf

Ardila, E., Rangel P., Rodríguez D. & Villamil C. (2011). Construcción Ciudadanía y Paz [diplomado]. Escuela de Justicia Comunitaria. Universidad Nacional de Colombia.

Arenas Ferro, J. F. (2021). *Hacia la ecologización del derecho en la conflictividad social, estudio de caso (s)* [tesis de doctorado]. Universitat Rovira i Virgili. https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/672949/TESI%20Javier%20Francisco%20Arenas%20Ferro.pdf?sequence=1

Arenas Ferro, J. F. (2022, 15 de junio). Colonialidad, el derecho vivo y los derechos de la naturaleza. *Agenda Estado de Derecho*. https://agendaestadodederecho.com/colonialidad-el-derecho-vivo-y-los-derechos-de-la-naturaleza/

Autoridades Indígenas Sáliba. (2012). Mandato territorial para la vida del pueblo Sáliba. Orocue/Casanare. ASAISOC, Corporinoquia.

Autoridades Indígenas Sáliba (2019). Agenda ambiental del resguardo indígena de Santa Rosalía, Vichada. Corporinoquia.

Bacca, P. I. (2018). *Indigenizing International Law: Inverse Legal Anthropology in the Age of Jurisdictional Double Binds* [tesis de doctorado]. University of Kent. https://kar.kent.ac.uk/73371/

Bacca, P. I. (2019a). Indigenizing International Law and Decolonizing the Anthropocene: Genocide by Ecological Means and Indigenous Nationhood in Contemporary Colombia. *Maguaré*, *33*(2), 139-169. https://doi.org/10/jw79

Bacca, P. I. (2019b). *La Metodología OPERA en Contextos Interculturales y los Indicadores de Buen Vivir*. Center for Economic and Social Rights. https://doi.org/10/jw8b

Bacca, P. I. (2019c). *Los derechos indígenas en la era del reconocimiento: poscolonialismo, derecho internacional y cultura constitucional*. Universidad Nacional de Colombia.

Bacca, P. I. (2020). The Double Bind and the Reverse Side of the International Legal Order: Talking with Silvia Rivera Cusicanqui and El Colectivo. *Third World Approaches to International Law Review*, (1), 93-120. https://twailr.com/twail-review/issue-1-2020/paulo-ilich-

bacca-the-double-bind-and-the-reverse-side-of-the-international-legal-order-talking-with-silvia-rivera-cusicanqui-and-el-colectivo/

Barber, C. P., Cochrane, M. A., Souza, C. M. & Laurance, W. F. (2014). Roads, deforestation, and the mitigating effect of protected areas in the Amazon. *Biological Conservation*, *177*, 203-209. https://doi.org/10/f6g2g6

Barr, O. (2013). Walking with Empire. *Australian Feminist Law Journal*, *38*(1), 59-74. https://doi.org/10/jw8c

Barr, O. (2016). *A Jurisprudence of Movement: Common Law, Walking, Unsettling Place*. Routledge.

Bellier, I. (2005). The Declaration of the Rights of Indigenous Peoples and the World Indigenous Movement. *Griffith Law Review, 14* (2), 227-246. https://doi.org/jw8f

Bellier, I. (2010). La participación de los pueblos indígenas en la Organización de las Naciones Unidas: construcción de una voz indígena y producción de normas. En: A. Santamaría y R. Brett (eds.), *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos* (pp. 41-71). Editorial Universidad del Rosario.

Berraondo López, M. (2000). Derechos humanos y medioambiente. En: *Los derechos medioambientales de los pueblos indígenas. La situación en la región amazónica* (pp. 53-72). Abya Yala Editing.

Berraondo, M., Durán, C. V., MacKay, F., Rodríguez-Piñero, L., Borraz, P. & Alix, L. G. (2009). Los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional de Naciones Unidas.

Betemps, C. (s.f.). Feminismos transnacionales decoloniales. Cuestiones en torno a la colonialidad dentro de los feminismos. *Desde el margen*. http://desde-elmargen.net/feminismos-transnacionales-decoloniales-cuestiones-en-torno-a-la-colonialidad-dentro-de-los-feminismos/

Black, C. F. (2011). *The Land is the Source of the Law: A Dialogic Encounter with Indigenous Jurisprudence*. Routledge.

Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe : Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, *54*(5), 547-568.

Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica, 3*(2), 63-79. https://doi.org/jw9w

Bonilla Maldonado, D. (2006). *La Constitución multicultural*. Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Editores.

Bourdieu, P. (2005). Elementos para una sociología del campo jurídico. En *La fuerza del Derecho* (1ra edición) (pp. 153-220). Universidad de los Andes, Instituto Pensar Universidad, Siglo del Hombre Editores.

Borràs, S. (2016). New Transitions from Human Rights to the Environment to the Rights of Nature. *Transnational Environmental Law*, *5*(1), 113-143. https://doi.org/10/f8ggqn

Brysk, A. (1996). Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights. *Latin American Perspectives, 23*(2), 38-57. https://doi.org/b56gjw

Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford University Press.

Caballero Gómez, P. (1997). Colombia y la agenda ambiental internacional. *Colombia Internacional*, *1*(38), 21-27. https://doi.org/10/jw9x

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Asociación para la cooperación con el Sur.

Cabnal, L. (2018, 10 de enero). TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*. https://www.ecologiapolitica.info/?p=10247#_ftn1

Cabnal, L. (2019). El relato de violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En: X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 113-126) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Cooperativa Editorial Retos, Institute of Social Studies.

Cacopardo, A. (2018). "Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible". Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, *15*(37), 179-193. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632018000200179&lng=es&tlng=es

Cadena, M. d. l. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.

Calderón Gamboa, J. F. (2014). Pueblos indígenas y medio ambiente en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: un desafío verde. En: L. González Placencia y J. Morales Sánchez (coords.), *Derechos humanos: actualidad y desafíos. Tomo III* (pp. 321-347). Editorial Fontamara. https://www.corteidh.or.cr/tablas/r33329.pdf

Calle Valladares, I. (2016). *Infraestructura vial en la Amazonía peruana: hacia una gestión sostenible*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.

Canal Abierto. (2018, 29 de agosto). *Entrevista a Adriana Guzmán: "Entendimos que estábamos sometidas y subordinadas gracias al feminismo"* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=CV0--RjTMBo

Cárdenas Castañeda, F. & Cadena García, F. (2009). Desafíos impuestos por el Derecho Internacional Ambiental al Derecho Internacional Clásico. *Anuario Colombiano de Derecho Internacional*, *2*, 141-174. https://repository.urosario.edu.co/items/4a473fd5-9454-4325-b587-d3acc071dbcd

Casique Torres, J. L. (2017). El Club de Roma, aportes para el desarrollo. Una historiografía de su obra publicada. *Trienal de investigación FAU*, (AS-02), 1-15. https://trienal.fau.ucv.ve/2017/publicacion/articulos/AS/extenso/TIFAU2017_Extenso_AS-02_JCasique.pdf

Castelblanco Pinedo, C. (2019). El neoliberalismo fue uno de los detonantes en el Amazonas. *Pares*. https://www.pares.com.co/post/el-neoliberalismo-fue-uno-de-los-detonantes-en-el-amazonas

Castro, E. V. d. (2014). *Cannibal Metaphysics* (P. Skafish, trad. y ed.). Univocal Publishing, University of Minnesota Press.

CEAAL México. (2014). *Asamblea de Feminismo Comunitario y EFLAC 2014*. http://www.ceaal.org/v2/archivos/publicaciones/carta/mexico-feminismo-comunitario.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo: informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*.

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] & Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2019). *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*.

Chanjan Documet, R., Solis Curi, E. & Puchuri Torres, F. C. (2018). *Sistema de justicia, delitos de corrupción y lavado de activos*. Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Charters, C. (2009)-. Indigenous Peoples and International Law and Policy. En: B. J. Richardson, B., S. Imai y K. McNeil (eds.), *Indigenous Peoples and the Law. Comparative and Critical Perspectives* (pp. 161-191). Hart Publishing.

Charters, C. & Stavenhagen, R. (eds.). (2009a). *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*. IWGIA.

Charters, C., & Stavenhagen, R. (2009b). The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: How It Came to Be and What It Heralds. En C. Charters y R. Stavenhagen (eds.), *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (pp. 10-15). IWGIA.

Chen, C. (2017). Indigenous Rights in International Law. *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. https://doi.org/jw92

Clavero, B. (2010). Instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas: Declaración de Naciones Unidas y Convenio de la Organización Internacional del Trabajo. *Revista de Debate Social y Jurídico Primero – Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y Nueva Constitución Boliviana*, *13*(20).

Clavero, B. (2014). *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*. Editorial Trotta.

Cogua, L. V. & Malaver, L. X. (2021). Feminismo indígena comunitario: de la teoría a la acción en las comunidades. *Nueva Época*, (57), 55-74. https://doi.org/kbxb

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos*. http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/tierras-ancestrales.esp.pdf

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2013). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas*. http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2015). *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, industrias extractivas*. http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/IndustriasExtractivas2016.pdf

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación [CNRR]. (2010). *La masacre de Bahía Portete: Mujeres Wayuu en la mira*. CNRR, Taurus.

Corporación de Mujeres Ecofeministas [Comunitar], Fundecima, & Ruta Pacífica de las Mujeres-Cauca. (2014). *Agenda de paz de las mujeres del Cauca: unidas pactamos paz y exigimos justicia social*. https://repository.iom.int/handle/20.500.11788/1042

Conferencia Global de Mujeres Indígenas. (2013). *Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing, Huairou -1995*. https://fimi-iiwf.org/wp-content/uploads/2020/07/Declaracion-de-las-Mujeres-Indigenas-en-Beijing1.pdf

Conferencia Global de Mujeres Indígenas. *Documento de posicionamiento político y plan de acción de las mujeres indígenas del mundo*. Doc. ONU E/C.19/2014/CRP.1 (23 de mayo de 2014). https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2014/crp1-es.pdf

Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en los países independientes, 24 de mayo de 1957.

Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, convenio 169, 27 de junio de 1989.

Corporación Educativa de El Carmen de Viboral [Coreducar]. (2014). *Plan de vida. Nuestra identidad, la ruta para avanzar*. Gobernación del Vichada.

Corte Constitucional de Colombia. Auto 092 (M. P. Manuel José Cepeda Espinoza; 14 de abril de 2008).

Corte Constitucional de Colombia. Auto 004 (M. P. Manuel José Cepeda Espinoza; 26 de enero de 2009).

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-389 (M. P. María Victoria Calle Correa, M. V; 27 de julio de 2016). https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/C-389-16.htmdocip

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-622 (M.P. Jorge Iván Palacio Palacio; 10 de noviembre de 2016). https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-135 (M. P. Luis Guillermo Guerrero Pérez; 1 de marzo de 2017). https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/C-135-17.htm

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia SU 123. (M. P. Alberto Rojas Ríos y Rodrigo Uprimny Yepes; 15 de noviembre de 2018). https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2018/SU123-18.htm

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-063 (M. P. Antonio José Lizarazo Ocampo; 15 de febrero de 2019). https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2019/t-063-19.htm

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review, 43*(6), 1241-1299. https://doi.org/10.2307/1229039

Crenshaw, K. (2017). *On Intersectionality: Essential Writings*. The New Press.

Cumes, A. (2018). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En: X. J. Leyva, R. A. Alonso, A. Hernández. A. Escobar, A. Köhler *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). entre crisis, entre guerras. Tomo 1* (pp. 135-158). CLACSO.

Dahl, J. (2016). How the Subaltern Took Agency in the United Nations. Journal of Law, Property, and Society, *2*, 105-135. https://www.alps-law.org/_files/ugd/d91411_3dd4192fddc54efdb35d26907975ac54.pdf

Del Popolo, F. (ed.). (2017). Antecedentes y contexto sociopolítico de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina. En: *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala). Desafíos para la igualdad en la diversidad* (pp. 21-41). Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, trad.). *University of Chicago Press*.

Díaz Reviriego, I., Ruiz Pérez, M. & González, J. A. (2012). Las Convenciones Ambientales Internacionales y la sociedad civil: un análisis de redes sociales en España. *Ecosistemas*, *21*(1-2), 192–202.

Donaldson, C. (2015). *LGBT y diversidades sexuales ancestrales indígenas: las identidades complejas de los actores del desarrollo y la posibilidad de la doble discriminación*. Fundación Diversencia/Coalición LGBTTTI de las Américas en la OEA; Secretaria de Pueblos Indígenas frente al VIH, Sexualidad y DD.HH (SIPIA); Colectivo Wigudun Galu. Relato presentado en el Foro sobre Políticas Relativas a la Sociedad y Reuniones Anuales del Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional, Lima, Perú.

Dorsett, S. & McVeigh, S. (2012). *Jurisdiction*. Routledge.

Dourojeanni, M. (2002). Impactos socioambientales probables de la carretera transoceánica (Río Branco-Puerto Maldonado-Ilo) y la capacidad de respuesta del Perú. *Boletín CF + S*, (19), 1-12.

Dourojeanni, M. (2017). Belaúnde en la Amazonía. *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica*. https://www.caaap.org.pe/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni/

Doyle, C. M. (2015). *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources. The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent*. Routledge.

Engle, K. (2018). Movimientos indígenas internacionales y transnacionales. En: *El desarrollo indígena, una promesa esquiva. Derechos, cultura, estrategia* (pp. 43-96). Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas [ECMIA] & CHIRAPAQ. (2015). *Nada sobre nosotras sin nosotras. Beijing +20 y las mujeres indígenas de las Américas: avances, vacíos y desafíos*.

Escobar, A. (2011). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza: variedades de realismo y constructivismo. En: L. Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 49-74). Jardín Botánico de Bogotá.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de "los derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.

Fals Borda, O. (2007). La Investigación-Acción en convergencias disciplinarias. *LASA Forum*, 38(4), 17-22.

Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI]. (2017). *Publicaciones.* https://www.fapi.org.py/publicaciones/

Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI]. (s. f.-a). *Defensores.* https://www.fapi.org.py/defensores/

Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI]. (s. f.-b). *Los Últimos Hijos del Monte.* https://www.fapi.org.py/los-ultimos-hijos-del-monte/

Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI]. (s. f.-c). *Noticias.* https://www.fapi.org.py/noticias/

Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI]. (s. f.-d). *Quiénes somos.* https://www.fapi.org.py/quienes-somos/

Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas [FAPI]. (s. f.-e). *Rendición de la primera etapa de la campaña solidaria impulsada por la FAPI: Se entregaron 5.725 kilos de alimentos a comunidades indígenas del Chaco y de la Región Oriental.* https://www.fapi.org.py/rendicion-de-la-primera-etapa-de-la-campana-solidaria-impulsada-por-la-fapi-se-entregaron-5-725-kilos-de-alimentos-a-comunidades-indigenas-del-chaco-y-de-la-region-oriental/

Feminismo Comunitario. (2014). Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. En: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 425-434). Editorial Universidad del Cauca. http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE0505875360525800400769 85F/$FILE/Tejiendo.pdf

Feminismo Comunitario AbyaYala - Tejido Bolivia. (2019, 10 de agosto). *Asamblea de Asambleas en Sao Paulo - Brasil el 2018* [video]. Facebook. https://www.facebook.com/Feminismo-Comunitario-Tejido-Bolivia-1005124713122 71/videos/asamblea-de-asambleas-brasil-2018/903865493306645/

Fernandez, L., Ashe, K., Araújo-Flores, J., Olivero-Verbel, J., Gallardo, K., Ascorra, C. & Field, C. (2013). *Measuring the Impact of Mercury from Artisanal Gold Mining in the Peruvian Amazon: Results from the Carnegie Amazon Mercury Ecosystem Project (CAMEP).* 11th International Conference on Mercury as Global Pollutant (ICMGP), Edinburgo, Escocia.

FIND. (2020). *Evaluación de los déficits de diagnóstico y las soluciones sanitarias digitales pertinentes en Perú* [resumen ejecutivo].

Finer, M. & Mamani, M. (2018). *MAAP #96: Gold Mining Deforestation at Record High Levels in Southern Peruvian Amazon.* MAAP Project. https://maaproject.org/2019/peru-gold-mining-2018/

Finer, M., & Novoa, S. (2015). *Image #6: Gold Mining Deforestation Enters Amarakaeri Communal Reserve (Madre de Dios, Peru).* MAAP Project. https://maaproject.org/2015/image-of-the-week-6-gold-mining-deforestation-enters-amarakaeri-communal-reserve/

Finer, M., Novoa, S. & Olexy, T. (2016). *MAAP #29: Construction of New Road between Manu National Park and Amarakaeri Communal Reserve (Madre de Dios).* MAAP Project. https://maaproject.org/2016/manu-road/

Finer, M., Paz, L., Novoa, S. & Villa, L. (2020). *MAAP #123: Identificando tala ilegal en la Amazonía Peruana.* MAAP Project. https://maaproject.org/2020/tala-ilegal/

Fitzpatrick, P. (1983). Underdevelopment and the Plurality of Law. En: D. Sugarman (ed.), *Legality, Ideology and the State*. Academic Press. https://doi.org/10/c6fz7j

Formalizan investigación contra el gobernador regional Madre de Dios. (2015, noviembre 20). *Andina Agencia Peruana de Noticias*. https://andina.pe/agencia/noticia-formalizan-investigacion-contra-gobernador-regional-madre-dios-585664.aspx

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, *Informe sobre el octavo período de sesiones (18 a 29 de mayo de 2009)*, doc. ONU E/C.19/2009/14. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_14_es.pdf

Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

Fundación Rosa Luxemburgo [FRL]. (2013). *Memoria Encuentro Regional Feministas y Mujeres Populares*. https://www.rosalux.org.ec/pdfs/memoria_encuentro_regional_2.pdf

Galdos Silva, S. (2013). La conferencia de El Cairo y la afirmación de los derechos sexuales y reproductivos, como base para la salud sexual y reproductiva. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, *30*(3), 455-460. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342013000300014

Galeano, K. & Werner, M. (2015). Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala. Agendas solidarias y diversas. *Ciencia Política*, *10*(19), 227-252. https://doi.org/ 10.15446/cp

Gallice, G., Larrea-Gallegos, G. & Vázquez-Rowe, I. (2017). The threat of road expansion in the Peruvian Amazon. *Oryx*, *53*(2), 284-292. https://doi.org/10/gn4782

Garay Vera, C. & Mendoza Pinto, J. (2015). El choque de dos imaginarios geopolíticos en Bolivia. La "Guerra del Gas". *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, *15*(1), 115-139. https://scielo.conicyt.cl/pdf/ssa/v15n1/art05.pdf

Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección. https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf

Gil Hernández, F. (2018). Lecturas entrecruzadas del poder: feminismos negros, diáspora epistemológica y experiencias políticas y académicas en Colombia. En: F. Gil Hernández y T. Pérez-Bustos, *Feminismos y estudios de género en Colombia. Un campo académico y político en movimiento* (pp. 217-256). Universidad Nacional de Colombia.

Gobierno Regional Madre de Dios [GOREMAD]. (2019). *Proyectos Priorizados. Presupuesto Participativo 2020-2022*. http://transparencia.regionmadrededios.gob.pe/proc_s.php?cid=64

Gómez Isa, F. y Berraondo, M. (eds.). (2013). *Los derechos indígenas tras la Declaración. El desafío de la implementación*. Universidad de Deusto.

Goodale, M. & Merry, S. E. (eds.). (2007). *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge University Press. https://doi.org/10/bmq4g5

Guerra Curvelo, W. (2001). *La disputa y la palabra*. Editorial Nomos.

Gherra Schleef, F., (2016). A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas Linda Tuhiwai Smith. 2016. Santiago: LOM. 308 páginas. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, *31*, 183–187. https://www.redalyc.org/pdf/459/45955902012.pdf

Gupta, A. (1998). *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*. Duke University Press.

Guzmán Arroyo, A. (2015). Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la A,* (38), 1-3. https://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/?output=pdf

Guzmán Arroyo, A. (2019). *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. Editorial Tarpuna Muya. https://drive.google.com/file/d/16ZYdaJe5CPIQIbPquGZZ408A4lE_p9Es/view

Hajek, F. (2016). *The Boca Manu Road: the separate paths of conservation and development in Peru*. Nature Services Perú. https://www.natureservices.net/single-post/2016/11/14/the-boca-manu-road-the-separate-paths-of-conservation-and-development-in-peru

Hale, C. R. (2001). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the eclipse of "Oficial" Mestizaje. *Workshop Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender, and Outlets of Expression*. [taller]. Cuzco, 29-30 de enero.

Hills Collins, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En: M. Navarro y C. Stimpson (eds.), ¿Qué son los estudios de mujeres? (pp. 253-305). Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawn, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Crítica.

Hohmann, J & Weller, M. (2018). *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Commentary*. Oxford University Press.

Hooks, B. (2017). Feminismo global. En: *El feminismo es para todo el mundo* (B. Esteban Agusti, L. T. Lozano Ruiz, M. S. Moreno, M. Puertas Romo y S. Vega González, trads.) (pp. 67-72). Traficantes de sueños.

Huaco Palomino, M. A. (2015). *Los trabajos preparatorios del Convenio nº 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.* Konrad Adenauer Stiftung.

Instituto de Estudios Interculturales. (2020, 9 de junio). *Aida Quilcue - Mujeres, Transformación Social Y Ruralidad* [video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=nOGm8mZuL5c

Jain, D. (2005). *Women, Development, And The UN: A Sixty-year Quest For Equality And Justice*. Indiana University Press.

John, B. (2020, 28 de agosto). *Nueva carretera que corta la Reserva de Biosfera del Manu genera debate, temores y un documental*. Mongabay. https://es.mongabay.com/2020/08/nueva-carretera-manu-documental-peru-amazonia/

John, B. & Munro, E. (directores) (2018). *Voices on the road* [documental]. https://vimeo.com/442346107

Keck, M., Sikkink, K & Murillo S., L. (1988). Redes transnacionales de cabildeo e influencia. *Foro Internacional, 39*(4), 404-428.

Koskenniemi, M. (2005). *From Apology to Utopia*. Cambridge University Press.

La Barbera, M. (2015). Interseccionalidad, un "concepto viajero": orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Interdisciplina, 4*(8), 105-122. http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/viewFile/54971/48820

Lâm, M. C. (2007). Minorities and Indigenous Peoples. En: T. Weiss y S. Daws (eds.), *The Oxford Handbook on the United Nations* (pp. 525-538). Oxford University Press. https://doi.org/jxds

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Laurent, V. (2012). Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira. *Análisis político*, (75), 47-65. http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v25n75/v25n75a03.pdf

Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. Siglo XXI Editores.

Ley 26834 de 1997. *Ley de Áreas Naturales Protegidas*. 30 de junio de 1997. https://sinia.minam.gob.pe/normas/ley-areas-naturales-protegidas (Perú).

Lightfoot, S. R. (2012). Selective endorsement without intent to implement: indigenous rights and the Anglosphere. *The International Journal of Human Rights*, *16*(1), 100-122. https://doi.org/10/fxktf6

López, E. (2021, 7 de abril). Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. *Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa*. https://www.cua.uam.mx/news/miscelanea/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra

López Mendoza, I. (2012, julio-agosto). El ecologismo y los movimientos ecologistas. *Revista Crítica*. http://www.revista-critica.com/

la-revista/monografico/analisis/285-el-ecologismo-y-los-movimientos-ecologistas

López Pacheco, J. A. (2017). Movilización y acción colectiva por los derechos humanos en la paradoja de la institucionalización. *Estudios Políticos*, (51), 57-78. https://doi.org/jxdt

Lorde, A. (2002). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y horas.

Lugones, M. Colonialidad y Género. *Tabula Rassa, 9*, 73-101.

MacCormick, N. (2005). *Rhetoric and the Rule of Law, A Theory of Legal Reasoning*. Oxford University Press.

MacKay, F. (2013). Indigenous Peoples and United Nations Human Rights Bodies. En: F. MacKay (comp.), *A Compilation of UN Treaty Body Jurisprudence and the Recommendations of the Human Rights Council. Volume V-2011-2012*. Forest Peoples Programme. https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/publication/2013/01/cos-2011-12.pdf

Maiguashca, B. (1994). *The Role of Ideas in a Changing World Order: The Case of the International Indigenous Movement, 1975-1990.* CERLAC. https://www.yorku.ca/cerlac/wp-content/uploads/sites/259/2016/09/Maiguaschca.pdf

Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, *24*, 95-117. https://doi.org/fhj8ts

Martínez L. (2009, 7 de septiembre) La dimensión social del territorio. *Red Prensa Rural*. https://periodistarural.wordpress.com/2009/09/07/la-dimension-social-del-territorio.

Mastanduno, M., Lake, D. A. & Ikenberry, G. J. (1989). Toward a Realist Theory of State Action. *International Studies Quarterly, 33*(4), 457-474. https://doi.org/10.2307/2600522

Mayor, P. & Bodmer, R. (2009). *Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. https://www.guao.org/sites/default/files/biblioteca/Pueblos%20ind%C3%ADgenas%20de%20la%20Amazon%C3%ADa%20peruana.pdf

Mazower, M. (2004). The strange triumph of Human Rights, 1933-1950. *The Historical Journal*, *47*(2), 379-398. https://doi.org/10/crgzg6

McVeigh, S. (ed.). (2006). *Jurisprudence of Jurisdiction*. Routledge-Cavendish.

McVeigh, S. (2014). Law As (More or Less) Itself: On Some Not Very Reflective Elements of Law. *UC Irvine Law Review*, *4*(1), 471-492.

Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemologías y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-104). Editorial Universidad del Cauca. https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE0505875360525800400769 85F/$FILE/Tejiendo.pdf

Merry, S. E. (1992). Anthropology, Law, and Transnational Processes. *Annual Review of Anthropology*, *21*(1), 357-377. https://doi.org/10/drghct

Minam rechaza proyecto de ley que respalda carretera ilegal que afectaría dos áreas protegidas (2015, 10 de noviembre). *SPDA Actualidad Ambiental*. https://www.actualidadambiental.pe/minam-rechaza-proyecto-de-ley-que-respalda-carretera-ilegal-que-afectaria-dos-areas-protegidas/

Ministra de Educación: "Nuestros mejores maestros deben ir a las zonas rurales". (2019, diciembre 5). *Andina Agencia Peruana de Noticias*. https://andina.pe/agencia/noticia-ministra-educacion-nuestros-mejores-maestros-deben-ir-a-las-zonas-rurales-777433.aspx

Moore Torres, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos (Universidad de Antioquia)*, *53*, 237-259. https://doi.org/jxf3

Moreano Venegas, M., Lang, M. & Ruales Jurado, G. (2021). *Perspectivas de justicia climática desde los feminismos latinoamericanos y otros sures*. Fundación Rosa Luxemburg Oficina de la Región Andina. https://rosalux.org.ec/pdfs/perspectivas-de-justicia-climatica-desde-los-feminismos-latinoamericanos.pdf

Nava Aguirre, K. M. (2017). El proceso de internacionalización en el estado fronterizo de Tamaulipas, México. *Revista Argentina de Investigación en Negocios, 3*(2),101-110. http://rain.ean.edu.ar:8085/rain/index.php/RAIN/article/view/50

Niezen, R. (2003). The Origins of the International Movement of Indigenous Peoples. En: *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* (pp. 29-52). University of California Press.

Ochoa Muñoz, K. (2004). *Buscando la tierra llegamos. Territorio, espacio, múltiples públicos y participación política de las mujeres en el municipio de Calakmul* [tesis de maestría]. Universidad Autónoma Metropolitana. http://dcsh.xoc.uam.mx/podr/images/Tesis/Maestria/Ochoa_Munoz_Karina.pdf

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [OHCHR]. (2019, 31 de octubre). *Colombia: Expertos de la ONU indignados por el asesinato de un líder indígena y de miembros de la comunidad*. https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25240&LangID=S

ONU Mujeres. (2022). *La CEDAW y la Recomendación General 39 sobre los Derechos de las Mujeres y Niñas Indígenas*. https://lac.unwomen.org/sites/default/files/2022-05/CEDAW39-DerechosMujeresNiñasIndigenas-25May.pdf

Organización de los Estados Americanos, A. G. Res. 2888, Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (14 de junio de 2016). http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf

Organización de Estados Americanos [OEA]. (2016, Junio 15). *Comunicado de prensa C-075/16*. https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-075/16

Organización de Estados Americanos. (s. f.). *Pueblos Indígenas*. https://www.oas.org/es/temas/pueblos_indigenas.asp

Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2020). *Manu Biosphere Reserve, Peru*. https://en.unesco.org/biosphere/lac/manu

Organización Internacional del Trabajo [OIT]. (2019). *Aplicación del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT: Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo*. https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_735627/lang--es/index.htm

Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana. (2014). *COICA avanza hacia una política de género para la Amazonía*. https://www.opiac.org.co/coica-avanza-hacia-una-politica-de-genero-para-la-amazonia/

Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2007, 9 de julio). *Género, Mujer, Familia y Generación, una mirada integral a la reconstrucción social de paz en Colombia*. https://www.onic.org.co/noticias/70-destacadas/1940-genero-mujer-familia-y-generacion-una-mirada-integral-a-la-reconstruccion-social-de-paz-en-colombia

Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2018, 22 de junio). *Mujeres tendrán participación paritaria en la estructura de la COICA*. https://www.onic.org.co/comunicados-internacionales/2414-mujeres-tendran-participacion-paritaria-en-la-estructura-de-la-coica

Oxfaminternational. (2022, 23 de mayo). Feministas Comunitarias Antipatriarcales Bolivia: Descolonizar la cooperación y práctica feminista [archivo de video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=avebgxezay4&t=1s

Pahuja, S. (2013). Laws of encounter: a jurisdictional account of international law. *London Review of International Law*, *1*(1), 63-98. https://doi.org/10.1093/lril/lrt009

Painter, G. (2015). *Partial Histories: Constituting a Conflict between Women's Equality Rights and Indigenous Sovereignty in Canada* [tesis de Ph.D.]. University of California, Berkley.

Paredes, J. & Comunidad Mujeres Creando Comunidad. (2010). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El rebozo. https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf

Parfitt, R. (2014). The Spectre of Sources. *European Journal of International Law*, *25*(1), 297-306. https://doi.org/10.1093/ejil/chu011

Parfitt, R. (2019). *Process of International Legal Reproduction: Inequality, Historiography, Resistance*. Cambridge University Press.

Procuraduría Anticorrupción. (2018). *La corrupción en los gobiernos regionales y locales. Informe temático*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Proyecto de ley 2320/2012-CR. Ley que declara de necesidad pública e interés nacional la construcción de la carretera de integración regional de Madre de Dios. 10 de diciembre de 2013 (Perú). https://bit.ly/3qOOGbu

Polletta, F. (1998). Contending Stories: Narrative in Social Movements. *Qualitative Sociology, 21*(4), 419-446.

Polletta, F. & Chen, P. C. B. (2012). Narrative and Social Movements. En: J. C. Alexander, R. N. Jacobs y P. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Cultural Sociology* (pp. 487-506). Oxford Academic. https://doi.org/10/jxgt

Pulitano, E. (ed.) (2012). *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*. Cambridge University Press.

Quiceno Todo, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños en Bojayá, Chocó*. Universidad del Rosario.

Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad /descolonialidad del poder*. CLACSO.

Quilcué Vivas, K. J. (2017). *UMNA ÇXHAÇX ÇXHA* ÇXHA *FXI'ZENXI Tejiendo resistencia. Procesos de resistencia milenario del pueblo indígena Nasa Tierradentro – Cauca* [tesis de pregrado]. Universidad Externado de Colombia. https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/329

Radcliffe, S. A. (2015). *Dilemmas of Difference: Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy.* Duke University Press.

Radcliffe, S. A., Laurie, N. & Andolina, R. (2004). The Transnationalization of Gender and Reimagining Andean Indigenous Development. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *29*(2), 387-416. https://doi.org/10.1086/378108

Radio Madre de Dios. (2020). *Gobierno Regional de Madre de Dios impulsa reactivación económica con reinicio de obras en el Manu*. https://noticias.madrededios.com/articulo/local-sociedad/gobierno-regional-madre-dios-impulsa-reactivacion-economica-reinicio-obras-manu/20200810150458015363.html

Rajagopal, B. (2005). *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

Ramírez Fierro, M. d. R. (1994). *Simón Rodríguez y su utopía para América*. UNAM.

Ranilla, J. L. (2018). *Aprovechamiento y manejo sostenible de la Reserva de Biósfera del Manu y de la producción agrícola de la Zona de Amortiguamiento a través de un proyecto de inversión pública, distrito*

Manu de la región Madre de Dios [tesis de bachiller]. Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. http://repositorio.unsa.edu.pe/handle/UNSA/4698

Reaño, G. (2019, 13 de marzo). Minería ilegal en Madre de Dios: Operación Mercurio 2019, el baile de los que faltan. *SPDA Actualidad Ambiental*. https://www.actualidadambiental.pe/mineria-ilegal-en-madre-de-dios-operacion-mercurio-2019-el-baile-de-los-que-faltan/

Report of the world conference of the international women's year, Mexico City, 19 june 2 july 1975, doc. ONU E/CONF.66/34. https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/otherconferences/Mexico/Mexico%20conference%20report%20optimized.pdf

Resolución Directoral 615-2018-MTC-16 [Ministerio de Transportes y Comunicaciones]. 8 de noviembre de 2018. https://portal.mtc.gob.pe/transportes/socioambientales/documentos/2018/R.D.%20N%C2%B0%20615-2018-MTC-16.pdf

Restrepo, B. G., Velasco, A. C. & Preciado, B. J. (1999). Cartografía Social. *Revista Terra Nostra* (5), 95-110.

Rey-Malquiera Palmer, E. (2015). Situación de la mujeres afrocolombianas e indígenas *2011-2014*. Corporación Humanas Colombia. https://humanas.org.co/wp-content/uploads/2020/10/7.mujeresafroeindigenascolombia.pdf

Rifkin, J. (2009). *El siglo de la biotecnología: el comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz* (J. P. Campos trad.). Crítica, Marcombo.

Rincón Rubio, A. G., Vizcarra Bordi, I., Thomé Ortíz, H. & Gascón Muro, P. (2017). Empoderamiento y feminismo comunitario en la conservación del maíz en México. *Revista Estudos Feministas*, *25*(3), 1073-1092. https://www.redalyc.org/pdf/381/38152752006.pdf

Rivadeneyra, D. (2014). Amado Romero, «El Comeoro», dueño de una concesión forestal donde la minería ilegal impera. *Utero.pe*. http://utero.pe/2014/12/02/amado-romero-dueno-de-una-concesion-forestal-donde-la-mineria-ilegal-impera/

Rivera Cusicanqui, S. (2004). La noción de derecho o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Aportes Andinos*, (11), 1-15. http://hdl.handle.net/10644/678

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch' ixi desde la historia andina*. Tinta limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). Acerca de la colonización intelectual. En: *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos de un presente en crisis.*(pp. 25-34). Tinta Limón.

Rivera Zea, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En: L. Suárez Navaz y R. Aída Hernández (coords.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 329-349). Cátedra.

Rodríguez Mir, J. (2008). Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado. *Gazeta de antropología, 24*(2), 1-20. https://doi.org/jxf2

Rodríguez-Piñero, L. (2005). *Indigenous peoples, Postcolonialism, and International Law: The ILO Regime, 1919-1989*. Oxford University Press.

Romero Epiayu, J. (2020, 1 de junio). Ser mujer wayúu feminista y confrontar el patriarcado en las tradiciones. *Las2Orillas*. https://www.las2orillas.co/ser-mujer-wayuu-feminista-y-confrontar-el-patriarcado-en-las-tradiciones/

Romo, V. (2018). La deforestación por minería de oro en Madre de Dios es la más alta en los últimos 32 años. *Mongabay LATAM*. https://es.mongabay.com/2018/09/peru-deforestacion-mineria-madre-de-dios/

Rousseau, S. (2009). Genre et ethnicité racialisée en Bolivie: Pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux. *Sociologie et Sociétés*, *41*(2), 135-16. https://doi.org/10.7202/039262ar

Roy, B. K. & Alfredsson, G. (1987). Indigenous rights: The literature explosion. *Transnational Perspectives, 13*(1). 19-24.

Rozo López, D. P. (2020). *La defensa de la vida: alternativa ontológica en tiempos de ecogubernamentalidad y deforestación*. Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana, Universidad de los Andes. https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/40821

Ruiz, O. (2007). El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, *11*(118), 193-239. https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3911

Rush, P. (1997). An Altered Jurisdiction: Corporeal Traces of Law, *Griffith Law Review, 6,* 146-168.

Sabogal Ardila, S. C. (2014). *Incidencia política de las mujeres indígenas latinoamericanas en medio de conflictos armados internos. Caso colombiano* [tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/54186/1026265935.2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Salazar Moreira, E. (2017). *The Enchantments of Roads near Protected Areas in the Peruvian Amazon* [tesis de maestría]. The University of Edinburgh. https://doi.org/10/jxj2

Sánchez Galindo, F. (1996). Las carreteras y su influencia en el desarrollo económico y en el bienestar social de un país. *Aula Abierta* (67), 161-179.

Sanders, D. (1998), The legacy of Deskaheh: Indigenous Peoples as International Actors. En: Price Cohen, C. (ed.), *The Human Rights of Indigenous Peoples* (pp. 73-88). New York Transnational Publishers.

Santamaría, Á. (2008), *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena. Un estudio del caso colombiano*. Universidad del Rosario.

Santos, B. d. S. (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)* (pp. 13-41). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Santos, B. d. S. (2016). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Routledge.

Schillmoller, A. L. & Pelizzon, A. (2013). Mapping the Terrain of Earth Jurisprudence: Landscape, Thresholds and Horizons. *Environmental and Earth Law Journal*, *3*(1), art. 1. https://lawpublications.barry.edu/ejejj/vol3/iss1/1/

Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado [SERNANP]. (2016, octubre 6). *Más de 9 mil pies tablares son recuperados durante operativo contra tala ilegal en zona de amortiguamiento del PN del Manu*. https://bit.ly/2Kf1lnB

Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado [SERNANP]. (s. f.). *Del Manu*. https://bit.ly/2Wan829

Sieder, R., & Barrera, A. (2017). Women and Legal Pluralism: Lessons from Indigenous Governance Systems in the Andes. *Journal of Latin American Studies, 49*(3), 633-658. https://doi.org/jw8d

Sierra Praeli, Y. (2019, 18 de junio). Latinoamérica: Mapa expone impactos por carreteras en seis países amazónicos. *Mongabay LATAM*. https://es.mongabay.com/2019/06/latinoamerica-mapa-expone-impactos-por-carreteras-en-seis-paises-amazonicos/

Sierra Praeli, Y. (2020, 31 de julio). Día Mundial del Guardaparque: Historias de esfuerzo y pasión de quienes viven dedicados a la naturaleza. *Mongabay LATAM*. https://es.mongabay.com/2020/07/dia-mundial-guardaparque-latinoamerica/

Simmons, P. (1997). Women in Development: A threat to liberation. En: M. Rahnema y V. Bawtree (eds.), *The post-development reader* (pp. 244-254). Zed Books.

Somuano Ventura, M. F. (2007). Movimientos sociales y partidos políticos en América Latina: una relación cambiante y compleja. *Política y cultura* (27), 31-53. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26702703

Stavenhagen, R. (1999). El Sistema Internacional de los Derechos Indígenas. En: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (comp.), *Memoria II. Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y pueblos indígenas* (pp. 347-378). IIDH.

Stavenhagen, R. (2002). Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, *4*(7). https://www.redalyc.org/pdf/282/28240702.pdf

Swepston, L. (2015). *The Foundations of Modern International Law on Indigenous and Tribal Peoples. The Preparatory Documents of the Indigenous and Tribal Peoples Convention, and its Development through Supervision. Vol. I: Basic Policy and Land Rights*. Brill Nijhoff.

Tamanha, B. Z. (2000). A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society*, *27*(2), 296-–321. https://doi.org/ 10/csr8dv

Tamanha, B. Z. (2008). Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global. *Sydney Law Review*, *30*, 375-411.

Tapia Guerrero, L. A. (2018). Infraestructura carretera y economía regional. El caso de los productores de ajo de Oaxaca y Puebla. *Región y Sociedad*, *30*(73), 31. https://doi.org/jxkh

Tarrow, S. (2005). *The New Transnational Activism.* Cambridge University Press.

Tarrow, S. (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (3ra edición). Cambridge University Press.

Thomas, R. (2019). The Impact of Illegal Artisanal Gold Mining on the Peruvian Amazon: Benefits of Taking a Direct Mercury Analyzer into the Rain Forest to Monitor Mercury Contamination. *Spectroscopy*, *34*(2), 22-32. https://www.spectroscopyonline.com/view/impact-illegal-artisanal-gold-mining-peruvian-amazon-benefits-taking-direct-mercury-analyzer-rain-fo

Thornberry, P. (2002). *Indigenous Peoples and human rights.* Manchester University Press

Tilly, C. & Wood, L. (2010*). Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes hasta Facebook.* Crítica.

Torres, F. (2016, 7 de agosto). Luis Otsuka: el gobernador minero que quiere poner en jaque a PPK. *Ojo Público*. https://ojo-publico.com/Luis-Otsuka-El-gobernador-minero-que-quiere-poner-en-jaque-a-PPK

Tsing, A. (2011). La naturaleza en construcción. En: L. Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 195-225). Jardín Botánico de Bogotá.

Tzul Tzul, G. (2015). Mujeres indígenas: historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán*, *15*(22), 91–99. https://www.redalyc.org/pdf/286/28642148007.pdf

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Ulloa, A. (2007). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. En: M. de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 289-328). Envión Editores.

Ulloa, A. (2009). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En: S. Toledo Prats (coord.) *Ecología y paisaje. Miradas desde Canarias* (pp. 213-233). Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.

Ulloa, A. (2014). Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas. En: B. Göbel y A. Ulloa, *Extractivismo minero en Colombia y América Latina* (pp. 425-458). Universidad Nacional de Colombia.

Ulloa, A. (2016a). Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. En: M. Rauchecker y J. Chan, *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad* (pp. 123-142). CLACSO.

Ulloa, A. (2016b). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139. https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8

Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, *61*, 38-48.

Uprimny, R. (2005, 12 de diciembre). El bloque de constitucionalidad en Colombia. Un análisis jurisprudencial y un ensayo de sistematización doctrinal. *Dejusticia.* https://www.dejusticia.org/el-bloque-de-constitucionalidad-en-colombia-un-analisis-jurisprudencial-y-un-ensayo-de-sistematizacion-doctrinal/

Valladares De la Cruz, L. R. (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales. *Alteridades*, *18*(35), 47-65.

Varese, S. (1996). The New Environmentalist Movement of Latin America Indigenous People. En: S. B. Brush y D. Stabinsky, *Valuing Local Knowledge. Indigenous People and Intellectual Property Rights* (pp. 122-142). Island Press.

Vera, E. (2020, 8 de agosto). Madre de Dios: nuevo foco de minería ilegal amenaza a indígenas del Pariamanu. *Mongabay LATAM*. https://es.mongabay.com/2020/08/madre-de-dios-mineria-ilegal-boca-pariamanu-indigenas-peru/

Viaene, L. (2015). La hidroeléctrica Xalalá en territorio maya q'eqchi' de Guatemala: ¿qué pasará con nuestra tierra y agua sagradas? Un análisis antropológico jurídico de los derechos humanos amenazados. Universidad de Gante.

Vilela, T., Malky Harb, A., Bruner, A., Laísa da Silva Arruda, V., Ribeiro, V., Auxiliadora Costa Alencar, A., Escobedo Grandez, A. J., Rojas, A., Laina, A. & Botero, R. (2020). A better Amazon road network

for people and the environment. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *117*(13), 7095-7102. https://doi.org/10.1073/pnas.1910853117

Villa, L. & Finer, M. (2018). *MAAP #94:Ddetectando la tala (legal e ilegal) con imágenes de muy alta resolución*. MAAP Project. https://maaproject.org/2018/tala-alta-resolucion/

Villa, L. & Finer, M. (2019). *MAAP #99: Identificando tala ilegal en la Amazonía Peruana*. MAAP Project. https://maaproject.org/2019/maap99-tala-ilegal/

Vivanco Valenzuela, G. (2014). El efecto de la minería ilegal en el Perú: impactos económicos y sociales. *Revista Lidera*, *9*, 119-120.

Viveros Vigoya, M. (2013). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré*, *27*(1), 71-104. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/74545

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, *52*, 1-17. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005

Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En: E. Restrepo y A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 249-269). Universidad del Cauca.

Wright, G. (2013). Climate Regulation as if the Planet Mattered: The Earth Jurisprudence Approach to Climate Change. *Environmental and Earth Law Journal*, (3), 33-57. https://lawpublications.barry.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1022&context=ejejj

Yashar, D. J. (1999). Democracy, Indigenous Movements, and Postliberal Challenge in Latin America. *World Politics*, *52*(1), 76-104. https://doi.org/10.1017/s0043887100020037

Zalabata, L. (2003a). Declaración de Leonor Zalabata, Pueblo Arhuaco, Colombia, tema: medio ambiente [intervención] en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, segunda sesión, Nueva York, Estados Unidos. https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH01e2/ca3bdb7d.dir/084_esall.pdf#search=%22Leonor%20Zalabata%22

Zalabata, L. (2003b). Declaración de Leonor Zalabata, Pueblo Arhuaco, Colombia, tema: derechos humanos [intervención]

en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, segunda sesión, Nueva York, Estados Unidos. https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASHb4f6/1a380717.dir/345_es.pdf#search=%22Leonor%20Zalabata%22

Zalabata, L. (2004). Declaración de Leonor Zalabata, Comisionada de Derechos Humanos de la Confederación Indígena Tayrona, Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) [intervención] en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, tercer periodo de sesiones, Nueva York, Estados Unidos. https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH31c3/e0610133.dir/402_es.pdf

VOLVER AL CONTENIDO

Autores

Juan David Abella Osorio. Politólogo de la Universidad del Rosario, magíster en Construcción de Paz (Universidad de los Andes) y en Development and Governance (Universität Duisburg-Essen). Actualmente se desempeña como profesor investigador en la Universidad Minuto de Dios y como coordinador de Asia del Programa PIPEC de la Universidad de los Andes. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4425-8914

Mónica Acosta García. Doctora en Sociología Jurídica de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU) y voluntaria en la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI) de la Universidad del Rosario. De 2018 a 2022 fue investigadora predoctoral del Departamento de Derecho Administrativo, Constitucional y Filosofía del Derecho (Facultad de Derecho - UPV/EHU). Sus intereses se centran en los estudios de la globalización y el derecho, la justicia transicional desde los feminismos, las resistencias de las mujeres indígenas y las perspectivas desde abajo. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5612-4964.

Akumaja Luma. Organización interdisciplinar de estudios étnicos conformada por estudiantes, egresadas y egresados de la Universidad Nacional de Colombia. Fue constituida hace aproximadamente un año y tiene experiencia en el trabajo con comunidades indígenas de diferentes partes de Colombia, particularmente en materia de justicia propia. El equipo está actualmente conformado por dos abogadas, Sara Iguarán Aguilar y Sara Castro Zaldúa; dos trabajadores sociales, Jennifer Carolina Muete y Néstor Fabián Bermúdez; y una socióloga, Gabriela Molina Velasco.

Javier Francisco Arenas Ferro. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia, especialista en Derecho Constitucional y magíster en Ambiente y Desarrollo de la misma institución. Doctor en Derecho, *cum laude,* de la Universidad Rovira I Virgili (Cataluña).

Néstor Fabian Bermúdez Másmela. Trabajador social de la Universidad Nacional de Colombia, con experiencia en procesos de articulación interinstitucional, construcción de paz y transformación de conflictos.

María Paula Duarte Ricaurte. Internacionalista de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente se encuentra realizando la maestría en International Development Studies de la Universidad de Viena, Austria. Ha investigado acerca de los feminicidios, el crimen organizado y las nuevas guerras en el Triángulo Norte Centroamericano.

María Angélica Rojas B. Internacionalista y politóloga de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente se encuentra realizando su especialización en Memorias Colectivas, Derechos Humanos y Resistencias en Clacso. Se ha desempeñado como investigadora y profesional en las áreas de construcción de paz, participación ciudadana y derechos de las mujeres.

María Camila Castellanos Forero. Feminista interseccional, abogada y economista de la Universidad de los Andes. Especialista en Derecho Constitucional de la Universidad Externado. En constante deconstrucción desde los feminismos críticos jurídicos. Actualmente trabaja para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el área de paz y es voluntaria jurídica en el Centro de Derechos Reproductivos.

Sara Ximena Castro Zaldúa. Abogada y especialista en Derecho Constitucional de la Universidad Nacional de Colombia. Con especial interés en el trabajo comunitario y su impacto en la garantía de derechos humanos. Principalmente trabaja en temas relacionados con sistemas de justicia propia, movimientos sociales y derechos humanos de las mujeres.

Sara Julieta Iguarán Aguilar. Wayuu del eirruku Epinayu y abogada de la Universidad Nacional de Colombia. Tiene experiencia acompañando procesos organizativos de pueblos indígenas en el país desde un enfoque jurídico y social. Es defensora de derechos humanos e investigadora de las experiencias de justicia propia y sus principales debates.

Paulo Ilich Bacca. Ph. D. en Estudios Socio-jurídicos de la Universidad de Kent (Reino Unido). Adicionalmente, es abogado, especialista en Derecho Constitucional y magíster en Filosofía del Derecho de la

Universidad Nacional de Colombia. Fue investigador posdoctoral del Consejo Europeo de Investigación y becario Fulbright-Humphrey. Actualmente es subdirector de Dejusticia y profesor de la Pontificia Universidad Javeriana.

Bethan John. Periodista y cineasta independiente especializada en conservación de la biodiversidad y justicia social. Ha trabajado en varios lugares remotos de Sudamérica, adquiriendo un conocimiento profundo sobre las complejas cuestiones socioeconómicas y políticas que impulsan la destrucción del medio ambiente. Con este conocimiento, produce proyectos multimedia para crear un cambio positivo.

Gabriela Molina Velasco. Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia, con experiencia en procesos comunitarios relacionados a la justicia propia indígena, los derechos reproductivos, y la salud propia e intercultural.

Jennifer Carolina Muete Eulegelo. Trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia y estudiante de la maestría en Acción Social en Contextos Globales de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Cuenta con experiencia en gestión de proyectos y labores investigativas relacionadas con justicia comunitaria y justicia propia indígena.

Mariana Camacho Muñoz. Especialista en Estudios Feministas y de Género de la Universidad Nacional de Colombia, politóloga con mención en historia y actual investigadora de apoyo en la dirección de Dejusticia. Fue investigadora del Observatorio de Redes y Acción Colectiva y de URIntercultural en la Universidad del Rosario, al igual que de la línea de Justicia Étnico-Racial en Dejusticia.

Eilidh Munro. Cineasta y fotógrafa que ha trabajado en la selva amazónica desde 2017. Aparte del documental *Voces en la carretera*, ha producido otros cortometrajes como *Second Chances* y *A Rainforest Reborn*, que han sido proyectados en diversos festivales de cine y cubiertos por la prensa internacional, en medios como BBC Earth, Mongabay y The Ecologist.

Diana Quigua. Indígena del pueblo kubeo del Vaupés y abogada de la Universidad Nacional de Colombia. Dialoga con los feminismos indígenas, decoloniales y comunitarios. Está interesada en los diálogos interculturales y la defensa de los derechos territoriales y

de las mujeres indígenas. Actualmente trabaja como investigadora en la línea de Justicia Étnico-Racial de Dejusticia.

Kelly Jhoana Quilcué Vivas. Indígena nasa, socióloga con máster universitario en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo (Universidad Jaume I) y titular experta en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional (Universidad Carlos III de Madrid).

Juan Ramón Duchesne. Profesor emérito de la Universidad de Pittsburgh. Entre otros libros, ha escrito *Plant Theory in Amazonian Literature* (2019), *Invitación al baile del muñeco. Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas* (2017) y *Caribe, Caribana: cosmografías literarias* (2015). Además, fue compilador de *Hermosos invisibles que nos protegen. Antología Wayuu* (2015).

Damaris Paola Rozo López. Politóloga, magíster en Construcción de Paz, magíster en Derecho Internacional y estudiante del doctorado en Derecho de la Universidad de los Andes. Es investigadora del Grupo de Investigación de Género y Derecho y directora del Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana (PIPEC) y de la Fundación Grothendieck.

Juriko Rupay. Bióloga peruana con orientación en ecología y enfocada en la conservación de la Amazonía. Desde hace seis años trabaja en la selva peruana dando soporte a proyectos de monitoreo de la vida silvestre, educación ambiental, justicia social y ambiental, e iniciativas sostenibles con comunidades amazónicas.

Shila Sáenz. Abogada de la Universidad Nacional de Colombia e historiadora y magíster en Derechos Humanos de la Universidad Católica de Lovaina. Tiene experiencia principalmente en la investigación sobre derechos colectivos y ambientales, además del trabajo con comunidades étnicas.

Ángela Santamaría. Doctora en Sociología del EHESS-París y directora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI) y de UR-Intercultural. Profesora titular del Centro de Estudios sobre Conflictos y Paz y del curso de Construcción de Paz, Género y Etnicidad de la Universidad del Rosario. Está interesada en la resistencia de las mujeres indígenas a nivel local, nacional e internacional, la construcción de paz, el posconflicto y la justicia transicional a nivel local. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6590-6995.

Shirley Jennifer Serrano Rojas. Bióloga peruana apasionada por la investigación, la conservación y los anfibios. Ha trabajado en bosques tropicales por más de ocho años, participando en proyectos de educación ambiental que le permitieron desarrollar relaciones cercanas con comunidades indígenas y en investigaciones que buscan entender cómo el hábitat se relaciona con la evolución de especies. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6811-8265.

ONTOLOGÍAS INDÍGENAS
EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Reconocimiento, cosmologías territoriales y feminismos comunitarios en América Latina.

Este libro es una apuesta de diálogo intercultural que tiene como propósito visibilizar la relevancia de los movimientos indígenas y contribuir a develar los alcances sociales, jurídicos, ontológicos y epistémicos de sus luchas en América Latina. Se trata de un tejido de diferentes voces, experiencias y reflexiones que permite comprender cómo los movimientos indígenas han reapropiado los dispositivos de dominación, construyendo resistencias fundamentadas en sus cosmologías.

En la misma línea, los textos que componen este libro reflexionan sobre las estrategias y formas con las que los pueblos indígenas han enfrentado las presunciones de imparcialidad que proclama el derecho internacional. Para hacerlo, seguimos la idea de indigenizar el derecho, tomándonos en serio el pensamiento, la historia y los haceres de los movimientos sociales indígenas, incluyendo sus variantes feministas y ambientalistas.

Dejusticia

ISBN: 978-628-7517-62-2

9 786287 517622