

Vidas y territorios en movimiento

Resistencias de diez comunidades indígenas
en Colombia, Ecuador y Perú

Créditos

Vidas y territorios en movimiento.

Resistencias de diez comunidades indígenas en Colombia, Ecuador y Perú

Comité estratégico

Oscar Javier Calderón Barragán (JRS LAC)
Oscar Andrés Hernandez Salgar (Instituto Pensar)
Fernando López (JRS Ecuador)
Cesar Ruiz Paiva (SJM Perú)
Analí Briceño (SJM Perú)

Equipos de investigación por países

Colombia

Carlos Arturo López Jiménez
Dalsy Valbuena
Diana Dorantes
Diana Paola Garcés Amaya
Félix Romero
Fernando Garrido Pérez
Franklin Mendiola
Gabriela M. Cano Salazar
Jazmín Pabón
Joel Dorante
Marcos Torres Martínez
Nelly Achita
Nemesio Vargas
Samuel Dorante
Sergio Romero
Timoteo Hernández
Yolanda Gómez Garrido
Yonilda Sierra

Ecuador

Alejandro Mejía
Byron Yumbo
Diego Yela Dávalos
Gustavo Aguinda

Perú

Augusto Valles Odicio
Diana Ancón Rodríguez
Gabriel Indalicio Mori
Jaminthon Martínez Ricopa
Laila Villavicencio García
Milton Nugkagit Julon
Nuria Chigkun Wajai
Olinda Silvano Inuma de Arias
Rosa Emilia Milagros Arévalo León

Coordinación editorial

Jember Javier Pico Castañeda
Natalia Betancourt Andrade

Revisión Jurídica

Omar Díaz Barreto

Corrección de estilo

María del Pilar López Patiño (AltaVoz Editores)

Diseño gráfico y diagramación

Latitud Estudio (latitudestudio.co)



Vidas y territorios en movimiento. Resistencias de diez comunidades indígenas en Colombia, Ecuador y Perú © Encuentros Servicio Jesuita a Migrantes - SJM Perú, Instituto Pensar, Servicio Jesuita a Refugiados - JRS Ecuador, Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y el Caribe - JRS LAC bajo [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) (CC BY-NC-SA 4.0), 2023

Consortio implementador:



Con el apoyo de:



Contenido

1 PRELIMINARES

1.1	Presentación	10
1.2	Introducción	11
1.3	Hallazgos en el proceso de investigación	12
1.3.1	Amenazas que enfrentan las comunidades para la reproducción de la vida y la cultura	13
1.3.2	Hacia la conceptualización crítica de los vacíos de protección	14
1.3.3	Las formas de nombrar y los marcos conceptuales importan	15
1.3.4	El racismo institucional y la producción de las comunidades indígenas como otredades	16
1.3.5	Soluciones cortoplacistas a problemáticas estructurales y apremiantes	17
1.3.6	Agenciamientos	17
1.4	Consideraciones metodológicas que enmarcan la investigación	19

2 COLOMBIA

2.1	Caracterización de las comunidades	26
2.1.1	Comunidades Yukpa (Cúcuta, Norte de Santander)	26
2.1.1.1	Ubicación geográfica	26
2.1.1.2	Organización sociopolítica	28
2.1.1.3	Características sociodemográficas básicas	33
2.1.1.4	Personas impactadas o alcanzadas	39

2.1.2	Comunidad E, ñapa en Arauca	40
2.1.2.1	Ubicación geográfica	40
2.1.2.2	Organización sociopolítica	41
2.1.2.3	Características sociodemográficas básicas	43
2.1.2.4	Personas impactadas o alcanzadas	46
2.1.3	Puinaves en Inírida	47
2.1.3.1	Resguardo El Paujil, ubicación geográfica	49
2.1.3.2	Organización sociopolítica	51
2.1.3.3	Características sociodemográficas básicas	52
2.1.3.4	Personas impactadas o alcanzadas	54

2.2 Situación sociohistórica de cada comunidad 55

2.2.1	Yukpa. Una cultura caminante	55
2.2.2	E,ñapa	59
2.2.3	Puinave	60

2.3 Interacción de cada comunidad con otros agentes 76

2.3.1	¿Cómo se da ese relacionamiento?	78
2.3.2	Dispersión de agendas y de agentes, alrededor de las comunidades	79
2.3.3	Agentes internacionales ejerciendo labores de Estado a partir de proyectos con tiempo y alcance limitados y alta rotación de personas funcionarias	79
2.3.4	Ejecución de planes de regularización migratoria sin enfoque diferencial étnico: ¿personas extranjeras o extranjerizadas?	79
2.3.5	Contabilización de personas, censos y estadísticas como escenarios de disputa	82
2.3.6	Grupos al margen de la ley	83
2.3.7	Actores o agentes nacionales	85
2.3.8	Policía Nacional y Alcaldía de Cúcuta: desalojos y planes retorno hacia Venezuela	85
2.3.9	Comunidades de llegada, asentamiento y reasentamiento: entre acogida y rechazo	86
2.3.10	Importancia de las alianzas para las buenas prácticas de integración local e interculturalidad	87

2.4 Sentido multiescalar de la protección 91

2.4.1	Perspectiva internacional del discurso humanitario	91
2.4.2	Perspectiva nacional en relación con los marcos jurídicos y respecto de la diversidad de necesidades de cada una de las comunidades	93

2.4.2.1	El sujeto (individual o colectivo) que se va a proteger y su relación con el concepto de minoría y periferia	93
2.4.3	Perspectiva local, esto es, atendiendo a las comunidades de la investigación	95
2.4.3.1	Desafíos conceptuales-analíticos	96
2.4.4	Desafíos legales (nivel nacional)	101
2.4.4.1	Reconocimiento legal, formal y explícito a las movilidades transnacionales del grupo indígena Eñapa y a la binacionalidad y transnacionalidad Yukpa y Punivave	102
2.4.5	Desafíos políticos institucionales	104
2.4.6	Desafíos sociales (nivel local): relativos a las formas de producción y reproducción de la vida de las comunidades	106
2.4.7	Desafíos humanitarios	107

2.5 Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad **109**

2.6 Conclusiones y recomendaciones **112**

3 ECUADOR

3.1 Caracterización de comunidades **123**

3.1.1	Nacionalidad A'í Kofán del Ecuador. Comunidad de Dureno. Centro de asentamiento ancestral Upiritu Kankhe	123
3.1.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara del Ecuador	129
3.1.3	Nacionalidad Kichwa-Siona del Ecuador	138
3.1.4	Nacionalidad Awá del Ecuador. Comunidad Centro Awá de El Baboso	146

3.2 Situación sociohistórica de cada comunidad **150**

3.2.1	Nacionalidad A'í Kofán	150
3.2.1.1	El programa SocioBosque como aporte a la economía de la comunidad y a la conservación del bosque	153
3.2.1.2	La Ciudad del Milenio (CM) en Dureno y la desestructuración de los patrones de producción y reproducción	153
3.2.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara	154
3.2.2.1	Condiciones para la producción económica y reproducción social	155

3.2.3	Nacionalidad Kichwa Siona	156
3.2.4	Nacionalidad Awá	158

3.3 Interacción de cada comunidad con otros agentes 161

3.3.1	Nacionalidad A'í Kofán	161
3.3.1.1	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)	161
3.3.1.2	Dirección de Nacionalidades, Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del Gobierno Autónomo Descentralizado de Sucumbíos	161
3.3.1.3	Alianza Ceibo	162
3.3.1.4	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)	162
3.3.1.5	Petroecuador	162
3.3.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara	162
3.3.2.1	Fundación Altrópico	162
3.3.2.2	Vicariato Apostólico de Esmeraldas	163
3.3.2.3	Fundación Educativa Rada (FUNDER)	163
3.3.2.4	Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas	163
3.3.2.5	Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG). Subsecretaría de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales	163
3.3.2.6	Agencias de Naciones Unidas con presencia en el territorio	163
3.3.3	Nacionalidad Kichwa Siona	164
3.3.3.1	Alianza Ceibo	164
3.3.3.2	Petroamazonas	164
3.3.3.3	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)	165
3.3.3.4	Dirección de nacionalidades y pueblos indígenas y afrodescendientes del Gobierno Autónomo Descentralizado de Sucumbíos	165
3.3.3.5	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)	165
3.3.4	Nacionalidad Awá	165
3.3.4.1	Cooperación Hebrea: Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS)	165
3.3.4.2	Consejo Noruego para Refugiados (NRC)	165
3.3.4.3	Gobierno Autónomo Descentralizado de Imbabura (GAD Imbabura)	165
3.3.4.4	Federación de Centros Awá del Ecuador (FECAE)	166
3.3.4.5	Fundación Social Cultural	166
3.3.4.6	Cooperazione per lo Sviluppo dei Paesi Emergenti (COSPE)	166
3.3.4.7	Fundación Altrópico	166

3.4	Sentido multiescalar de la protección	167
3.4.1	Introducción	167
3.4.2	Escala internacional	168
3.4.2.1	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	170
3.4.2.2	Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)	170
3.4.3	Escala regional	171
3.4.3.1	Pacto internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC)	171
3.4.3.2	Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas-OEA	171
3.4.4	Escala nacional	172
3.5	Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad	174
3.5.1	Nacionalidad A'í Kofán	174
3.5.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara de Ecuador	178
13.5.2.1	Traslape con áreas protegidas	179
3.5.3	Nacionalidad Kichwa Siona	179
3.5.4	Nacionalidad Awá	182
3.6	Conclusiones y recomendaciones	183
4	PERÚ	
4.1	Caracterización comunidades	192
4.1.1	Pueblo Indígena Awajún en Amazonas	192
4.1.1.1	Comunidad Papag Entsa	196
4.1.1.2	Alto Pajakus	199
4.1.2	Pueblo Indígena Shipibo-Konibo	200
4.1.2.1	Comunidad Shipiba de Cantagallo	202
4.2	Situación sociohistórica de cada comunidad	204
4.2.1	Papag Entsa	205
4.2.2	Alto Pajakus	210

4.2.3	Cantagallo	214
4.3	Interacción de cada comunidad con otros agentes	218
4.3.1	Papag Entsa	218
4.3.1.1	Actores no estatales	219
4.3.1.2	Actores del Estado	219
4.3.1.3	Grupos informales y/o al margen de la ley	220
4.3.2	Alto Pajakus	220
4.3.2.1	Actores no estatales	220
4.3.2.2	Actores del Estado	221
4.3.3	Cantagallo	222
4.3.3.1	Actores no estatales	222
4.3.3.2	Actores del Estado	223
4.4	Sentido multiescalar de la protección	226
4.4.1	Marco internacional	226
4.4.2	Marco nacional	226
4.4.2.1	Marco normativo de protección	227
4.4.2.2	Marco de políticas públicas	228
4.4.3	Marco local	229
4.4.4	Marco regional	230
4.4.5	Vacíos	230
4.4.5.1	Vacíos como desafíos conceptuales-analíticos	231
4.4.5.2	Vacíos como desafíos legales (nivel nacional)	231
4.4.5.3	Vacíos como desafíos políticos-institucionales	232
4.4.5.4	Vacíos como desafíos sociales (nivel local)	233
4.4.5.5	Vacíos como desafíos humanitarios	235
4.5	Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad	237
4.6	Conclusiones y recomendaciones	238



Preliminares

1.1 Presentación

El presente informe de investigación titulado **“Vidas y territorios en movimiento. Resistencias de diez comunidades indígenas en Colombia, Ecuador y Perú”** es el resultado de un proceso participativo en el cual toman parte activa y colaborativa diez comunidades indígenas -la mayoría ubicadas en zonas fronterizas de Colombia, Ecuador y Perú-, el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, el Servicio Jesuita a Refugiados – JRS Ecuador, Encuentros Servicio Jesuita a Migrantes – SJM Perú y el Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y El Caribe – JRS LAC.

La semilla con la que iniciamos la investigación fue el reconocimiento de las circunstancias de alta vulnerabilidad, invisibilización, aislamiento institucional, empobrecimiento estructural y -en algunos casos- persecución y amenazas a la vida de las comunidades indígenas que, en ocasiones, les ha obligado a migrar a otros territorios. Esta migración forzada ha aumentado los vacíos de protección que viven comunidades indígenas en donde existe un debate jurídico y político sobre como nombrar la movilidad territorial ancestral transfronteriza y la forma de proteger sus derechos en todos los territorios donde se encuentren. A ello se sumó el trabajo que cada organización y comunidad estaba desarrollando en diversos niveles en donde se encontraba la necesidad de articular esfuerzos para identificar y proponer cambios a estas realidades desde el respeto, la interculturalidad, la dignidad y la justicia.

El alimento y el riego permanente que nutrieron este proceso fue: poner en el centro la vida de las comunidades, dialogar con ellas, escuchar y acompañar sus narraciones-reflexiones-denuncias para explorar nuevas formas de expresar su conciencia histórica, cultural, social y política. Lo anterior, con el fin de encontrar caminos

para influir a los diversos actores con los cuales ellas mantienen relaciones a nivel local, nacional, regional o internacional.

Para que esta influencia lograra un mayor impacto se debía apoyar a las comunidades indígenas en dos caminos: el primero, de corto plazo en donde se aportara para mejorar, en alguna medida, sus condiciones de vida; el segundo, en fortalecer las capacidades de incidencia que las comunidades pueden ejercer sobre los procesos de reconocimiento y garantía de derechos colectivos de forma local y nacional frente a instituciones como el Estado y la Comunidad Internacional. Consideramos que estas acciones permiten enraizar una mirada distintiva en donde se reconoce la agencia de las comunidades, así como, la deuda histórica que actualmente la sociedad occidentalizada tiene frente a estos pueblos que siguen resistiendo a pesar de la violencia y amenaza permanente a su vida y su territorio.

Finalmente, en el informe queremos presentar los frutos que brotan de las resistencias ancestrales que generosamente nos comparten estas diez comunidades en su profunda y espiritual relación de co-cuidado con los territorios donde habitan. El compromiso de esta siembra requiere más manos, alimento, riego, tierra, trabajo y vida compartida, por lo que, este informe también busca invitar a los Estados, los diversos agentes de la comunidad internacional y la cooperación de la sociedad civil a hacer parte del cuidado de esta siembra. Cultivo en donde la equidad, dignidad y justicia para todas, todos y todas debe ser su principal abono del cuidado de la vida.

1.2 Introducción

Vidas y territorios en movimiento ofrece un informe de investigación llevado a cabo en diez comunidades ubicadas en Colombia, Ecuador y Perú donde se presentan los diagnósticos obtenidos en cada una de ellas. Dichos diagnósticos se conforman por seis partes generales que tienen en cuenta las particularidades tanto de los contextos como de los equipos que realizaron los trabajos de campo.

En la primera parte se identificaron y caracterizaron las comunidades visitadas en Colombia, Ecuador y Perú ubicándolas geográficamente, se presentaron sus organizaciones sociopolíticas, se abordaron las cuestiones relativas a la movilidad, a la forma como se constituyeron y a su concepción del territorio ancestral. También se llevaron a cabo censos en los que se registraron las personas y los hogares impactados directa e indirectamente a lo largo del proceso.

En la segunda parte se buscó responder a la pregunta sobre cómo entender los vacíos de protección, a partir de las prácticas de producción y reproducción de la vida de la comunidad; lógicas colectivas de cuidado y autosubsistencia que ponen en cuestión las lógicas de mercantilización de la vida impuestas por el capital.

En la tercera parte se avanza en la comprensión del carácter negativo del término *vacíos de protección*, señalando de dónde proceden los obstáculos que cada comunidad identificó en la producción y reproducción su vida; esto es, los problemas que tienen los miembros de las comunidades para subsistir individualmente o para perpetuar la existencia de la comunidad en función de su permanencia y transformación en el tiempo. En concreto, las dificultades fueron formuladas desde la experiencia con las comunidades (trabajo de campo) y no a partir de los diagnósticos de la literatura especializada sobre vacíos de protección en la región o del impacto de las respuestas institucionales.

A partir del mapa de actores y del mapa político se presentan: los agentes humanitarios, las instituciones del Estado, los actores ilegales, otras comunidades indígenas y los tipos de personas o instituciones que pudieran tener interacciones relevantes con cada comunidad (comerciales, de transporte, de salud). Así, en función de la situación actual y las herencias históricas, se caracterizaron estos agentes y se presentaron las interacciones que ellos tienen con las comunidades.

En la cuarta sección se cruzaron tres escalas: (1) Internacional del discurso humanitario, (2) Nacional en relación con los marcos jurídicos y, respecto de la diversidad de necesidades de cada una de las comunidades, (3) Local, atendiendo a la dimensión regional, pero también, cuando sea el caso, con base en la localización de problemas que no quedan delimitados ni por la división política de los mapas nacionales ni por la contigüidad espacial, sino por los rasgos comunes, vínculos familiares, prácticas tradicionales y otros elementos transversales a la dimensión geográfica.

En el penúltimo apartado se señalaron los agenciamientos identificados en cada comunidad y se aproximaron respuestas a interrogantes como: ¿de qué modo los agentes humanitarios y las instituciones estatales se pueden articular con las capacidades de las comunidades para apoyarlas, fortalecerlas o, por lo menos, no convertirse en un obstáculo para su vida y subsistencia? y ¿cómo estas capacidades se relacionan con los obstáculos para la producción y la reproducción comunitaria?

Cada diagnóstico –Colombia, Ecuador y Perú– presenta conclusiones y recomendaciones en las cuales se retoman las amenazas territoriales y estructurales que enfrentan los pueblos étnicos, la forma en la cual la migración indígena en el contexto actual se está convirtiendo en una migración forzada, se indican los factores

comunes y diferenciales de las respuestas institucionales a la situación y exigencias de cada una de las comunidades con las cuales se elaboraron y se hicieron síntesis nacionales sobre los factores comunes y diferenciales.

Y, al finalizar cada documento, se generaron recomendaciones basadas en las experiencias de interacción entre la movilidad de comunidades indígenas y la respuesta institucional, teniendo en cuenta factores clave, dinámicas sociales, necesidades y desafíos de protección (relativas a la producción y reproducción de la vida de la comunidad y a las respuestas institucionales), prácticas de acompañamiento que podrían mejorar, cambiar o incorporar los agentes humanitarios y las instituciones estatales para la atención de comunidades indígenas transfronterizas.

1.3

Hallazgos en el proceso de investigación

A continuación se presentan los hallazgos y aprendizajes del proceso de investigación en el cual participaron diez comunidades en los tres países, así: en Colombia, el Escobal (pueblo Yukpa), Villa Esperanza (pueblo Eñapa) y resguardo el Paujil (pueblo Puinave); en Ecuador, Centro de Asentamiento Ancestral Upiritu Kankhe (pueblo A'í Kofán), Santa Rosa de los Épera (pueblo Éperara Siapidaara), San José de Wisuyá (pueblo Kichwa-Siona), Centro Awá-El Baboso (pueblo Awá); y, en Perú, Papag Entsa y Alto Pajakus (ambas pertenecientes al pueblo Awájún) y la comunidad de Cantagallo (pueblo Shipibo-Konibo).

Las reflexiones se construyeron a lo largo de las visitas de campo y las miradas situadas que responden a las peculiaridades nacionales, territoriales y culturales, a partir de los intercambios colaborativos entre los equipos investigadores y los y las promotoras comunitarias que formaron parte activa de la investigación. Lo anterior permitió elaborar un diagnóstico por país sobre las situaciones de amenazas a las que se enfrentan las comunidades, incluyendo un análisis multiescalar de los desafíos o vacíos de protección, un mapeo de actores y el reconocimiento de las formas de reproducción de la vida y la cultura.

En este entendido, se presentaron las principales reflexiones emergentes de los tres diagnósticos por país, que –aunque pretende recoger los elementos comunes más significativos para realizar una lectura crítica de las relaciones a veces conflictivas y antagónicas con el Estado, con actores humanitarios y demás actores que empiezan a tener intereses estratégicos sobre los territorios– de ninguna manera quieren subsumir la complejidad de las realidades particulares, situadas y contextuales de cada comunidad. Se invita, entonces,

a profundizar en la lectura visitando los diagnósticos para Colombia, Ecuador y Perú.

En este sentido, a continuación se desarrollan seis reflexiones que se identificaron como comunes y que permitieron comprender críticamente lo que significan los vacíos de protección.

1.3.1 Amenazas que enfrentan las comunidades para la reproducción de la vida y la cultura

Los ejercicios y talleres de saberes que se llevaron a cabo en cada una de las comunidades permitieron visibilizar el hecho de que las amenazas actuales en relación con el peligro de despojo territorial, la profundización del confinamiento, la pérdida cultural, la desintegración del tejido social, el desconocimiento institucional como sujetos colectivos de derecho, entre otros, hacen parte de un *continuum* de violencias que se experimenta históricamente desde épocas coloniales. La memoria histórica de los pueblos indígenas ha permitido hacer este rastreo de procesos de explotación económica, desplazamientos forzados como consecuencia de presencia de actores armados e imposiciones socioreligiosas que fueron en detrimento de su pervivencia física, cultural y espiritual, y que han estado construidas desde conceptualizaciones modernas de apropiación y explotación de la tierra y los seres humanos, animales, inanimados que allí cohabitan.

Los territorios ancestrales han sido entendidos por el Estado y la sociedad blanco-mestiza como espacios

vacíos, que pueden ser transformados en *commodities* para el mercado internacional, al tiempo que las comunidades que han establecido estas relaciones especiales con el territorio se les ha representado como “obstáculos” y han tenido que vivir procesos de criminalización y estigmatización cuando han emprendido la defensa colectiva de sus territorios.

Las comunidades del Centro de Asentamiento Ancestral Upiritu Kankhe, San José de Wisuyá, El Baboso (en Ecuador), Papag Entsa y Alto Pajakus (en Perú) han sido objeto de fuertes presiones por parte de la presencia de empresas extractivas estatales y privadas, legales e ilegales, cuyas actividades han causado impactos a su territorio, incluyendo formas de despojo “legalizadas” o de facto, contaminación ambiental y pérdida de la soberanía alimentaria.

En el caso de Santa Rosa de los Épera (Ecuador), la principal amenaza tiene que ver con el no reconocimiento de su territorio y el proceso de confinamiento y de cercamiento del territorio que habitan actualmente; ello –sumado al aumento de su población– está poniendo en riesgo su soberanía alimentaria. Por otro lado, el resguardo multicultural de Pajuil (Colombia), el cual –a pesar de ser reconocido oficialmente como un territorio colectivo– está viviendo un proceso de confinamiento debido al arribo de familias del pueblo Puinave, que han tenido relaciones de parentesco y procesos de movilidad itinerantes, pero a quienes la actual crisis multidimensional en Venezuela les ha forzado a movilizarse recientemente para garantizar nuevos medios de seguridad alimentaria y reproducción de la vida.

Una situación similar viven las comunidades del Escobal y Villa Esperanza (Colombia), las cuales se asentaron recientemente en territorios urbanos, se autorreconocen como binacionales, transfronterizas e, incluso, transnacionales y cuyas recientes itinerancias, más que a sus propias lógicas culturales de reproducción de la vida, corresponden con respuestas urgentes ante la situación venezolana, pero para quienes el Estado colombiano ha puesto trabas administrativas para el reconocimiento de subjetividad itinerante y móvil, lo que ha devenido en el desconocimiento de derechos para el acceso a servicios básicos y a la multiplicación de casos de apatridia en menores de edad.

En el caso de la comunidad de Cantagallo (Perú), también se evidencia un proceso de movilidad hacia la ciudad, en este caso, en respuesta a la repetida ausencia de voluntad política para garantizar las condiciones mínimas de existencia en sus territorios; además,

enfrentan un amplio proceso de estigmatización y discriminación. Sumado a lo anterior, muchas de estas comunidades –al movilizarse a través de las fronteras de los Estado-nación– se han visto expuestas en los últimos años a las formas de control y violencias de los actores armados ilegales y del narcotráfico.

1.3.2 Hacia la conceptualización crítica de los vacíos de protección

Como se puede ver en los diagnósticos de cada país, razones diversas hacen que la expresión *vacíos de protección* sea inadecuada, insuficiente e, incluso, un obstáculo. Por ello, al tener la necesidad de usar tal noción, el equipo de investigación se vio en la obligación de sortear dos de sus defectos constitutivos. De un lado, la noción de vacío supone la ausencia de un algo relativo a una completitud nunca especificada que de entrada es problemática porque, de otro lado, no toma en cuenta la situación específica de las comunidades en las que impacta la noción (las que se diagnostican como en un vacío de protección), produciendo no solo el imaginario de las comunidades indígenas como sociedades en carencia y en necesidad de protección, lo que remite a una legalidad estatal o supraestatal que genera relaciones desiguales de poder. Por ello, se afirma que:

... se requerirá, inicialmente, de un acercamiento a un fenómeno que siempre puede ser vuelto a observar con nuevas herramientas, debido a la continua reordenación de las condiciones sociales que implican la migración, y la fragilidad de los grupos humanos ante las violencias naturalizadas en territorios donde las lógicas de las democracias liberales no rigen transparentemente con su ramillete de derechos e instituciones. En breve, este acercamiento busca identificar los contenidos posibles del concepto humanitario “vacíos de protección”, tal como podría entenderse por las comunidades indígenas desplazadas, sometidas a migración internacional o que habitan fronteras, donde su movilidad está determinada menos por su propia agencia que por actores estatales, ilegales o factores climáticos. Por ello, en lugar de partir de una definición del término protección, las personas en campo recaudarán información de las comunidades para identificar en qué sentido ellas identifican algo que podamos llamar “vacíos” en sus condiciones de existencia, que

papel, según lo consideran esas comunidades, juegan en la gestión de ese vacío, quién o qué entidad consideran que podría o debería encargarse de cubrir dicho vacío, cómo eso se podría referir a un tipo de protección y en qué sentido se relacionan con la cuestión de la movilidad (documento metodológico).

Como se puede deducir, la idea de vacíos de protección –que pretende ser una forma de visibilización de las condiciones vitales de las comunidades con las que interactuaron los equipos de investigación en los tres países– resultó crucial para comprender críticamente las amenazas y peligros que les afectan y cómo estos se articulan con la acción o inacción del Estado y organizaciones humanitarias.

La cuestión en juego es que este término ratifica la dimensión estadocéntrica y liberal con que se establecen los vínculos con las comunidades con las que se hicieron intercambios durante el trabajo en campo, lógica que resulta problemática en tanto se produce “desde arriba”, asigna unos marcos jurídico-administrativos que son incapaces de dialogar otras formas de “hacer” e impone los procedimientos de individualización que desconocen el carácter colectivo e integral de los pueblos indígenas. Una comprensión que, por lo demás, tiende a reproducir lo que ha sido llamado el mito de la ausencia del Estado, la idea de que hay algo que el Estado aún no logra cubrir y que debe ser atendido pues configura un “vacío”.

No obstante, dicho vacío en realidad muestra un tipo de funcionamiento, un orden social, que sirve a intereses políticos y económicos concretos. En este sentido, el resquebrajamiento del tejido social, la pérdida territorial, así como la individualización, ya mencionada, produce individuos al margen de sus condiciones sociales de existencia que, a la postre, despolitiza su situación convirtiéndola en asunto de autosostenimiento y adecuación a un mercado que, por razones que se exponen ampliamente en los informes de país, no ofrece condiciones equitativas de participación y perpetúa relaciones de colonialidad.

En función de lo anterior, la investigación tomó como punto de partida las reflexiones que se han propuesto por el profesor Loudior (2017), para entender los vacíos de protección como “(...) las insuficiencias o carencias a nivel conceptual analítico, jurídico, político, institucional y de otras índoles...”.

En este sentido, los vacíos van desde la falta de nombres (oficialmente aceptados) para categorizar a ciertos grupos de migrantes, pasando por la ausencia de

instrumentos internacionales de protección de sus derechos o por sus limitaciones, hasta llegar a vacíos analíticos, políticos o institucionales para poder elaborar un correcto análisis de sus necesidades, adoptar medidas adecuadas (en términos de política pública, programas de acompañamiento y servicios) e implementarlas por medio de instituciones establecidas para tal efecto (p. 66).

Con ello, la noción de vacío, de ser característica fija de las comunidades indígenas, pasa a ser una herramienta para identificar las dificultades que los Estados y los agentes humanitarios tienen para dar cuenta, intervenir, apoyar, visibilizar, incluso, producir a comunidades con las que trabajan.

1.3.3 Las formas de nombrar y los marcos conceptuales importan

Los marcos conceptuales producidos desde los gobiernos y las plataformas humanitarias de asistencia terminan limitando e, incluso, bloqueando la comprensión de las prácticas asociadas al *continuum* de las movilidades humanas. Ello, además, dificulta empatizar y asumir la complejidad que implican otras formas de producir socialmente el territorio y de habitarlo, las cuales, al mismo tiempo, entran en contradicción con formas de despojo y violencia. Es por ello que no hay tipos de nomadismo sin desarraigo, readaptación, esperanzas, diferencias culturales, no hay sedentarismo que pueda entenderse como fijación definitiva a unas coordenadas geográficas. No hay tampoco una movilidad humana en un sentido objetivo, único: cada asentamiento y cada movilidad se ven impactados por una serie de detalles específicos relativos a las fronteras que se cruzan, las legislaciones nacionales, la situación personal de quienes migran, las redes en que se inscriben.

La diversidad de situaciones contrasta con la homogeneidad de tales conceptos y los registros enunciativos de las instituciones en torno a la migración: una serie de enunciaciones inscrita en un discurso oficial que produce identidades, clasificaciones de territorios, políticas y prácticas institucionales, así como respuestas y resistencias sociales; todas ellas, identificables empíricamente. Se habla de personas *migrantes* cuando miembros de una comunidad indígena atraviesan unas fronteras territoriales (definidas estas

por los Estados nacionales modernos), cuando desde el punto de vista de la comunidad, esta movilidad se despliega en los territorios de circulación y reproducción de la vida que les son propios; definidos incluso desde la ancestralidad.

Este problema de vocabulario se repite –*mutatis mutandis*– con términos como *ciudadanía* u otras figuras de los marcos legales nacionales, piénsese en desplazados o refugiados por ejemplo. Y, si bien estos términos pueden servir para identificar situaciones concretas, también ocultan, desconocen, promueven procesos de estigmatización en contra de los grupos en movilidad, así como la persecución o segregación en las sociedades de acogida; casos que bien se pueden identificar en su diversidad y particularidad en los diagnósticos por país.

Lo anterior permitió comprender el trabajo con las comunidades que participaron de la investigación, porque los vacíos de protección se producen por la propia imposición vertical sobre las formas de hablar, aspecto que imposibilita tanto establecer tratos horizontales con las comunidades indígenas como dar cuenta de la diversidad de fenómenos a los que se exponen por la situación territorial en que habitan, imposibilidad de tratarles en condiciones de igualdad más allá del marco estrecho de la ciudadanía, imposibilidad de aceptar su propia mirada, imposibilidad de pensarles fuera de las estructuras institucionales del ordenamiento territorial de las naciones o de las burocracias locales y transnacionales humanitarias.

Las observaciones permitirán –a quienes recorran estas páginas– crear una red de enunciados que configuran formas de visibilidad y ocultamiento de las comunidades.

1.3.4 El racismo institucional y la producción de las comunidades indígenas como otredades

La violencia y falta de reconocimiento que recae sobre los colectivos indígenas debido a la forma en que se los nombra, se refuerza con la forma en que opera el registro de lo nacional con sus propias interacciones supranacionales. Un registro que determina la visibilidad de las comunidades a partir de los efectos de diferenciación a que remite continuamente: la presencia de unos otros, en relación con la ciudadanía del territorio

nacional. Esa condición de otros, se agrava en países como Colombia, Ecuador y Perú, donde permanecen las condiciones de desigualdad estructural. Tales comunidades que se nombran mal y/o que ni siquiera son reconocidas como miembros de la ciudadanía, muchas veces carecen de seguridad alimentaria, una educación acorde a las necesidades de su comunidad, un reconocimiento como agentes en el mercado laboral, una posibilidad de cuidar de la propia salud, tanto en los términos de las comunidades como en las formas de curación vinculadas a la medicina profesional.

La falta de voluntad política para poner en marcha aparatos jurídico-legales de protección y reconocimiento, la burocracia desmedida para atender problemas urgentes de violaciones de derechos humanos, la falta de legitimidad de las autoridades del Estado frente a las comunidades indígenas por una historia repetitiva de incumplimiento de acuerdos adquiridos, así como la inoperatividad para investigar violaciones a la consulta previa y para paralizar procesos de violación territorial inminentes, contrastan con el amplio margen de maniobra para aprobar licencias mineras, reinventar figuras jurídicas sobre territorios ancestrales, y la criminalización activa de las comunidades que se oponen a la imposición de industrias extractivas. Estas acciones ambivalentes pero deliberadas de dejar pasar, cuando se trata de situaciones que ponen en riesgo físico a las comunidades, al tiempo que facilitan el despliegue de economías extractivas y minero-energéticas, evidencia una forma particular de la intervención de los Estados a partir de la necropolítica (Mbembe, 2003) y la producción de vidas precarias, como continuidad de la colonialidad del poder.

A ello además se suma la ausencia de enfoques interculturales y territoriales a la hora de planificar y desarrollar políticas sociales, la nula o baja participación de las comunidades en las discusiones públicas que les afectan, prácticas excluyentes y discriminatorias en la administración pública que termina por estigmatizar, exotizar y desconocer a las comunidades y a sus integrantes como sujetos de derechos.

La investigación también identificó los marcos jurídicos de protección, desde el escenario universal hasta llegar al complejo escenario doméstico de cada país contratante de acuerdos, convenios y demás instrumentos, pasando por el escenario regional, diferenciándose específicamente en cada país, no solo en su discurso, su perfil y jerarquía jurídica, sino en sus desarrollos.

La representación jurídica de las relaciones de poder está ligada con aspectos fundamentales en

nuestro constitucionalismo suramericano, más aún en sociedades que caminan en búsquedas de sus identidades, asociadas a lo étnico, a lo territorial. Entonces, si bien los marcos generales perviven en la abstracción de lo universal, su concreción local, regional, doméstica, implica una labor minuciosa de construcción desde los difusos ángulos que son contorneados por instrumentos de difícil aplicación, de falta de fuerza vinculante por ausencia de mecanismos duros de exigibilidad, entre otros. Si bien, en cada uno de los estados de la investigación existen marcos de protección con diferentes niveles de avance. Es menester contrastarlos, ponerlos a dialogar entre todos, para metodológicamente llegar a la identificación de vacíos comunes, en perspectiva de presentación de propuestas serias, con múltiples niveles de solución. De eso también dará cuenta el trabajo presentado.

1.3.5 Soluciones cortoplacistas a problemáticas estructurales y apremiantes

Los modos de conceptualizar y comprender las realidades de los pueblos y las nacionalidades indígenas “desde arriba”, terminan moldeando las políticas públicas y formas de intervención de actores humanitarios. Resulta ser un común denominador que las acciones se racionalicen desde las bases del asistencialismo y el humanitarismo. Cuando esto sucede, la propia intervención termina produciendo vacíos de protección sobre las comunidades, trayendo consecuencias; 1). Las entidades humanitarias, en el caso de los tres países, terminan remplazando al Estado en sus responsabilidades en calidad de garantes de derechos, ello además plantea problemas cuando las medidas que se toman terminan siendo cortoplacistas –por las condiciones que pone la cooperación internacional, como lo son el presupuesto limitado y la lógica de acción bajo proyectos–, es decir, desarticuladas y concebidas en la limitación propia de lo que es el auxilio en casos de emergencia. 2). Las acciones desde el humanitarismo y la benevolencia se reiteran en el desconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos; a largo plazo no promueven garantías jurídicas y el reconocimiento de los derechos colectivos. 3). Existe una brecha en la comprensión de las situaciones que viven las comunidades. Por un lado, desde arriba

estas se entienden como situaciones de emergencia, cuando tienen que desplazarse forzosamente, pero se desconoce que detrás de estas situaciones subyacen demandas históricas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus territorios, la inviolabilidad de los mismos, o bien, el reconocimiento de sus condiciones de pueblos binacionales, transnacionales o transfronterizos. 4). Tal y como lo manifestaron las diferentes comunidades que participaron de la investigación, la interacción de las comunidades con otros agentes ha implicado pérdidas en sus condiciones de sobrevivencia, en su vida cotidiana, en sus formas de organización.

1.3.6 Agenciamientos

El ejercicio de investigación también consistió en visibilizar las estrategias y los agenciamientos que movilizan las comunidades en los tres países y reconocer sus luchas históricas por la pervivencia de los pueblos. Por ello, en cada uno de los informes se indican los antecedentes de cada asentamiento, en particular las cuestiones relativas a la movilidad, la manera en que se constituyó cada comunidad y su concepción del territorio ancestral. Además, se identificaron prácticas comunitarias relacionadas con las formas en que individual y colectivamente se produce y reproduce la vida de la comunidad y los modos en que se sortean los posibles obstáculos para cumplir dicho fin.

En los diagnósticos de país se indican las diversas agencias de las comunidades para enfrentar la situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad que se identificaron en el trabajo de campo. Ello implica distinguir que si desde el punto de vista de los Estados, la movilidad de estas comunidades indígenas puede aparecer como migración internacional o migración irregular, este desplazamiento es agenciado por las comunidades para afrontar los obstáculos en la producción y la reproducción de la comunidad y sus prácticas colectivas.

En otros términos, la movilidad humana –que sirvió de motor para la formulación de este proyecto de investigación en relación con los vacíos de protección en comunidades indígenas transnacionales– es también una capacidad de esas comunidades para sortear las dificultades cotidianas que ponen en riesgo la subsistencia de sus miembros y también la capacidad de adaptación y transformación de las comunidades para garantizar su duración en el tiempo.

No se debe confundir esta capacidad, en particular, cuando se trata de comunidades con algún grado de nomadismo: no es siempre el resultado de la voluntad comunal o de una conducta tradicional; muchas veces es efecto de la presión de actores ilegales, industrias apoyadas por el estado, extensión de la frontera agrícola, factores climáticos, entre otros, y en cada uno de ellos las comunidades dejan ver su agencia, como lo demuestran su subsistencia y la trayectoria de su movilidad (que puede incluir el reposo o la circularidad).

Esta investigación –realizada en poco más de un año– permitió conocer a las comunidades en cada uno de los países, recorrer sus territorios hasta donde fue posible, visibilizar los liderazgos emergentes y las prácticas colectivas de autocuidado y pervivencia que persisten a pesar de los grandes desafíos institucionales y de las consecuencias de las locomotoras extractivistas. A demás de ello, quienes recorran estas páginas, más que recomendaciones, encontrarán marcos críticos para comprender de qué manera los Estados, las fronteras, las empresas extractivas y los actores humanitarios han producido formas de vulnerabilidad y han reducido a los pueblos indígenas a ser sujetos de necesidades; marcos que pueden ser replicables, muy seguramente, para aproximarse a otras experiencias situadas.

Finalmente, en lo que respecta a la continuidad del proyecto, en los próximos meses, los equipos seguirán caminado junto con las comunidades en cada uno de los países para fortalecer sus procesos organizativos desde el respeto y la escucha, compartiendo saberes y experiencias y acompañando procesos de formación e incidencia política.

1.4

Consideraciones metodológicas que enmarcan la investigación

1. Un primer factor por considerar se refiere a la noción de *población indígena* como unidad de análisis. Debido a que en Colombia esta noción es polisémica, dentro del mismo documento se utilizan indistintamente *pueblo* y *comunidad* teniendo presente que las fuentes de información dificultan empíricamente las reconstrucciones históricas de los hogares indígenas con los cuales se trabajó en esta investigación. Pragmáticamente, se establecieron las unidades poblacionales a partir de la condición de *ser hablante de la lengua de la comunidad*; es decir: hablar Panare para el caso de las personas de la comunidad Eñapa y Yukpa, para las personas Yukpas (cualquiera de sus variantes dialectales).

Esta categoría etnolingüística está incluida en casi todas las fuentes de información con marcador étnico y no solo es un criterio útil en estudios retrospectivos de la dinámica demográfica indígena, sino que la lengua constituye un importante elemento articulador de la comunidad o el pueblo, además de que se puede considerar como territorio de la memoria y espacio de resistencia cultural (Bartolomé y Barabas, 1996).

Con respecto a la comunidad Puinave, el reconocimiento étnico ha sido uno de los criterios de identificación que también se tuvo en cuenta en la consideración de la pertenencia a este pueblo indígena. Esta decisión se tomó por varios motivos: 1) A pesar de que aproximadamente un 87.5% de la totalidad de las personas que hablan el idioma puinave y que existe

una gran vitalidad de su uso¹, paulatinamente y sobre todo en la población infantil y juvenil (0-14 años) se perciben unas limitaciones para el manejo adecuado del idioma (Ministerio de Cultura, S.F., p. 1). 2) Para dar cuenta de la variedad de relaciones multiétnicas que se presentan en los territorios donde conviven los miembros de la comunidad Puinave tanto con otros pueblos indígenas como con personas que no se identifican como tal, de manera que así las personas no hablen puinave como sucede en los casos de matrimonio, adopción, etc., pueden ser consideradas puinaves. 3) Para cuestionar y hacer evidentes las movilidades espaciales y las construcciones de nuevos lugares de vida de la comunidad Puinave, que replantean y problematizan el uso de un único idioma, la continuidad en un único territorio y el desarrollo de unas prácticas culturales estáticas y ancladas en el tiempo y en un momento histórico determinado.

Al quebrar el confinamiento de las sociedades indígenas como comunidades aisladas, estáticas y ajenas a los entramados locales, regionales y transnacionales, se evidencian las complejidades con respecto al uso de su idioma y las interrelaciones entre las movilidades permite comprender la Amazonía como “un panorama complejo de organización regional, con redes de intercambio de gran escala, sociedades estratificadas y sistemas económicos, políticos y religiosos interétnicos” (Micarelli, 2010, p. 494).

¹ El idioma puinave se denomina también wänsöhöt yedöhet, guaipuinace, caberre, uaipi y pertenece a la familia lingüística maku-puinave. (Ministerio de Cultura, S.F., p. 1).

Por otro lado, es pertinente hacer una aclaración acerca del uso del término *comunidad* cuando se refiere al pueblo Puinave. El instituto SINCHI, en una investigación sobre los asentamientos humanos del Guainía, la definió como: “los espacios de la misma, con límites fluidos y ambiguos, cuya organización se funda sobre criterios culturales antes que políticos o económicos, que están dados por la jerarquía del clan y sus respectivos linajes. Aquí la propiedad comunitaria de la tierra fija formas asociativas que son fundamentales para la unidad del grupo étnico” (Salazar et al., 2006, p. 28).

Más adelante se ampliará esta definición, dado que –cuando se hace referencia a *comunidad*– se habla de espacios y poblaciones multiétnicas e interculturales que no corresponden –la mayoría de las veces– a una noción de un único grupo étnico, aunque sí puede existir una predominancia de alguno. Un promotor comunitario Puinave al ser preguntado por la definición de la palabra comunidad, responde: “es un grupo o asociación de personas que en su mayoría se ubican cerca a los cuerpos de agua como ríos o caños y que están organizadas como caseríos y que tienen sus casas, sus familias, su cancha para practicar deportes y su iglesia y donde no importa que no todas las personas sean de la misma etnia”. (Conversación con líder, realizada en el marco de un ejercicio de cartografía social e histórica en los archivos del resguardo El Paujil).

2. Personas promotoras comunitarias. A partir de este trabajo, tiene dos connotaciones. (1) “Como una o un activista que asume un rol puntual y delimitado en la investigación realizada en su territorio de lucha o en otro de los visitados en conjunto. Su trabajo no es equivalente o sustituto del académico², sino que es desarrollado desde su conocimiento sobre la lucha por y la vivencia de sus territorios” y (2) como “figuras centrales en la red de afinidades” que sostienen la investigación (Flórez-Flórez et al., 2020).

Atendiendo al alcance anteriormente descrito y a cuatro aspectos específicos de su accionar: 1. Como *agente de enlace comunitario* para facilitar la comunicación entre quienes participan directamente –de su pueblo– y el equipo investigador, con las autoridades propias o tradicionales, con otros pueblos indígenas con los que se coexiste y convive en un mismo espacio o territorio; para motivar la participación e intercambio grupal en las actividades de la investigación; velar por el buen uso de los materiales del mismo; compartir, debatir, plantear informaciones relevantes y planear y adecuar los métodos para su recolección y valorar la experiencia de vida y los conocimientos propios de su pueblo; 2. Como persona *mediadora lingüística e intercultural* para hacer traducción e interpretación en diferentes escenarios entre el pueblo indígena y los actores diversos, además de las diferentes actividades desarrolladas en el proyecto y sus productos de manera que haya difusión de la lengua indígena en escenarios de acceso a información, formas de integración y de resistencia de la cultura y el patrimonio intelectual de estas poblaciones; 3. Como persona *facilitadora metodológica* que hace parte integral del equipo de investigación en terreno, el cual también participa en el diseño, ejecución y socialización de los espacios de escucha, los diagnósticos participativos (cartografías sociales), los diálogos multiactor, piezas comunicacionales y materiales didácticos a lo largo del proyecto y la puesta en marcha de las iniciativas comunitarias y 4. *Guías, consejeras y consejeros* cuestionan la manera de ser, hacer y deshacer la investigación, de forma que por mucho trasciende la figura clásica del informante en campo e intentar controvertir, aunque sea un poco las relaciones desiguales de las investigaciones. Muchas veces se debatieron los procesos, las maneras de realizar las actividades y los resultados. Así como los aciertos y desaciertos en los procesos realizados y los resultados esperados.

² Dos puinaves elegidos como promotores comunitarios, dos líderes que acompañaron este proceso desde el inicio y las personas que atendieron a la convocatoria del proceso y al acompañamiento realizado, rebasaron muchas veces el trabajo académico porque lo cuestionaron y nutrieron en las diversas actividades que se realizaban. Desde los acompañamientos a los recorridos por las diferentes partes del resguardo El Paujil, por las maneras de relacionarse con la comunidad, las historias sobre los modos cómo se mueven y se transforma el territorio y por los tiempos para entender los procesos, la manera como fue tomando forma la propuesta de la iniciativa comunitaria (restaurante Kogkag-ajícero-), el relacionamiento con las entidades (convocatorias, paciencia etc.) Así mismo, para comprender que las luchas y vivencias en sus territorios son luchas desde la precarización en unos espacios transnacionales fronterizos donde se gestiona la vida y la muerte.

3. Respecto a la apuesta política de la investigación. Las nociones de contranarrativas y contramapeo han sido un referente: hacen referencia a la producción de nuevos mapas o cartografías heréticas³ de la migración y las fronteras con la intención de contribuir a la reflexión sobre las diferentes formas de apropiación de las prácticas del mapeo para la investigación crítica y el activismo político que alientan la problematización de las cartografías oficiales o cartopolítica para el análisis crítico de las disputas y resistencia en torno al control y la libertad del movimiento en el espacio sudamericano (Basualdo et al., 2019). Lo herético en Sayad (2010) supone una interrogación crítica al “pensamiento de Estado”.

Las nuevas narrativas textuales y territoriales tuvieron como iniciativa promover la participación y el uso de formas propias de representación y de relatar los movimientos por los territorios. El ejercicio de “mapear” se concibió como “una práctica, una acción de reflexión en la cual el mapa es sólo una de las herramientas que facilita el abordaje y la problematización de territorios sociales, subjetivos, geográficos” (Risler y Ares, 2013, p. 7) y fue a través de estas prácticas comunitarias y las historias que surgían a través de sus elaboraciones que se pretendió subvertir las miradas dominantes y hegemónicas sobre los territorios y cuestionar la creación de las “fronteras” como un mecanismo que gestiona, organiza y regula a las personas que habitan o transitan por diferentes lugares, espacios y territorios.

4. Respecto al alcance de esta investigación, los resultados están circunscritos a las comunidades con las que se trabajó y se requiere cautela para la generalización de hallazgos y conclusiones a la totalidad de los pueblos indígenas; en este sentido, los hallazgos están limitados a cada subgrupo de familias de cada una de las diez comunidades indígenas mencionadas al inicio de estos textos preliminares.

³ Noción inspirada en el trabajo de Abdelmalek Sayad sobre nuevas modalidades de mapeo como prácticas de negociación, contestación y resistencia, surgidas en el marco de la intensificación de los controles migratorios y fronterizos y múltiples violencias ejercidas sobre los sujetos migrantes (Basualdo et al., 2019).



Co

nom

bía

Siglas

ACUSHIKOLM: Asociación Comunidad Urbana Shipibo de Lima Metropolitana

ASHIREL: Asociación de Shipibos Residentes en Lima

AVSHIL: Asociación de Vivienda de Shipibos en Lima

CADH: Convención Americana de Derechos Humanos

CEPLAN: Centro Nacional de Planeamiento Estratégico

CIDH: Comisión Interamericana De Derechos Humanos

Comité **CEDAW:** Comité para la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la Mujer.

Convenio 169: Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo (**OIT**) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes

Corte **IDH:** Corte Interamericana De Derechos Humanos

DP: Defensoría del Pueblo

DS: Decreto Supremo

DIRESA: Dirección Regional de Salud

DNI: Documento Nacional de Identidad

DUDH: Declaración Universal de Derechos Humanos

ENDES: Encuesta Demográfica y de Salud Familiar

ETPV: Estatuto Temporal de Protección para Venezolanos

GIFMM: Grupo Intergerencial sobre Flujos Migratorios Mixtos

GORE: Gobiernos Regionales

IDE: Índice de Densidad Estatal

INDEPA: Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano

INEI: Instituto Nacional de Estadística e Informática

MIDIS: Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social

MML: Municipalidad Metropolitana de Lima

MIDAGRI: Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego

MIMP: Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

MINAM: Ministerio de Ambiente

MINCUL: Ministerio de Cultura

MINDEF: Ministerio de Defensa

MINEDU: Ministerio de Educación

MININTER: Ministerio del Interior

MINJUSDH: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

MINSA: Ministerio de Salud

MINTRA: Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo

MTC: Ministerio de Transportes y Comunicaciones

MVCS: Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento

NNA: Niñas, niños y adolescentes

ODECOFROC: Organización Central De Desarrollo De Las Comunidades Fronterizas Del Cenepa

OIT: Organización Internacional del Trabajo

PIDCP: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

PIDESC: Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

PNDU: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

PPT: Permiso por Protección Temporal

SAIPE: Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica

TLC: Tratado de Libre Comercio

Contenido

2.1	Caracterización de las comunidades	26
2.1.1	Comunidades Yukpa (Cúcuta, Norte de Santander)	26
2.1.1.1	Ubicación geográfica	26
2.1.1.2	Organización sociopolítica	28
2.1.1.3	Características sociodemográficas básicas	33
2.1.1.4	Personas impactadas o alcanzadas	39
2.1.2	Comunidad E, ñapa en Arauca	40
2.1.2.1	Ubicación geográfica	40
2.1.2.2	Organización sociopolítica	41
2.1.2.3	Características sociodemográficas básicas	43
2.1.2.4	Personas impactadas o alcanzadas	46
2.1.3	Puinaves en Inírida	47
2.1.3.1	Resguardo El Paujil, ubicación geográfica	49
2.1.3.2	Organización sociopolítica	51
2.1.3.3	Características sociodemográficas básicas	52
2.1.3.4	Personas impactadas o alcanzadas	54
2.2	Situación sociohistórica de cada comunidad	55
2.2.1	Yukpa. Una cultura caminante	55
2.2.2	E,ñapa	59
2.2.3	Puinave	60

2.3	Interacción de cada comunidad con otros agentes	76
2.3.1	¿Cómo se da ese relacionamiento?	78
2.3.2	Dispersión de agendas y de agentes, alrededor de las comunidades	79
2.3.3	Agentes internacionales ejerciendo labores de Estado a partir de proyectos con tiempo y alcance limitados y alta rotación de personas funcionarias	79
2.3.4	Ejecución de planes de regularización migratoria sin enfoque diferencial étnico: ¿personas extranjeras o extranjerizadas?	79
2.3.5	Contabilización de personas, censos y estadísticas como escenarios de disputa	82
2.3.6	Grupos al margen de la ley	83
2.3.7	Actores o agentes nacionales	85
2.3.8	Policía Nacional y Alcaldía de Cúcuta: desalojos y planes retorno hacia Venezuela	85
2.3.9	Comunidades de llegada, asentamiento y reasentamiento: entre acogida y rechazo	86
2.3.10	Importancia de las alianzas para las buenas prácticas de integración local e interculturalidad	87
2.4	Sentido multiescalar de la protección	91
2.4.1	Perspectiva internacional del discurso humanitario	91
2.4.2	Perspectiva nacional en relación con los marcos jurídicos y respecto de la diversidad de necesidades de cada una de las comunidades	93
2.4.2.1	El sujeto (individual o colectivo) que se va a proteger y su relación con el concepto de minoría y periferia	93
2.4.3	Perspectiva local, esto es, atendiendo a las comunidades de la investigación	95
2.4.3.1	Desafíos conceptuales-analíticos	96
2.4.4	Desafíos legales (nivel nacional)	101
2.4.4.1	Reconocimiento legal, formal y explícito a las movilidades transnacionales del grupo indígena Eñapa y a la binacionalidad y transnacionalidad Yukpa y Punivave	102
2.4.5	Desafíos políticos institucionales	104
2.4.6	Desafíos sociales (nivel local): relativos a las formas de producción y reproducción de la vida de las comunidades	106
2.4.7	Desafíos humanitarios	107
2.5	Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad	109
2.6	Conclusiones y recomendaciones	112

2.1

Caracterización de las comunidades

2.1.1 Comunidades Yukpa (Cúcuta, Norte de Santander)

2.1.1.1 Ubicación geográfica

Entre 2012 y 2017, diversos grupos familiares del pueblo Yukpa se asentaron y reasentaron en una franja del barrio el Nuevo Escobal en la periferia de Cúcuta, un espacio geográfico conocido por dichos grupos, pues hace parte del territorio por donde han transitado desde que tienen memoria: la Sierra del Perijá, que se extiende naturalmente entre Colombia y Venezuela.

El barrio Nuevo Escobal está ubicado al oriente de Cúcuta, justo antes del puente internacional Francisco de Paula Santander, donde se encuentra un punto de control fronterizo oficial, que lleva al municipio de Pedro María Ureña en Venezuela; así mismo, es contiguo –a tan solo metros– del río Táchira, frontera política entre los dos países.

El pueblo Yukpa históricamente ha habitado la Serranía o Sierra del Perijá, un territorio que comparten Colombia y Venezuela entre los departamentos de La Guajira, Cesar y Norte de Santander, del

lado colombiano; y el estado de Zulia, en Venezuela. Aunque hablan un idioma de la rama norte de la familia lingüística Caribe, el Yukpa; entre las dos comunidades asentadas en el Nuevo Escobal se encontraron tres grupos o variantes dialectales: Atapshi (Rionegrinos-Macoitas), Parirí e Irapa (Chaparro, Viakshi); de las ocho que tiene esta lengua. Las personas de la comunidad consideran: *“Mi identidad no la representa un documento sino mi lengua. No conocemos el término de venezolanos o colombianos sino Owaya/Oweija, que es el territorio por donde caminamos”*.

El espacio geográfico de la población yukpa es muy amplio y va más allá de líneas estatalizadas de fronteras; por ello, este pueblo es considerado, pero no reconocido, como bi o plurinacional¹. Al respecto, la Cancillería colombiana manifestó para este análisis que no se reconoce su condición de binacionalidad, dado que no existe un tratado público entre Venezuela y Colombia donde esté explícitamente este reconocimiento, lo cual es contrario a su cosmovisión indígena, a la Ley de Origen, al derecho internacional de los derechos humanos y al convenio internacional 169 de 1989 de la OIT, que establece obligaciones para los estados colombiano y venezolano en esta materia.

¹ Se entenderá por bi o plurinacionalidad al doble vínculo jurídico y político entre estos pueblos indígenas y ambos estados (Colombia y Venezuela) que se traduce en el reconocimiento a la ciudadanía transnacional y acceso a derechos fundamentales con enfoque diferencial étnico. Según el marco normativo colombiano, para reconocer la binacionalidad a los pueblos indígenas transfronterizos es necesario cumplir con al menos dos requisitos; (1) la existencia de un tratado internacional con el Estado que se comparta frontera y (2) reconocer las nacionalidades por doble vía. El artículo 96 de la Constitución Política establece que la nacionalidad colombiana se puede obtener por nacimiento o por adopción. Para el caso de los pueblos indígenas transfronterizos, el literal C condiciona este reconocimiento a la existencia de un tratado con el Estado con el que se comparte territorio, en virtud del principio de reciprocidad.



Mapa 1. Ubicación del pueblo Yukpa (Cúcuta, Norte de Santander).

Fuente: elaboración propia con información de Google Maps (s.f.) [Urbanización Nuevo Escobal]. Disponible en: <https://goo.gl/maps/RadowSMngL4Pej9v7>

Aunque desde el autorreconocimiento son bi o pluri-nacionales y transnacionales, las lógicas burocráticas de los estados han fallado en aceptarlo y protegerlo, al punto que las personas de este pueblo son consideradas extranjeras en su territorio. Por la falta de este reconocimiento estatal, la movilidad geográfica de los últimos diez años ha sido reducida a migración internacional irregular y pendular²; es decir, desde un nacionalismo metodológico estas personas no son indígenas, son “inmigrantes ilegales” y “no ciudadanas”, por tanto: “extranjeras”.

Sus movilizaciones se basan en lo que denominan “memoria del territorio”. Esta cartografía memorial se transfiere generacionalmente de las personas mayores, también llamadas libros vivos, hacia las más jóvenes. Estas personas mayores referencian los lugares y las rutas que siguen porque según ellas siempre pueden volver. Narran que en sus trayectos mantienen relación vital con el agua y los ríos como parte

fundamental del territorio. No es fortuito entonces que los grupos asentados en Cúcuta habiten la orilla del río Táchira como referente y parte del contexto natural; sus movilizaciones siguen también las trayectorias de los ríos.

Aunque desde su cosmogonía son una cultura basada en el movimiento, también tienen espacios de asentamiento poco comprensibles para sociedades urbanas y sedentarias entre las que se mueven y en donde se les rechaza. Las movilizaciones incluyen períodos de reposo y circularidad. Para esta comunidad, el tiempo –como el movimiento– va y viene en espiral, desafiando la linealidad del tiempo que se rige a pasado, presente y futuro; y, a la mirada binaria de origen y destino. La base que sostiene ese *continuum* es el profundo respeto hacia su origen y su cultura.

Quizá uno de los principales desafíos manifestados por las autoridades yukpa en el transcurso de esta investigación fue –precisamente– la dificultad para explicar a

² Migración pendular, según la Política Integral Migratoria colombiana son: “los migrantes que residen en zonas de frontera y se movilizan habitualmente entre los dos estados, con la posibilidad de realizar múltiples ingresos y salidas al día, con el debido registro, por un mismo Puesto de Control Migratorio”. Se refiere entonces a la “migración” para satisfacer asuntos puntuales (medicamento, alimento, atención en salud); por lo tanto, no aplica para las movilizaciones Yukpa que se asentaron y reasentaron en el Nuevo Escobal.

personas blancas y no indígenas (y en otra lengua) su seminomadismo, su cultura del movimiento siendo esta una especial oportunidad para la incidencia.

La movilidad de las y los yukpa se asienta y reasienta en el Nuevo Escobal de Cúcuta y transcurre entre la Sierra o Serranía del Perijá, pero también en Maracaibo, parte del Catatumbo y Norte de Santander, principalmente *“visitando familias, buscando mejores oportunidades para vivir y sobrevivir porque donde hay una familia yukpa o donde haya un asentamiento nuestro, por ahí se mantendrá el paso de nosotros. Las comunidades del Nuevo Escobal son una parte de esas transiciones de nosotros”*; explicó uno de los promotores comunitarios.

Hay yukpas con asentamiento en diversos lugares de Norte de Santander, específicamente en Cúcuta, Tibú, El Tarra y San Pablo, y otras y otros que se mueven frecuentemente entre estas ciudades. Adicionalmente, una parte de este pueblo se ha asentado en Barrancabermeja (occidente de Santander), en menor proporción en Barranquilla y en Bucaramanga –desde donde la alcaldía municipal dispuso expulsarles en marzo del 2022–.

El pueblo yukpa, en general, y las familias del Nuevo Escobal, en particular, siempre han estado en Colombia. Desde antes de los movimientos territoriales actuales, los asentamientos más grandes (reconocidos hoy como resguardos) eran Sokorpa e Iroka, ambas, en el Cesar.

Su nomadismo o seminomadismo hace parte del capital social comunitario para sortear las dificultades cotidianas que, individualmente, pondrían en riesgo la subsistencia de sus miembros y también la capacidad de adaptación y transformación para garantizar su duración en el tiempo. Sin embargo, no siempre son el resultado de la voluntad de la comunidad o de una conducta tradicional, los movimientos de familias enmarcados desde hace por lo menos 10 años responden a factores histórico estructurales como la presión de actores al margen de la ley, industrias apoyadas por el Estado venezolano, extractivismo agrario y extensión de la frontera agrícola, factores climáticos como la sequía de ríos y dificultad de acceso a tierra para cultivar, además de la crisis multidimensional venezolana, entre otros. En la actualidad, las comunidades yukpa asentadas en el Nuevo Escobal manifiestan la necesidad de acceso a condiciones mínimas de seguridad, a reconocimiento, derechos, oferta y servicios institucionales.

La ocupación del terreno al borde del río Táchira –donde habitan actualmente– es considerada invasión de espacio público y lugar de alto riesgo por las

autoridades locales, lo que significa que no existen posibilidades de formalizar allí esa propiedad colectiva. Ahora bien, aunque la Constitución Política de Colombia reconoce la conformación de territorios colectivos bajo la figura de resguardos y estos constituyen, en principio, una garantía del derecho a la propiedad colectiva de las comunidades indígenas, existe la posibilidad de que al conformarse como resguardos en un espacio “confinado” se invisibilicen las formas móviles en las que estas comunidades habitan los territorios. Este es otro posible asunto de incidencia.

Para el lingüista Wilson Largo *“el vocablo Yukpa para agua es kuna, pero la palabra para río es kuna topone que literalmente refiere a “agua que camina/anda”, es un sentido cognitivo hacia el movimiento que está inmerso en su cultura y lo obliga a ser ese ser que camina”*; *“(…) la risa nos dio movimiento y con ésta sobrevino la vida”* (2018). Fragmento relato del mito de origen yukpa, el cual suelen narrar personas denominadas por la comunidad como libros vivientes.

2.1.1.2 Organización sociopolítica

Se podría decir que el contacto intercultural, especialmente de corte humanitarista y religioso, ha generado cambios en las formas de organización social y política yukpa que no necesariamente debe ser interpretado como debilitamiento sino quizá como uno de los aspectos en que las comunidades logran producir y reproducir su existencia.

Etapa 1. De “centros piloto” en Venezuela (2009), a “campamentos” (entre 2012 y 2017) en Colombia

La población Yukpa de Nuevo Escobal desarrollaban sus vidas en la Sierra del Perijá (lado venezolano, principalmente) antes de su llegada estacional a Norte de Santander, alrededor de la figura de Centro Piloto creada durante el gobierno de Isaías Medina Angarita (1941-1945) para controlar las comunidades asentadas en el piedemonte de la Sierra del Perijá. El objetivo de estos centros era generar un orden *“desde arriba” que obedeciera a las necesidades programáticas del gobierno. Se trataba de espacios ciudades de corte occidental para nuclear personas Yukpa dispersas bajo diversas estrategias como la cristianización a partir de la dependencia a los servicios religiosos de las misiones capuchinas denominadas “Misiones sociales, humanistas o cristianas”*.



Imagen 1. Cartografía social del asentamiento de familias Yukpa en Cúcuta.

Fuente: elaboración de personas promotoras comunitarias y autoridades indígenas.

Esta nueva forma de organización les impuso centralizar todo alrededor de un solo cacique mayor (Yuwatpū) como prerequisite para recibir atención específica (económica) y el aprovechamiento de las misiones sociales cristianas. Antes de la existencia de los Centros Piloto, el pueblo Yukpa estaba organizado de alguna otra manera que escapa al horizonte temporal de esta investigación.

Los testimonios recogidos en esta investigación dan cuenta de un asentamiento primario en 2012 y la posterior llegada masiva de grupos de familias en 2017 que, tras la crisis multidimensional venezolana, se deciden movilizar y asentar en Cúcuta, al margen del río Táchira (El Nuevo Escobal).

Una integrante de la comunidad, comenta: “Mi abuela y mi mamá dicen que esto era una aldea Barí y Yukpa, antes de ser ciudad de Cúcuta, Colombia”, “En el Escobal estamos desde el 2017. Hicimos estas comunidades por la situación de Venezuela; no podíamos vivir así sin vender lo que sembramos, sin comida, sin salud y sin agua limpia”.

En 2017 se movilizaron –en grupos de familias extensas– alrededor de 500 Yukpa. Al comienzo, comprendieron que las instituciones se referían a ellas y ellos como el campamento Yukpa, entonces acuñaron este término para definir ese lugar que habitaban.

Etapas 2. De campamentos a comunidades en Colombia (desde 2019)

Luego de cerca de dos años se dieron cuenta de que campamento estaba asociado a migrantes porque así llaman los funcionarios a los asentamientos de inmigrantes provenientes de Venezuela. Rápidamente quisieron desmarcarse del rótulo de migrantes provenientes de Venezuela.

Esta investigación demuestra que las necesidades, solicitudes y anhelos del pueblo Yukpa es un ¡Reconocimiento! [léase *protección*], reconocimiento de su identidad étnica y cultural. A viva voz estas personas exigen no ser llamadas *migrantes* y mucho menos recibir el trato de *mendigas* y expresan: “Somos Yukpa, no migrantes venezolanos. Tenemos cultura, idioma, somos artesanos, sabemos hacer muchas cosas, traemos conocimientos y necesitamos trabajo”.



Imagen 2. Espacios destinados para educación propia, asambleas comunitarias internas y abiertas a la comunidad Watilla para reuniones con instituciones públicas y privadas.

Fuente: fotos tomadas durante las sesiones de escucha con la comunidad, marzo 2022.

Para otro promotor comunitario, las movilidades yukpa también tienen momentos de asentamiento en los que se forman comunidades, de manera que pasaron de ser campamentos a comunidades yukpa, también transnacionales, para dar cuenta de una comunidad contextualizada como relación social con presencia aquí y allá.

Alrededor de 500 personas habitan, se asientan y reasientan en este lugar, organizadas en dos comunidades transnacionales: Uchapectatpo y Maüracha (Ver Imagen 1). Pero ¿por qué dos comunidades y no una? El primer asentamiento o comunidad conformado tiene por nombre Uchapectatpo. Este nombre hace referencia al primer cacique que, junto a un par de familias más, serían las primeras en asentarse en El Nuevo Escobal. Luego, con la llegada de nuevas familias, ven la necesidad de tener a dos caciques en el mando, fundando la segunda comunidad que lleva por nombre Manüracha en referencia al árbol de la vida dentro del Atansha (las historias tradicionales Yukpa).

Cada comunidad tiene su organización propia (cacique mayor o Yuwatpu) ocupa un lugar específico dentro del espacio comunitario que habitan (Owaya) y tienen además su propio salón comunal.

Estos espacios generalmente permanecen cerrados y custodiados por autoridades de cada comunidad. Fueron construidos a petición de las comunidades, dadas las condiciones climáticas (oleadas de calor y sol) para permanecer a la intemperie durante largo tiempo, lo que facilita el trabajo comunitario interno y externo, además de brindar una sensación de seguridad. En el marco de este proyecto fueron el sitio donde se realizaron los espacios de escucha.

Las dos comunidades conviven directa y cotidianamente, en ellas hay familiares con parentesco de hasta primer grado, como también sucede con las de El Tarra y Tibú; e, incluso, con quienes habitan en los resguardos del Cesar. No obstante, parece que la decisión de división con dos yuwatpū (heredado de los centro Piloto) se da para tratar de una manera más eficiente con las agencias internacionales y personal funcionario gubernamental, aunque según narran las personas promotoras comunitarias, también hay algunas diferencias a partir de la procedencia de las familias; pues, aunque las personas yukpas del Nuevo Escobal vienen y van desde los Centros Piloto de la Sierra del Perijá –Tukuko, Shirapta y Aroy–, hacia Norte de Santander,

la gran mayoría de miembros de la comunidad uchapectatpo son de Tukuko –fundado por capuchinos con ideas y formación occidental–, mientras que los de Maüracha son de Shirapta –fundado por Yukpas–.

Así, una vez identificadas como comunidades transnacionales, se deciden organizar de dos formas; una interna, acorde con su autonomía, usos y costumbres en la que no tienen cabida quienes no son indígenas (Watilla/Guatía) y otra externa, para responder a las demandas y ofertas institucionales públicas y privadas.

El sistema de organización interna da continuidad al patrón de los centros piloto venezolanos en torno a un cacique mayor o yuwatpu que se encarga de velar por la comunidad en general y es designado por la asamblea conformada por toda la comunidad en pleno, porque “nadie puede elegirse voluntariamente y todo debe pasar por la comunidad en pleno”. La organización sociopolítica tiene dos características principales: (1) Subgrupos de familias extensas (patrilocales) alrededor de un cacique central (unidades políticas independientes) y (2) formas de parentesco por definición social y cultural, no necesariamente biológica.

Aparentemente es una sociedad jerarquizada; sin embargo, afirman claramente que todas las decisiones se toman comunalmente, siendo entonces un sistema comunal, del cual se hablará más adelante.

En cuanto al sistema de organización externa se trata de un sistema organizativo que gira en torno a las necesidades programáticas y de recursos disponibles de entidades humanitarias y públicas que ya cuentan con proyectos y programas por ejecutar. La estructura fue diseñada a partir de orientaciones de las misiones católicas de las Misioneras de la Madre Laura y la Defensoría del Pueblo, quienes desde un acompañamiento sostenido a las comunidades sugirieron una organización por comités y responsables según la oferta humanitaria y pública disponible para las comunidades del Nuevo Escobal.

Una particularidad de este modelo de organización es que, si bien nace a partir de escenarios de intercambio cultural entre la comunidad y los representantes de las agencias, carece de una estrategia pedagógica que tenga en cuenta aspectos etnolingüísticos de doble vía como la traducción en ambas lenguas –Yukpa (con sus tres variantes dialectales) y castellano– del alcance

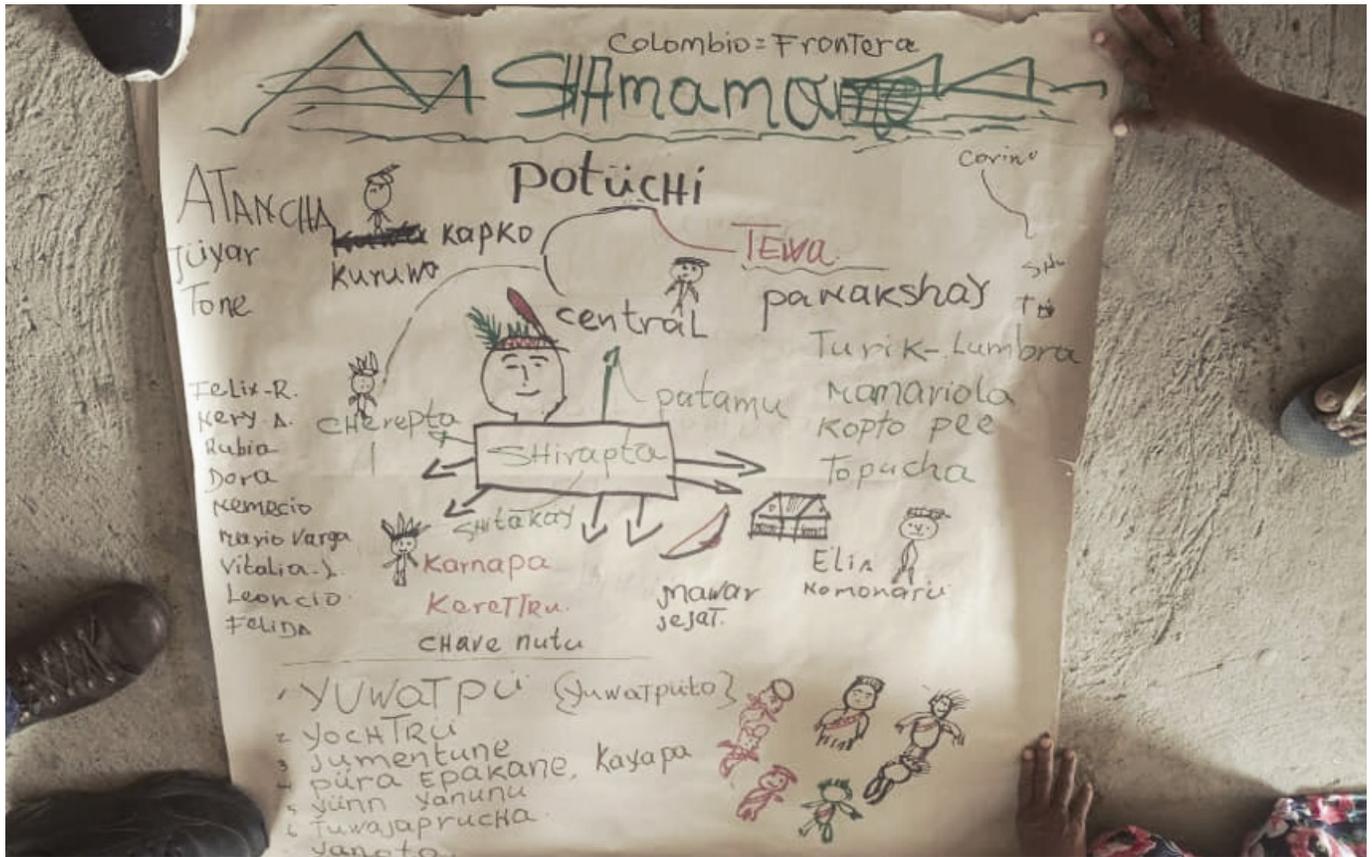


Imagen 3. Ilustración realizada por la Asamblea de la organización.

Fuente: elaborado por la comunidad durante las sesiones de escucha, marzo 2022.

y significado de las nociones occidentales con las que se nombra cada comité y del nivel de involucramiento de la comunidad en general y del sistema de gobierno autónomo de las comunidades y sus autoridades. Esto, teniendo en cuenta el reproceso que implica para las personas líderes el devolver cada decisión de cada comité al sistema propio de organización, puesto que quienes son responsables de comités no toman decisiones; esto solo lo hacen las autoridades legítimas internas.

Esta organización alterna o paralela debe dar cuentas internas al cacique mayor y a la asamblea comunitaria, de manera que quienes fungen como líderes o responsables de un comité podrán detentar este cargo en la medida en que el cacique mayor y el sistema de gobierno interno se lo permitan. De este sistema paralelo de organización se derivan, en ocasiones, diversos tipos de conflictos interculturales puesto que las instituciones externas desconocen la ruta de toma de decisiones legítimas para la comunidad, de manera que al decidir asuntos fundamentales con una persona líder de comité y no con una autoridad, se generan fracturas comunitarias internas, como lo narran las personas promotoras comunitarias. Algunos de sus testimonios son:

“Fui sancionada con cárcel domiciliaria porque tuve un problema con una funcionaria, le respondí mal porque no entendía lo que le estaba diciendo y en la comunidad me dicen que esto nos puede traer problemas para recibir ayudas. Ella no sabe que para salir de la cárcel tuve que pagar \$50.000 pesos porque tenía que trabajar, ella no sabe y me da mucha rabia con ella” (Testimonio de una de las promotoras comunitarias).

“(…) ¿cuando van a su casa a visitarla van a hacer lo que les da la gana o le preguntan al jefe de la casa primero?, porque aquí vienen a hacer lo que les da la gana, a decir quién pone firma y sin preguntarnos ni respetarnos como cultura”. (Testimonio del promotor comunitario).

“(…) A veces nosotros somos como niños porque estamos aprendiendo y no entendemos todas las palabras del español, pero a veces, ustedes son los niños porque están aprendiendo de nosotros la cultura. Hay que preguntar siempre porque por ejemplo no sabemos dónde ponemos firma a veces y es un compromiso que tenemos que preguntar primero”. (Testimonio de una de las promotoras comunitarias).

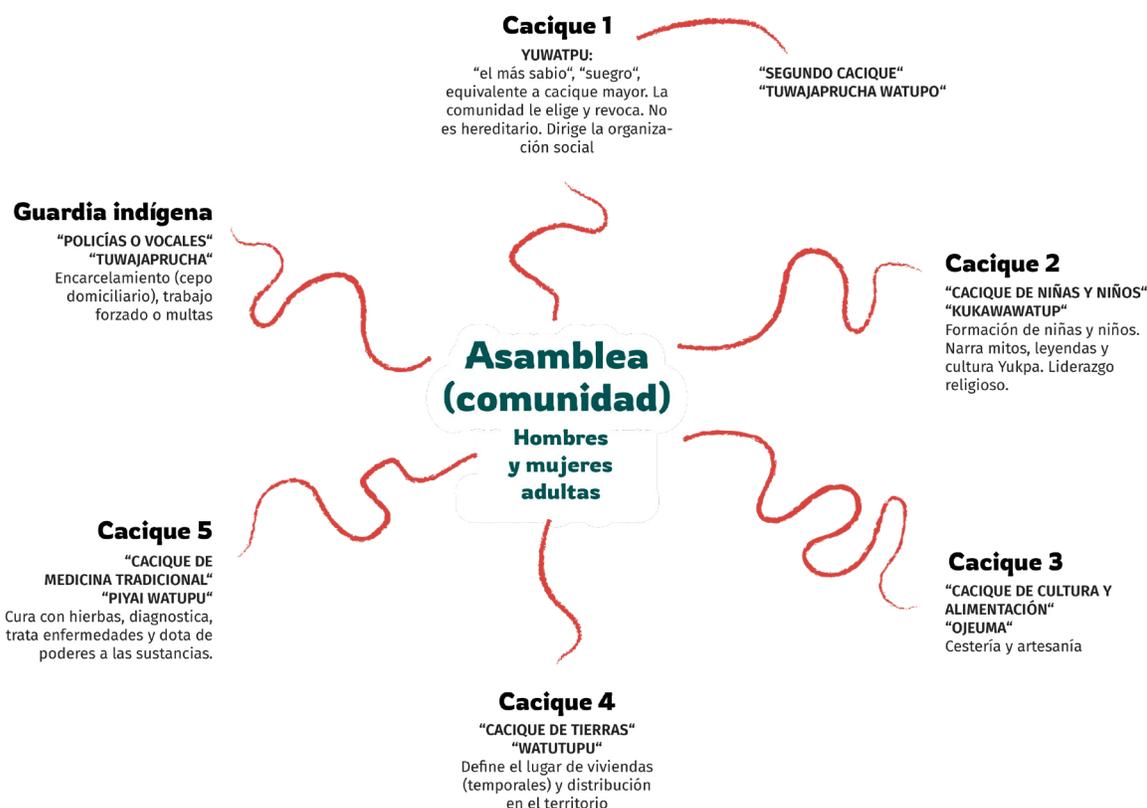


Gráfico 1. Sistema de organización sociopolítica interna.

Fuente: elaboración propia a partir de testimonios de personas promotoras comunitarias y autoridades indígenas.



Gráfico 2. Sistema de organización sociocomunitaria externa para el intercambio con no indígenas o Watilla.

Fuente: elaboración propia a partir de testimonios de personas promotoras comunitarias y autoridades indígenas.

2.1.1.3 Características sociodemográficas básicas

Hacer un ejercicio de caracterización demográfica en comunidades móviles es un reto difícil de abordar a partir de ejercicios de observación y visitas intermitentes de campo. Según la secuencia temporal de diferentes relatos y fuentes de información secundaria, los primeros asentamientos entre 2012 y 2016 contaron con aproximadamente 100 personas en 30 familias; posteriormente, en mayo del 2018 Amnistía Internacional emitió una alerta de acción urgente en la que estimaba la presencia de 300 Yukpa en el Nuevo Escobal. Para agosto de 2020, la alerta temprana número 035-2020 de la Defensoría del Pueblo hablaba de 240 personas; para 2021, de alrededor de 375 y para enero de 2022, ya

eran 554, en 123 familias según datos de la administración municipal.

La información que se presentó anteriormente se basa en el último conteo poblacional hecho a mano y vivienda por vivienda por las personas promotoras comunitarias. Dicho conteo muestra que a junio de 2022 había 720 personas en las dos comunidades: 505 (70%) en Manüracha y 215 en Uchapectatpo; es decir, entre el 2021 y 2022 hubo un aumento poblacional aproximado de 92% y solo entre enero-junio (seis meses) del año en curso, un 30%. Datos que evidencian la alta movilidad de esta población y la complejidad de su medición.

No hay métodos de medición específicos, ni oficiales ni comunitarios, para la trazabilidad de las movi- lidades indígenas transnacionales siendo esto un aspecto importante en cuanto a desafíos de información para la toma de decisiones basadas en evidencia.

La comunidad, en general, vive en construcciones básicas y precarias (cambuches³) de las cuales se contaron 196 en total, 68 en Uchapectatpo y 128 en Manüracha. Los datos de personas por unidad habitacional se muestran en la Tabla 1. Quitando las viviendas unipersonales (11), se obtiene un número ajustado de personas por vivienda que en el total del grupo con el cual se trabajó es 3.8.

Ítem	Manüracha	Uchapectatpo	Total
Viviendas	128	68	196
Personas por vivienda	3.9	3.2	3.7
Viviendas unipersonales	2	9	11
Personas por vivienda ajustado	4	3.5	3.8
Máximo de personas por vivienda	10	9	10
Porcentaje de viviendas con cinco personas o más	28.1	22.1	26

Tabla 1. Cantidad de personas por unidad habitacional.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población elaborado por personas promotoras comunitarias.



Imagen 4. Cambuches.

Fuente: Gabriela M. Cano Salazar, abril 2022.

³ El trabajo con las personas promotoras comunitarias ayudó a entender que cuando en la lengua indígena no existe una palabra o idea para designar algo, utilizan la denominación que en castellano más escuchan para referirse a “eso”. Parece ser así como se han apropiado de términos muy comunes entre el lenguaje de la cooperación internacional como asentamiento, campamento, cambuche y migrante, entre otros. Esto no significa que haya una comprensión del alcance del concepto, término o idea.

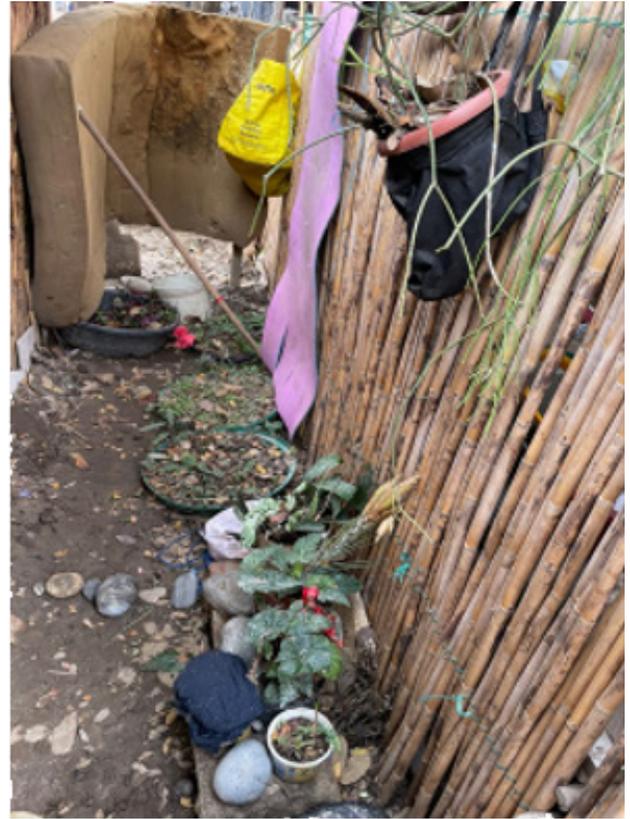


Imagen 5. Pequeñas huertas al lado de los cambuches.

Fuente: Gabriela M. Cano Salazar , abril 2022.

Los cambuches son estructuras provisionales de madera (guaduilla, ramas gruesas y palos), plástico (bolsas grandes, lonas y membranas para construcción) y materiales de reciclaje. El piso es la arena o tierra propia de las orillas del río Táchira, no hay puertas ni ventanas y para dormir se utilizan colchones, esteras tejidas por personas yukpa o hamacas y se encontraron algunas camas improvisadas con madera y ladrillos.

El agua se deriva por mangueras de algunos patios vecinos (dos) y del río. No hay servicio eléctrico formal, solo en los dos salones comunitarios. Para

cocinar los alimentos se utilizan fogatas improvisadas o fogones de leña al costado de cada cambuche y en algunos de ellos hay pequeñas huertas improvisadas donde se cultivan plantas aromáticas para el manejo de la gripe, principalmente. También se practican las ollas comunitarias.

En el total de las comunidades es prácticamente igual la proporción de personas entre ambos géneros; sin embargo, en Uchapectatpo hay más personas de género femenino, con ocho puntos porcentuales de diferencia.

Género	Personas			Porcentaje		
	Manüracha	Uchapectatpo	Total	Manüracha	Uchapectatpo	Total
Femenino	247	116	363	48.9	54.0	50.4
Masculino	258	99	357	51.1	46.0	49.6
Total	505	215	720	100	100	100

Tabla 2. Cantidad de personas por género.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población elaborado por personas promotoras comunitarias.

Desde el punto de vista de la variable género mediante la cual se capturaron los datos de conteo poblacional, es necesario aclarar que si bien se indujo a las personas promotoras comunitarias a que consideraran la posibilidad de otras personas que no se identifican como hombres o como mujeres, la respuesta fue clara al manifestar que sobre eso no se hablaba con quienes son no indígenas.

Pese a lo anterior, se identificó la presencia de personas indígenas no binarias o transfeminidades indígenas que irrumpían en ciertos espacios comunitarios desde su ser no reconocido, no hegemónico, no ciudadano y racializado, que subvierte los binarismos establecidos. Debido a la observación y revisión de esos aspectos “negados”, se puso de manifiesto la discriminación que enfrentan estas personas en todos los espacios que habitan y transitan como el aislamiento social, la burla y la segmentación de los mercados de trabajo que les resigna a ocupar los puestos más bajos en la escala ocupacional, con escasa o nula posibilidad de movilidad social. Así mismo, en ninguno de los documentos de identificación (cédula venezolana ni PTP) se le reconoce su autopercepción de género.

Solo fue posible entablar comunicación con una de ellas y por una sola vez debido a que trabaja en la trocha, en el río y en las calles. Esa falta de ubicación en un sitio preciso fue la razón que le impidió entregar los datos personales en el proceso de regularización migratoria lo que tuvo como consecuencia que quedara por fuera del permiso de permanencia en Colombia; además, habla poco el castellano y vive sola en uno de los cambuches, sobreviviendo de lo que recibe diariamente en el río donde trabaja “pasando gente” y en las calles. Algunas de sus expresiones fueron:

“(…) Podemos hablar fuera de la comunidad porque no puedo entrar a las actividades”, “Soy mujer, me visto como mujer, pero nací como hombre y en la cédula soy hombre. Mi familia no sabe que me visto así ni que soy así, aunque hablo mucho con mi mamá por teléfono, pero no voy a visitarlos”, “somos como 12 personas, así como yo en el Escobal, apenas como cuatro nos mostramos así en público”, “(…) me gustaría conocer otras personas como yo que salen adelante porque no conozco a nadie”.

Ciclo vital / comunidad	Personas			Porcentaje		
	Manüracha	Uchapectatpo	Total	Manüracha	Uchapectatpo	Total
Primera infancia (0-5 años)	135	56	191	27.3	26.2	27.0
Infancia (6-11 años)	112	41	153	22.7	19.2	21.6
Adolescencia (12-17 años)	72	32	104	14.6	15.0	14.7
Juventud (18-26 años)	91	34	125	18.4	15.9	17.7
Adulthood (27-59 años)	76	43	119	15.4	20.1	16.8
Personas mayores (60 años y más)	8	8	16	1.6	3.7	2.3
Total	494*	214**	708	100	100	100

* En Manüracha faltó información sobre la edad de 11 personas.

** En Uchapectatpo faltó información sobre la edad de una persona.

Tabla 3. Estructura comunitaria por ciclo vital.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población elaborado por personas promotoras comunitarias.



Gráfico 3. Pirámides poblacionales comunidades Yukpa asentadas en el barrio Nuevo Escobal de Cúcuta.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población llevado a cabo por personas promotoras comunitarias.

En cuanto a la estructura por edades, los datos muestran una población principalmente juvenil, en la cual 63.3% es menor de 18 años. Las personas mayores de 60 años constituyen el 2.3% del total, lo que se podría deber a la baja expectativa de vida relacionada con alta mortalidad por condiciones de vida o a que las personas de este grupo de edades no se movilizaron con el resto de las comunidades, quedándose en la Sierra del Perijá. El hombre de mayor edad en la comunidad de Manüracha tenía 68 años, la mujer 65. Solo hubo una mujer mayor de 80 en Uchapectatpo (82 años), mientras que el hombre de mayor edad allí tenía 65.

La población es claramente pretransicional. Se caracteriza por el alto porcentaje de población infantil y adolescente y una franja adulta, considerablemente más estrecha. Para un análisis más detallado se presenta la pirámide poblacional por grupos quinquenales.

Las pirámides poblacionales confirman la estructura pretransicional⁴ de estas poblaciones; por ejemplo,

en Colombia la población de 0 a 4 años representa el 7.2%, según las proyecciones del DANE. En estas comunidades está cerca del 22% del total. Adicionalmente, se observa que la proporción de niñas es mayor que la de niños en la primera infancia, pero el contingente femenino va disminuyendo progresivamente. Esto se puede deber a que las movilidades son selectivas por género, a una mortalidad mayor de niñas o a que se las llevan a otros lugares. Esta situación puede representar una alerta en la medida en que la muerte de niñas y adolescentes es un indicador de falta de acceso a recursos, servicios y ofertas actuales.

La situación más problemática la tiene este grupo poblacional, no solo por ser el más numeroso sino por las condiciones apremiantes de desamparo y desprotección en materia de salud –alta desnutrición y enfermedades gastrointestinales–. En 2018 dos niños murieron por estas causas, no escolarización formal (aunque sí hay educación propia con pocos profesores para el número de NNA), mendicidad (callejización),

⁴ La noción de transición demográfica se refiere al proceso mediante el cual una sociedad/comunidad pasa de altas tasas de mortalidad y fecundidad a bajas tasas. Esa transición ocurre después de un periodo de relativa estabilidad demográfica; es decir, solo cuando las sociedades o comunidades modifican sustancialmente su modo de organización económicosocial, de manera que la transición demográfica está relacionada con un proceso de estabilización o sedentarización que no siempre se identifica con los procesos de comunidades móviles.

apatridia (hasta julio de 2022 se conocen 24 casos solo en una de las dos comunidades), matrimonio o uniones infantiles, embarazo adolescente y riesgo de reclutamiento y explotación sexual infantil. Adicionalmente, se conoce de personas menores no acompañadas que transitan las trochas, los ríos y las rutas entre Venezuela y Colombia.

Aquellas menores que nacen dentro de la comunidad (no en hospital) carecen de documento que certifique formalmente su existencia (Nacido vivo, Registro de nacimiento emitido por institución oficial) lo que significa que, si bien existen para la comunidad, no existen para ningún país, siendo apátridas según las normativas internacionales.

Las comunidades levantan –a mano– sus propios conteos y registros, y aunque en Venezuela estos documentos tienen validez formal para demostrar nacionalidad, en Colombia no hay esa posibilidad. Ante esta situación, la única alternativa es que el cacique o autoridad mayor vaya a Venezuela con el listado y con los niños para solicitar su certificado de nacimiento, luego regresar a Colombia y comenzar la ruta de regularización con el ETPV; esto, solo desde 2022 que entró en vigencia el proceso de regularización para estas personas, y evidenciando la carencia de enfoque diferencial étnico de esta normativa en particular y de las normativas migratorias en general. Actualmente no existe ruta de seguimiento ante los casos de apatridia de estas comunidades indígenas transnacionales, siendo este otro aspecto para la incidencia.

El derecho a la identidad (documentos de identificación), educación (propia y etnoeducación), nutrición y salud serían los retos más importantes para este grupo poblacional sensible; desafortunadamente, el que falten niñas una vez nacen es un indicador de que algo está pasando o no se está haciendo, social e institucionalmente. Metodológicamente hay que decir que no basta con observar y preguntar de manera esporádica por esta situación; se requiere un acompañamiento sostenido institucional que de vele lo que subyace a lo observado o narrado. Otra arista del asunto llevaría a considerar como provechoso para Colombia este bono poblacional dado la tendencia del país al envejecimiento poblacional; provechoso, siempre y cuando se haga inversión social, especialmente en educación y salud. Aspecto importante en materia de posibilidades de incidencia.

En el caso de Uchapectatpo, entre 30 y 34 años la proporción de hombres es el doble de las mujeres. Esto último puede ser un artefacto producido por la

poca cantidad de personas en total, lo que hace que una omisión en los datos pueda tener un efecto significativo en este análisis. Como se indicó antes, es baja la proporción de personas adultas mayores. En Colombia se estima que el 13.6% de la población tiene al menos 60 años. En el caso en estudio este segmento se calculó en un 2.3%.

Resalta la importancia de un análisis demográfico más profundo que pueda dar pistas sobre el futuro que en ese aspecto tienen las poblaciones indígenas transnacionales y aborde cuestiones como si estas mantendrán en el futuro un patrón demográfico pretransicional asociado a su movilidad humana, lo cual implicaría reconocer la diversidad de situaciones demográficas (patrones demográficos y etnolingüísticos entre otros) que encierra el concepto de población indígena plurinacional, ofreciendo insumos de política e intervención pública y privada fundamentales en materia de derechos humanos.

En cuanto a su ocupación, varía según factores como la tenencia o no de un documento de identificación oficial, manejo fluido del castellano y contactos en la ciudad, lo que implicaría un nivel de integración importante y de apropiación del contexto urbano que facilite la inserción laboral en situaciones favorables y sostenidas. Desafortunadamente, solo en 2022 fue posible hablar de al menos dos nichos de trabajo con características dignas y sostenidas; el primero, surge en medio de los procesos de incidencia entre las autoridades indígenas, la Defensoría del Pueblo, las Misioneras de la Madre Laura, la Secretaría de Educación Municipal, el Consejo Noruego para Refugiados y el Consorcio de la presente investigación, en materia de acceso efectivo a la educación propia y etnoeducación, puesto que permitió que se involucrara a los docentes de la comunidad (dos) en dichos procesos, garantizándoles un contrato formal.

El segundo nicho laboral, solo dinamizado desde el segundo semestre de 2022, es el de contratación directa en entidades públicas o privadas a partir de la obtención del documento de identidad temporal PTP; en este caso, se trata de un promotor comunitario vinculado formalmente a una EPS. El tercero, aunque es informal, ha permitido percibir ingresos más o menos estables a una mujer artesana, quien es promotora comunitaria en este proyecto. Ella logró establecer contacto directo con la propietaria de un local de canastos en Cúcuta a quien le vende entre 60 y 90 canastos de manera estable, lo que le permite percibir ingresos

que constituyen el mínimo vital para su núcleo familiar conformado por cinco personas.

Las personas que no se han vinculado a ningún empleo formal se dedican a formas de autoempleo como la venta ambulante de artesanías, el reciclaje, la venta de chatarra y la mendicidad, actividades que las ponen en condición de explotación laboral y precarización desbordante. En numerosas ocasiones las personas promotoras comunitarias manifestaron que la asistencia social proveniente de fundaciones u organizaciones no gubernamentales era la única posibilidad de acceso temporal al mínimo vital.

De manera menos evidente, se pudo advertir que la cercanía al río y a las trochas por donde circula contrabando y mercancías diversas proporciona una fuente de ingresos diarios. Por ejemplo, ayudar a “pasar por el río” o “carretiar” representa un ingreso promedio de entre \$3.000 a \$5.000 pesos por persona; el costo puede aumentar de acuerdo con el tipo y cantidad de mercancía que se requiera pasar, siendo las economías al margen de la ley un nicho de trabajo informal, precarizado y peligroso al que se recurre por necesidad. Algo parecido ocurre en cuanto a la explotación sexual, situación difícil de abordar desde la conversación, pero evidente entre mujeres jóvenes y transexuales (“cuando no puedo conseguir plata en el día trabajo en las calles, por la noche”). En un acápite más adelante se abordará el tema

del trabajo en campamentos de narcotráfico como otro nicho para la consecución de recursos, especialmente en población joven y adolescente.

La ocupación va ligada al nivel de formación y de cualificación de habilidades y capacidades, aunque también de talentos. En este sentido, aunque fue difícil lograr una caracterización en este sentido, dada la movilidad constante, en los espacios de escucha se identificaron habilidades para la cestería, artesanía, comidas, costura, medicinas tradicionales (conocimiento de plantas ancestrales y huertas menores), entre otros. Se propuso incluso hacer un inventario de saberes y talentos para exponerlos en una “feria” a instituciones públicas y privadas el 12 de octubre (día de la resistencia indígena), porque como dicen ellos y ellas: “tenemos formas de resolver, de ser, pero necesitamos apoyo y reconocimiento”.

2.1.1.4 Personas impactadas o alcanzadas

A pesar de que se trata de una población relativamente pequeña, la estimación de las personas impactadas o alcanzadas por este proyecto fue de 57 de forma directa y 576 de forma indirecta, correspondientes al 80% de la población asentada en el Nuevo Escobal a junio del 2022, esto debido a la alta movilidad de la población.

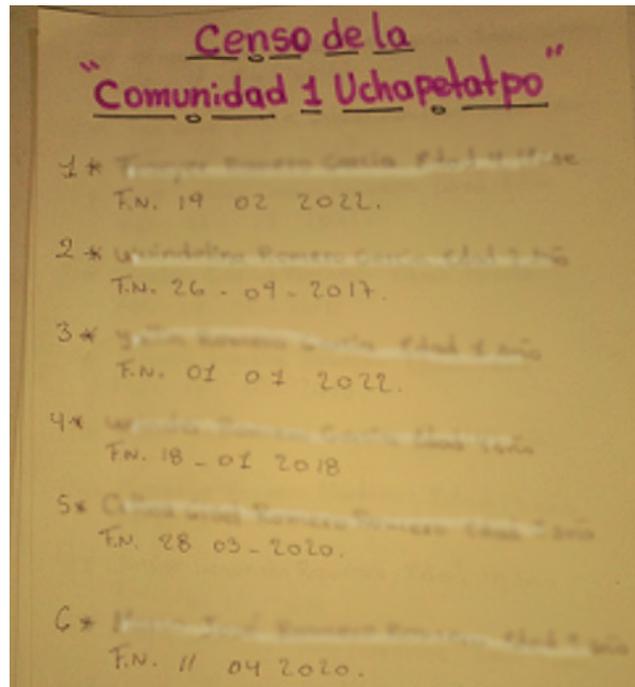


Imagen 6. Censo de 24 NN apátridas en la comunidad Uchapelatpo.

Fuente: elaborado por la promotora comunitaria y cacica.

2.1.2 Comunidad E, ñapa⁵ en Arauca

2.1.2.1 Ubicación geográfica

Se trata de 11 familias, 51 personas, autorreconocidas como comunidad indígena E, ñapa que llegaron a Colombia entre 2016 y 2018 desde el Estado Bolívar (Caicara Orinoquía), municipio de Cedeño, comunidad El Pajal en Venezuela, ubicada en la ruta hacia Arauca (Colombia). Nunca habían tenido presencia en el país, lo que representa un reto importante para su reconocimiento y garantía de derechos. Hablan la lengua panare, clasificada en la familia Caribe y hoy es considerada como la única sobreviviente de un grupo lingüístico pequeño llamado Grupo Panare (Loukotka, 1968). Nadie en Colombia conoce su lengua, siendo

este el principal desafío ético, pedagógico y metodológico para comunicarse interculturalmente con ellos, puesto que, a pesar de tener contactos permanentes con personas no indígenas o criollas –como un acto de resistencia a la aculturación– son todavía monolingües en su mayoría (especialmente las mujeres), entonces solo se puede recurrir al castellano para intentar comprender su lengua.

La comunidad E, ñapa habita actualmente un terreno informal y baldío denominado Villa Esperanza en la periferia de la ciudad de Arauca, sector de Puerto Alegre y El Refugio. El asentamiento está conformado por 200 familias y a cada una de ellas les asignaron 300 m² de tierra, todo esto para que cuenten con un espacio para vivir, la posibilidad de producir sus alimentos y, además, generar excedentes para cumplir con un proyecto comunitario que busca ser la gran despensa de alimentos del municipio.

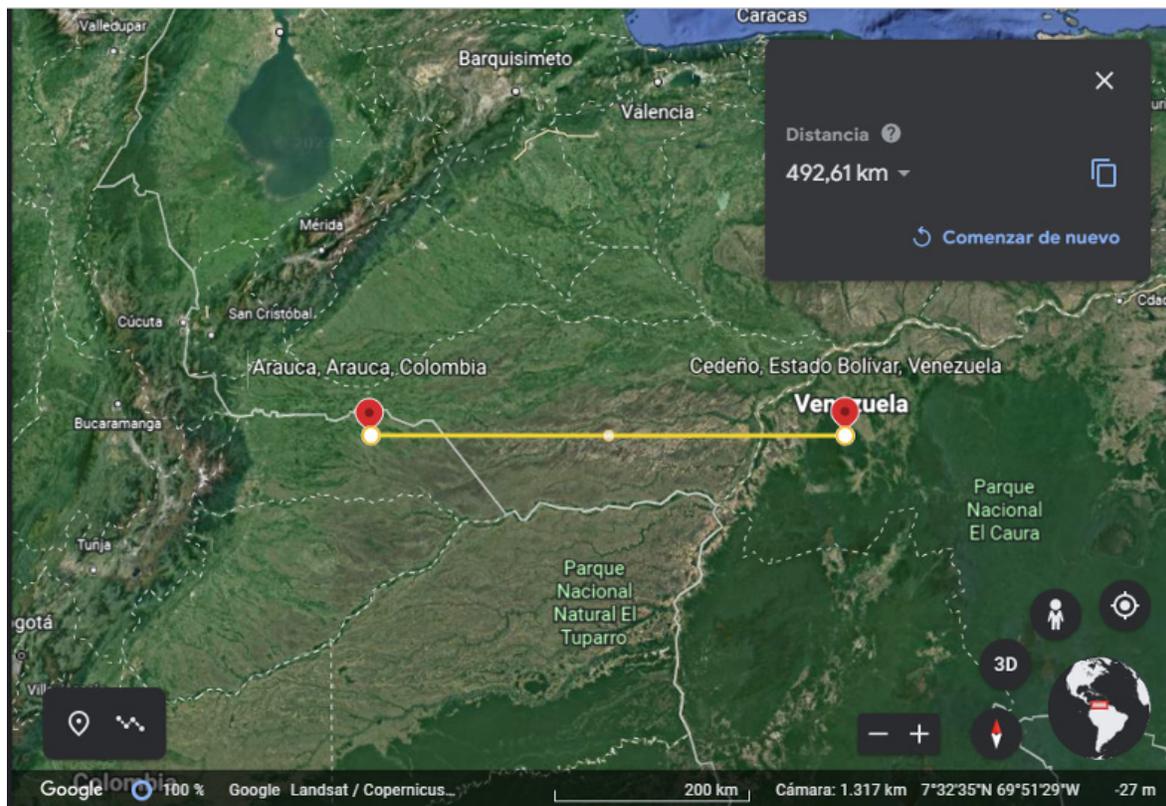


Mapa 2. Ubicación de la comunidad E, ñapa en Venezuela.

Fuente: elaboración propia con información de Socialhizo. [Mapa de Venezuela: División política].

Disponible en: <https://www.socialhizo.com/geografia/mapas/mapa-de-venezuela-division-politica>

⁵ La grafía fue sugerida por la comunidad. El término E, ñapa es utilizado para autodenominarse, significa: persona, gente. E, ñepa en la lengua Panare significa persona indígena, así se autodenominan en oposición a personas criollas, blancas o no indígenas.



Mapa 3. Distancia promedio recorrida por la comunidad E,ñapa entre Venezuela y Colombia.

Fuente: Google Earth. [Distancia promedio recorrida por la comunidad E,ñapa]

Disponible en: <https://earth.google.com/web/@6.92726705,-66.73603387,-24.48384825a,1188944.91706912d,35y,0h,0t,0r/data=MikKJwolCiExNXctTjVvUEU1UIY4WfV4bDhyMG5tQ3diTGFYng2NkEgAQ>

Las iniciativas que allí se gestan son diversas: avicultura, porcicultura, piscicultura, proyectos de pan coger como: yuca, plátano, maíz, ahuyama, caña, arroz, papaya, naranja, limón, guayaba pera, banano, entre otros. En Villa Esperanza las familias tienen diversos orígenes: afrocolombianas, víctimas del conflicto armado, venezolanas, colombianas retornadas e indígenas de Colombia como la comunidad Hitnu y E,ñapa de Venezuela.

Aunque se trata de terrenos periféricos, baldíos e inundables (en temporadas de lluvia) la comunidad ha logrado parar los lanzamientos y desalojos que por “*invasión u ocupación de hecho de predios rurales*” a través de procesos de incidencia colectivos que han dado como resultado la protección formal de su ocupación desde 2020 (Tutela de segunda instancia con radicado Nro 81-001-41-05-001-2020-00064-01).

De esta manera y gracias a las luchas colectivas de estas 200 familias, los E,ñapa cuentan hoy con una comunidad de acogida que funciona también como entorno protector en diversos aspectos; (1) apoyo a proyectos productivos de huertas sostenibles (proyecto huertas resilientes), (2) crianza de pollos (iniciativa

productiva financiada por el proyecto de la presente investigación), (3) seguridad y reconocimiento como comunidad indígena artesana y miembro de la comunidad “Villa Esperanza”. Todas estas acciones han logrado minimizar los niveles de xenofobia, aporofobia y desamparo bajo un modelo de integración que podría examinarse con el ánimo de hacerlo replicable.

2.1.2.2 Organización sociopolítica

Son personas silenciosas, casi al punto del mutismo, se autoperciben como *artesanas pacíficas*, aborrecen la violencia física y buscan mantener sus tradiciones. La sociedad Panare es altamente pacífica e igualitaria, no hay jefes, solamente algunos de los hombres que poseen cualidades de liderazgo e *inteligencia* contribuyen a organizar la comunidad y el trabajo comunitario, por eso puede haber uno, muchos o ninguno. Cada grupo o asentamiento que se conforma es considerado como una entidad autónoma en su gobierno (Etnias del mundo, 2018), (Henley, 1982).

Según el capitán “los hombres son más inteligentes y por eso las mujeres no pueden ser capitanes o autoridades de la comunidad”. Entre los hombres (en la cotidianidad) parece haber poco poder de uno sobre otro. Y agrega: “No tenemos policías E,ñapa ni nadie que controle comportamiento, hablamos las cosas”, “Papá era mi profesor en la comunidad, los ancianos enseñan costumbres cuando hablamos y trabajamos en la comunidad”.

El trabajo, por su parte, es distribuido por género como lo afirma el capitán con el siguiente comentario: “hombres son responsables de comida y hablar con criollos, y mujeres cuidan niños y casa y cosecha también. Todos hacemos y vendemos artesanía”. También cuenta que, aunque si bien él es el capitán, las decisiones se toman entre toda la comunidad, en un encuentro donde participan mujeres, hombres, niñas y niños. Él toma el bastón de la palabra, aunque todos pueden hablar.

Al capitán le acompaña siempre un secretario (que solo puede ser hombre) y un chamán para asuntos problemáticos de convivencia y salud, principalmente.

Solo el capitán atiende personas criollas y canaliza información, ayudas y alianzas, las lleva a la comunidad en pleno y luego las devuelve a los diferentes actores en forma de acuerdos comunitarios. Antes de tomar decisiones exige hablar con la comunidad (en su lengua), antes de participar en algo. Solo se toman las decisiones con el capitán, no con otras personas, porque para la comunidad el capitán es la autoridad y los representa ante quienes son no indígenas.

Se puede decir que mantienen una vida totalmente comunal. Se turnan para el cuidado del terreno, saben dónde está cada uno de los habitantes (con hora y fechas de entrada y salida), hay cuidado comunitario de niñas, niños, ancianas y ancianos. Los utensilios – palas, rastrillos, martillo, escobas etc.– son de uso comunitario. Nadie parece tener ventajas ni desventajas frente a los otros, pues, según el capitán “buscamos beneficio para familias por igual” y mantienen las tradiciones en cuanto al dolor, la conmemoración de fiestas y rituales de iniciación.



Gráfico 4. Sistema de organización sociopolítica interna en la comunidad de Arauca.

Fuente: elaboración propia a partir de testimonios de personas promotoras comunitarias y autoridades.

En la mitad de la comunidad está el salón comunal, construido en material por la organización no gubernamental Save The Children. Todo gira alrededor de este espacio; es escuela para la educación propia, lugar de esparcimiento, de encuentro intercultural y propio, de resguardo cuando hay lluvia y de muestras culturales de artesanía y cestería, entre otros.

El capitán o cacique mayor manifiesta resistencia a los matrimonios mixtos con personas criollas o de otros grupos indígenas, de manera que intentan mantener uniones entre ellos, tendencia a la endogamia tribal lingüística y al matrimonio entre primos cruzados bilaterales.

2.1.2.3 Características sociodemográficas básicas

La caracterización se hizo a partir de 51 personas que habitan en 11 construcciones básicas, los cambuches.

Para esta caracterización solo se contó con un identificador de la vivienda, la fecha de nacimiento con la que se calculó la edad actual y el sexo/género de cada persona.

La vivienda o cambuche es construida fundamentalmente en forma circular, con ramas y palos gruesos de madera o troncos y plástico. Las forran completamente, sin lugar a espacios parecidos a ventanas y por su construcción se forma una especie de cresta en la parte superior donde converge el esqueleto principal. Al interior suele haber hamacas, colchones o colchonetas, algunas mesas improvisadas y utensilios básicos. Los lugares para la preparación del alimento están fuera del cambuche, a manera de fogata.

El promedio de personas por vivienda es de 4.6 y la vivienda con el mayor número de personas fue de siete habitantes.



Imagen 7. Fotografías de cambuches, vivienda de la comunidad E,ñapa, Arauca (Colombia).

Fuente: fotos tomadas durante la visita a la comunidad.

Ítem	Total
Viviendas	11
Personas por vivienda	4.6
Máximo de personas por vivienda	7
Porcentaje de viviendas con cinco personas o más	36.4

Tabla 4. Cantidad de personas por unidad habitacional.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población elaborado por personas promotoras comunitarias.

El número de hombres y de mujeres es prácticamente equivalente: 28 mujeres (54.9%) y 23 hombres (45.1%). Las diferencias porcentuales se acentúan porque el número total de habitantes de la comunidad es pequeño.

En cuanto a la estructura por edades, los datos muestran una población principalmente juvenil, en la cual 58.8% es menor de 18 años. Solamente hubo una persona mayor de 60 años (una mujer de 61 años). El hombre de mayor edad en la comunidad tenía 46 años.

Ciclo vital/comunidad	Personas	Porcentaje
Primera infancia (0-5 años)	16	31.4
Infancia (6-11 años)	7	13.7
Adolescencia (12-17 años)	7	13.7
Juventud (18-26 años)	9	17.6
Adulthood (27-59 años)	11	21.6
Personas mayores (60 años y más)	1	2.0
Total	51	100

Tabla 5. Estructura comunitaria por ciclo vital.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población elaborado por personas promotoras comunitarias.

Se caracterizan por el alto porcentaje de población infantil y adolescente; y una franja considerablemente más estrecha de personas adultas. Para un análisis más detallado, se presenta la pirámide poblacional por grupos quinquenales.

La pirámide poblacional confirma la estructura pretransicional de esta población, caracterizada por una alta proporción de niños y niñas y pocas personas mayores; y, como se trata de un grupo poblacional pequeño, hay muchos valores que se presentan en cero.

En cuanto a la población infantil, la situación más apremiante es la de 21 menores de edad que no tienen partida de nacimiento por haber nacido dentro de los cambuches (unos en Colombia y otros en Venezuela);

es decir, no nacieron en un hospital, por tanto, solo cuentan con el documento que hace a mano el capitán.

En Venezuela este documento tiene validez para comenzar la ruta de reconocimiento oficial, pero en Colombia no. De la totalidad de 21 menores, 14 están en situación de apatridia hasta el día en que se elabora este documento, para lo cual se busca apoyo económico para que vayan de nuevo a Venezuela y saquen su documento de identificación y una vez lo obtengan podrán hacer la ruta de regularización Estatuto Temporal de Protección para Venezolanos (ETPV) para la obtención del Permiso por Protección Temporal (PPT), como lo exige Colombia, pues, el proceso es individual, a pesar de que el reconocimiento de estos pueblos debe

ser colectivo, lo cual constituye otra evidencia de la ausencia de enfoque diferencial étnico en las políticas e instrumentos de gobernanza migratoria. Se evidencian uniones (o matrimonios) y embarazo adolescente, entre los 14 y 15 años de edad.

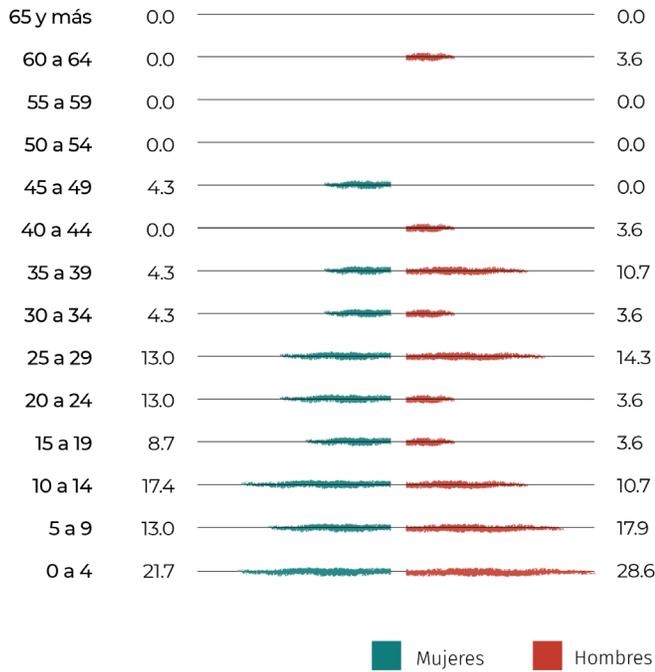


Gráfico 5. Pirámide poblacional comunidad Eñepa asentada en Arauca.

Fuente: elaboración propia a partir de conteo de población elaborado por personas promotoras comunitarias.

En una situación similar a la población Yukpa, el capitán hace su propio registro o censo, a mano, de los menores de edad que nacen dentro o fuera (en hospital) de la comunidad. Además, es quien se encarga de buscar rutas de atención con diferentes agentes públicos y privados para buscar soluciones. Generalmente, por la barrera lingüística, es asesorado por agencias de cooperación como Save The Children, la oficina Binacional Arauca-Apure del Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y El Caribe – JRS LAC y la Defensoría del Pueblo en materia de interlocución y documentación.

En cuanto a la escasa presencia de población adulta mayor, el caique o capitán de la comunidad, lo

explica de la siguiente forma: “los ancianos no pueden viajar en bus porque se marean y se enferman. Es mucho largo tiempo. Tienen que quedarse con otra familia, allá en Caicara (Venezuela)”. De hecho, una de las once familias que se movilizaron desde Venezuela, estaba constituida por dos adultos mayores de 61 años (la mujer) y alrededor de 70 años (el hombre), una vez llegaron en 2016 a Arauca y para el capitán: “(...) al abuelo le hicieron brujería y murió rápido (...) de otras comunidades que lo hizo, dijo el chamán”. Desde el punto de vista del hospital donde fue remitido por urgencias, el señor murió por tuberculosis y fue enterrado en el cementerio público.

Como en el caso Yukpa, las personas adultas mayores, así como las menores de edad, son más proclives a contraer enfermedades por situaciones de desnutrición y falta de acceso a servicios de salud y medicinas, sin mencionar la vulnerabilidad durante las trayectorias de movilidad multimodal (a pie, en bus y canoa). Además, hay un gran subregistro de enfermedades y muertes por razones de cosmovisión propia.

La comunidad Eñepa dice que no conocían algunas enfermedades respiratorias, las cuales llegaron a través de la población misionera. No hay una palabra para esta enfermedad, en realidad hay confusión, porque cuando tienen gripe, también tienen tos y confunden gripe, neumonía y tuberculosis.

Se observa un adelgazamiento importante de niñas, mujeres adolescentes, jóvenes y personas de edades más avanzadas, lo cual se puede deber a que estos grupos no migraron cuando la comunidad se asentó en el lugar actual, sino que fueron llevadas a otros sitios y vivieron otros factores de carácter social y económico, en lo cual coinciden con la comunidad Yukpa. La delgadez se puede asociar a las movilidades selectivas, al poco acceso a servicios de salud y medicina, y a la desnutrición.

En cuanto al acceso a educación o nivel de formación, el capitán manifiesta la importancia de aprender de los mayores dentro de la comunidad para que la lengua y la tradición no mueran; sin embargo, el proceso que lidera Save The Children dentro y fuera de la comunidad es quizás el proceso más sostenido y de mayor aprecio. Actualmente, este proceso ha permitido tanto la inserción de niñas, niños y adolescentes (NNA) al sistema de etnoeducación formal municipal como al fortalecimiento del aprendizaje intercultural bilingüe (Panare-Castellano) con metodologías basadas en aprender-haciendo como huertas, canciones y recreación de mitos tradicionales que derivaron en

cartillas y sitios web, como materiales de difusión de la tradición, cultura Eñapa, además de ejercicios de integración comunitaria en Villa Esperanza. Esta es otra buena práctica, replicable y escalable en materia de protección desde un enfoque de reconocimiento.

De otro lado, entre las personas adultas, la mayoría son bachilleres y orgullosamente dicen “*Papá, mi profesor en la comunidad*”. Las mujeres permanecen con las personas menores de edad enseñando la artesanía y cestería que implica no solo la habilidad del tejido sino el conocimiento de las semillas y otros materiales naturales y la destinación –en ocasiones mística o religiosa– que pueden tener estos elementos (manillas para el mal de ojo, maracas para ahuyentar malos espíritus, entre otros) generalmente, en espacios contiguos a los cambuches o al interior de los mismos. Este aprendizaje comunitario les lleva al fortalecimiento de habilidades artesanales desde muy temprana edad y a autodenominarse *artesanos*, trazando un camino ocupacional para el sustento vital a partir de esta actividad. Sin embargo, las ventas artesanales han ido en

detrimento cada vez más, llevándoles a interesarse en otras actividades productivas como el cuidado y venta de pollos bajo el cobijo y la experiencia de personas vecinas, también ha despertado el interés por trabajar en proyectos de autoconstrucción (en la comunidad) y ayudantes de construcción en obras vecinales u otras actividades que permitan diversificar ingresos para garantizar el mínimo vital.

2.1.2.4 Personas impactadas o alcanzadas

Teniendo en cuenta que se trata de una población pequeña, la estimación de las personas impactadas o alcanzadas por este proyecto es de 15, de manera directa, personas promotoras comunitarias y sus núcleos familiares; y 51, de forma indirecta, correspondientes al 100% de la población asentada en el Nuevo Escobal a junio de 2022, con alta participación en las actividades de este proceso de investigación.

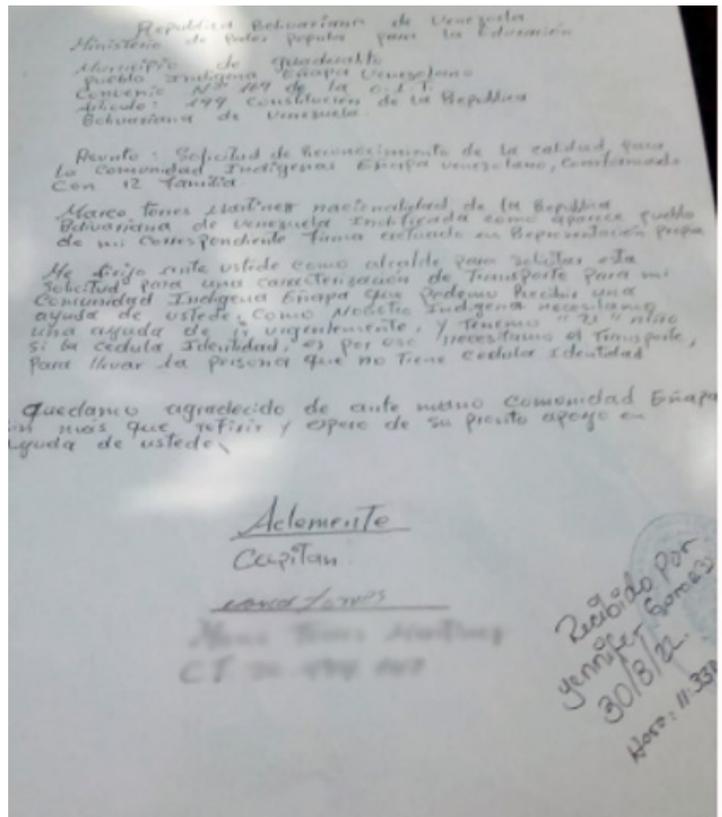
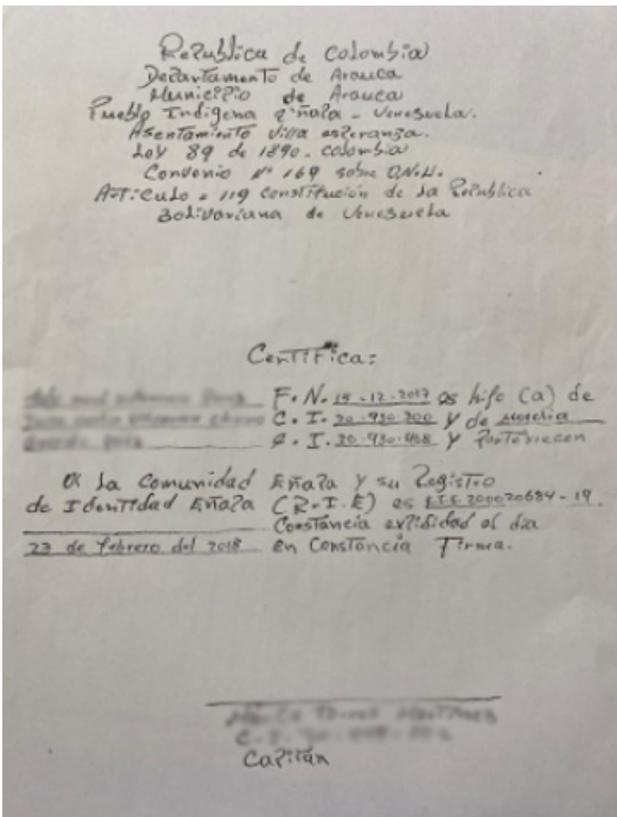


Imagen 8. Muestra de dos constancias de nacimiento hechas a mano y firmadas por el capitán.

Fuente: documentos del archivo de la comunidad Eñapa.

2.1.3 Puinaves en Inírida

En Colombia, de acuerdo con los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018, existen 115 pueblos indígenas nativos, conformados por 1.905.617 indígenas (DANE, 2018). Para el caso de la Amazonía colombiana⁶ y según la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), allí se encuentran 64 pueblos. En Putumayo, Guaviare, Caquetá, Guainía, Vaupés y Amazonas habitan 169.111 indígenas; y, en los últimos tres departamentos superan el 40% la de la participación poblacional (DANE, 2018).

El pueblo Puinave ocupa parte de los territorios transicionales entre las sabanas de la Orinoquía y la selva amazónica. Se ubican principalmente en las riberas de los ríos Guainía y Guaviare en el departamento del Guainía, al oriente del territorio de Colombia, cercano a las fronteras con Venezuela y Brasil. En menor medida, hay Puinaves en los departamentos de Vichada y en los estados de Amazonas y Apure (Venezuela).

Según los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018, hay un total de 8.984 Puinaves y en Venezuela –según datos no oficiales suministrados por un líder Puinave– viven aproximadamente 1000 personas, esto basado en su percepción. Este líder considera que esta comunidad son una minoría dentro de los pueblos indígenas que viven en Venezuela.

En Venezuela nosotros somos grupo minoritario en Venezuela, somos pocos en Venezuela, como no muchos... por ahí como mil y pico personas entonces por eso los que estamos ahí en Venezuela dicen que somos grupo minoritario porque nosotros somos muy poco y el origen de nosotros es de Colombia y ellos saben muy bien, ahí en Venezuela, entonces, en Venezuela más que todo por el municipio de Atabapo hay varias comunidades Puinave. Maniapiare solamente, por ahí unos por ahí como unos 10 Puinave en río negro por ahí unos 10 Puinaves por río negro... eh municipios Ature, Puerto Ayacucho, por ahí unos 500 Puinaves (líder comunitario, agosto 2022).

Si bien los municipios en los que habita la población Puinave en Vichada y Venezuela no son considerados como parte del territorio de origen, sí se consideran un pueblo binacional y así lo han manifestado a través

de la Declaración Política del Encuentro Binacional Indígena y Popular Colombia-Venezuela, realizado en 2018, en Puerto Carreño (Vichada).

Las diversas actividades económicas globales a lo largo del siglo XX basadas en la extracción de la naturaleza: la explotación de plumas de aves, el comercio de pieles de tigrillo, la compra-venta de animales exóticos, las fibras y las variedades de resinas y cauchos y los procesos neo-extractivistas de obtención de minerales preciosos y peces ornamentales, han tenido impactos en el territorio del Guainía.

Por un lado, como resultados de estos procesos ha habido una pérdida en la cohesión de las unidades familiares indígenas. Por otro, con las sucesivas bonanzas, en particular la relacionada con la minería aurífera se ha dado un continuo proceso de monetarización de la economía y el auge del comercio. Paulatinamente, la autosuficiencia ha ido desapareciendo y grupos que antes conseguían lo necesario para su subsistencia dependen cada vez más de la economía global (Salazar et al., 2006).

En 1944, Sofía Müller, una joven misionera protestante llega a la región introduciendo el nuevo evangelio apoyada en las lenguas indígenas propias. Veinte años más tarde, arriba la Misión de las Nuevas Tribus, cuya incursión en la vida de muchas personas Puinaves representa un cambio paulatino pero indeleble en su cultura. Para Uruburo, la preexistencia de héroes y conceptos mitológicos que pueden ser relacionados con el mesianismo, los procesos evangelizadores católicos y las crisis desencadenadas por los contactos con los “blancos” fueron primordiales para la aceptación de este tipo de personas que se relacionan con el “desarrollo de movimientos socio-religiosos de carácter milenarista en la región” (1997, p. 149).

Así mismo, dentro de los métodos empleados por los misioneros protestantes para hacer efectivo su proceso evangelizador, algunos de los adultos Puinaves fueron formados como pastores; pero, sin lugar a dudas, fue el uso del idioma propio el instrumento fundamental en la evangelización: se destacó la traducción del Nuevo Testamento al idioma propio con el objetivo de llegar a más personas y con mayor fuerza, a la vez que se creó una forma escrita para el idioma Puinave. Gloria Triana lo narra de la siguiente forma:

⁶ La Amazonía colombiana está integrada por seis departamentos: Amazonas, Vaupés, Guaviare, Putumayo, Caquetá y Guainía. De acuerdo con la Fundación GAIA Amazonas, ocupa 50.614.451 hectáreas correspondientes al 44,3% del territorio del país y a un 6% del bioma amazónico. (Fundación Gaia Amazonas).

Paralela a la evangelización se hizo la alfabetización bilingüe de niños y adultos; se establecieron además rituales evangélicos adaptándolos a los patrones de las actividades ceremoniales tradicionales, que implicaban desplazamientos y concentraciones en una sola aldea, de gente proveniente de lugares distantes, donde se llevaba a cabo un intercambio de bienes (Triana, 1987, p. 106).

Es con la llegada de la evangelización protestante y con el vital papel que jugó Sofía Müller que se generan las más profundas transformaciones culturales y sociales en la población Puinave, lo que no había sucedido con el contacto con comerciantes procedentes de Brasil o Venezuela, o las incursiones de colonos europeos o el papel de los evangelizadores. Élise Capredon plantea que, además de lo anterior, los grupos indígenas –a la llegada de Sofía Müller– vivían en crisis producida en gran medida por los regímenes de explotación y los periodos de intensa explotación de mano de obra (2018).

En la actualidad, Müller sigue siendo un referente para los pastores protestantes Puinaves y los ancianos que aún la recuerdan, la consideran una persona valiente y guerrera, con una personalidad amable, carismática, dada a la gente y con una voluntad férrea, características que han sido identificadas por algunos como mesianismo religioso (Uruburu, 1997):

Sofía Müller llega a esta región en el momento en que los grupos atraviesan una profunda crisis, como resultado del contacto con el blanco y el trabajo de las caucherías. Ella se presenta como una enviada de Dios, que viene a traerles la felicidad y la paz (no le deben trabajar más al blanco explotador). Los segrega de la sociedad global para protegerlos (Triana, 1987, p. 106).

La continuidad en las estrategias de misionalización, evangelización y escolarización conllevaron a la anulación de espacios y signos culturales propios, dando como resultado la desaparición de varios procesos de conocimiento propios, de aprendizaje y enseñanza que indicaban y establecían normas relativas a las maneras de proceder y ser Puinave en relación con los territorios que se habitaban y que tuvieron una mayor incidencia hacia la juventud y niñez. La desaparición y transformación de las jerarquías tradicionales, los medios propios de transmisión oral y la reducción de espacios para intercambios, así como la condena y demonización de las prácticas de orden y control sociales, transformaron los contenidos y las finalidades de las enseñanzas.

Para 1965-1990 en la zona se consolidó la presencia del Estado colombiano a través del establecimiento de diversas instituciones gubernamentales, la apertura de proyectos mineros en el río Guaviare o en el río Inírida (comunidades de Remanso, Venado, Cerro Nariz, Chorro Bocón, entre otros) y en la serranía del Naquén estimulado por entidades gubernamentales como: Ingeominas, Ecopetrol y Ecominas. Hacia mediados de la década de 1980 se inició el desarrollo de actividades cocaleras en la región (Salazar et al., 2006).

Desde 1999 hasta 2006 se consolidó en la región la presencia del Frente 16 perteneciente al Bloque Oriental de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP. Se registraron 16 acciones armadas, nueve de las cuales sucedieron cerca de la ciudad de Inírida (ACNUR, 2017). En 2001 se destacó la operación militar Gato Negro, cuyo objetivo fue la lucha antinarcóticos y la captura o muerte del líder de ese Frente.

Entre 2000 y 2004 se realizaron incursiones tanto por parte de la guerrilla como de paramilitares, causando el desplazamiento de grupos de pobladores que terminaron asentándose en Inírida o en el colindante resguardo de El Paujil. Así mismo, las amplias zonas de frontera selvática fueron utilizadas como corredores estratégicos para traficar químicos, drogas y armas (Rutas del Conflicto, 2019) y se establecieron como escenarios de contrabando de gasolina y algún que otro terreno destinado a la siembra de cultivos ilícitos (ACNUR, 2017).

La Defensoría del Pueblo en 2018 identificó riesgos generalizados sobre la población indígena Puinave de la región y otros grupos étnicos. A través de la emisión de la alerta temprana No. 056-19 explicita la existencia de un riesgo generalizado sobre la población civil de la zona de frontera del Guainía y se incluye a la población indígena asentada en los cascos urbanos de los municipios de Inírida, San Felipe o en comunidades ubicadas a lo largo de los ríos Inírida, Atabapo, etc. Son múltiples las afectaciones que se han identificado, algunas derivadas del conflicto armado y de los desastres sicionaturales.

Lo anterior evidencia estructuras de vulnerabilidad que son intensificadas según unos ciclos que se encuentran determinados por los flujos migratorios, las épocas de invierno o sequía, los periodos de abundancia y escasez estrechamente relacionados con el auge y caída de las minas auríferas de la zona fronteriza y las tensiones o cierres de fronteras ocasionadas por el COVID-19 y las relaciones bilaterales entre Colombia y Venezuela.



Mapa 4. Ubicación geográfica del Resguardo El Paujil.

Fuente: elaboración propia a partir de Google Maps. [Resguardo El Paujil] Disponible en: <https://goo.gl/maps/q3AX7Lg9x2vnnV29>

2.1.3.1 Resguardo El Paujil, ubicación geográfica

El mapa de El Paujil fue elaborado con cartografía social a partir de los resultados de la búsqueda de archivos en la comunidad. En 2008 se presume que se provocó un incendio que destruyó la casa del Cabildo-Gobernador donde se encontraban documentos históricos, de los cuales solo algunos se salvaron del fuego, entre ellos este croquis que sirvió de base para la elaboración del mapa.

El Paujil fue reconocido como resguardo Puinave y Piapoco mediante la Resolución 081 de 1989, en el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) cuando se legalizaron propiedades colectivas indígenas y se consolidaron

varios resguardos del departamento del Guainía, por lo cual en la actualidad este y otros 13 resguardos, pertenecen a la jurisdicción municipal de Inírida.

El Paujil limita por el margen izquierdo con el río Inírida, al margen derecho con el río Guaviare y con el caño Cunubén. Desde 2001 se solicitó la ampliación del resguardo, la cual fue aprobada el 26 de diciembre de 2006 a través del Acuerdo 092 del INCODER. Allí conviven más de 10 pueblos indígenas, además de pueblos mestizos y colonos.⁷ El Paujil está conformado por cuatro comunidades reconocidas por el Ministerio del Interior y otras cinco que están en proceso de reconocimiento.

⁷ Según datos suministrados por el censo elaborado por el mismo resguardo para 2008, se encontraban pueblos Puinaves, Piapocos, Piaroas, Cubeos, Curripacos, Sicuani, Yeral, Banivas, Banano, Tucano. (Censo Resguardo El Paujil, s.p., documento digital suministrado por la comunidad).

La conformación multiétnica del resguardo es el resultado de múltiples desplazamientos y movi- lidades de los diferentes grupos étnicos que ha tenido lugar a lo largo del siglo XX, debido a múltiples causas entre las que destacan los procesos extractivistas que corres- ponden a las sucesivas las bonanzas de explotación de recursos naturales, los procesos de consolidación del Estado-nación que incluyen la demarcación de zonas fronterizas, el conflicto armado y, en años recientes, los proyectos neoextractivistas transnacionales que se traduce en la explotación de minerales preciosos, particularmente de oro y la interacción con actores arma- dos legales y al margen de la ley.

El Paujil cuenta con Planes de Vida y con regla- mentos internos propios que son elaborados en cum- plimiento de los requisitos solicitados por parte del gobierno nacional. El reglamento fue actualizado en 2019 por motivos que son pertinentes resaltar en este

documento y que tienen relación estrecha con los ob- jetivos de la investigación. A partir de 2010, los habi- tantes de El Paujil comenzaron a percibir transforma- ciones internas que se manifestaron en el aumento de las personas que viven en el resguardo y en la hete- rogeneidad de su pertenencia étnica. Al resguardo, co- menzaron a llegar varias personas provenientes de los ríos –desplazamiento por conflicto armado– y de al- gunos Estados de Venezuela como Apure y Amazonas.

2.1.3.2 Organización sociopolítica

Como se ha descrito en apartados anteriores, con res- pecto al pueblo Puinave los alcances de esta investiga- ción se circunscribieron al resguardo El Paujil y, por tal motivo, se hará referencia particular a la organización política de este resguardo.

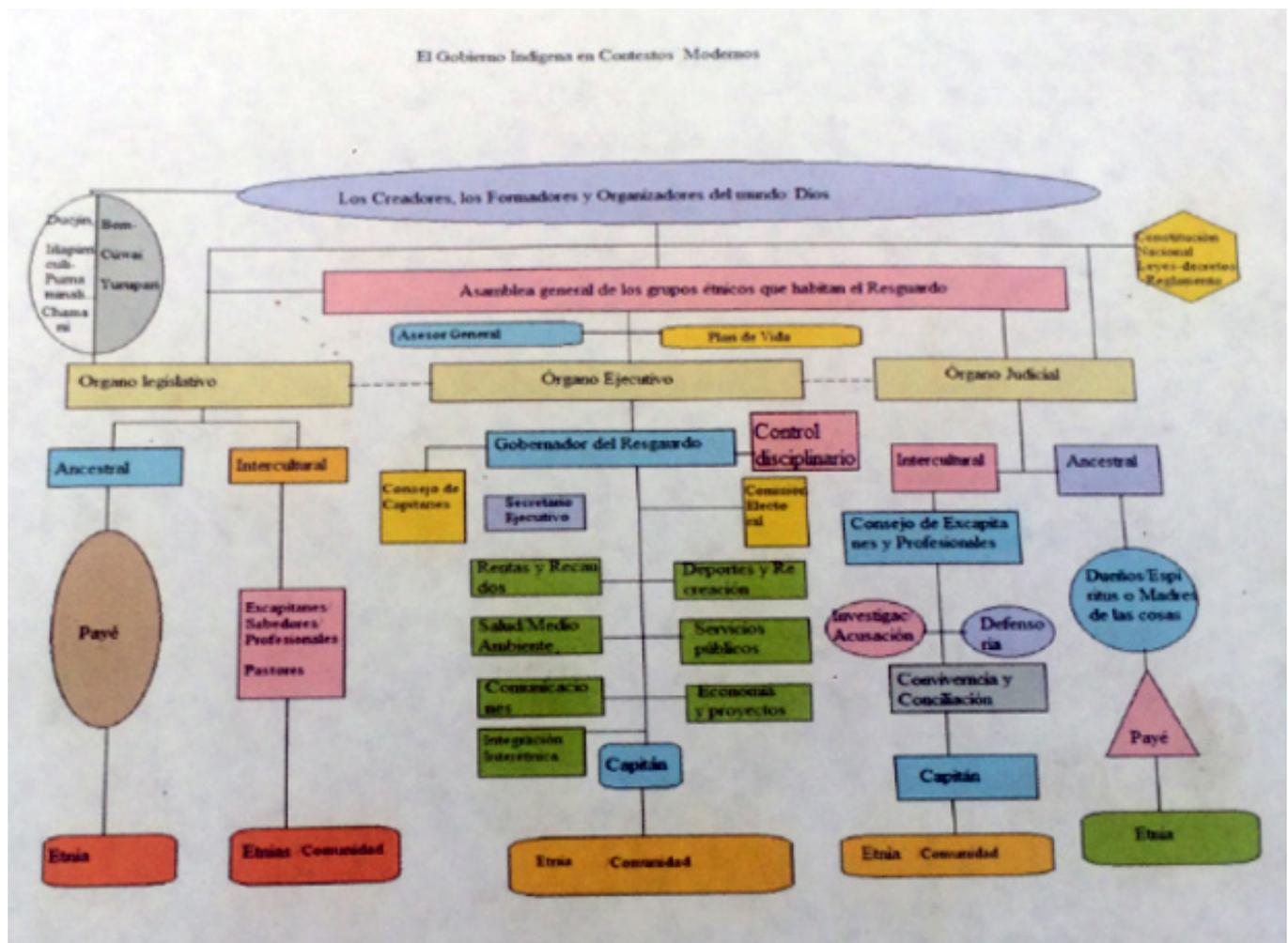


Imagen 10. Organigrama sociopolítico del resguardo de El Paujil.

Fuente: archivo del resguardo El Paujil.

Según el Reglamento Interno de El Paujil (2019)⁸ las autoridades tradicionales o ancestrales eran tres: (1) el abuelo mayor o el jefe del clan (2) el médico tradicional y (3) el gobernador. Los mayores como consejeros o jefes de clanes son personas fundamentales, dan consejos y su voz es escuchada con particular atención en las asambleas generales comunitarias y sus actos pueden servir de buen ejemplo o ser reprochados. Con el paso del tiempo se ha difuminado el respeto que las nuevas generaciones sienten por ellos, sin embargo, aún son escuchados y tenidos en cuenta. La comunidad Puinave está organizada por clanes compuestos por varias familias.

Para 1965⁹ con la creación y llegada de diferentes instituciones de orden gubernamental como la Comisaría Especial del Inírida, entre otros, se impone la figura del capitán a las autoridades tradicionales. Los capitanes son las personas sobre quienes recae la autoridad de una comunidad y quienes se encargan de la interlocución con las entidades.

La autoridad máxima es la Asamblea General del resguardo, en la cual todas las personas mayores de edad (18 años) o que siendo menores ya hayan constituido un

hogar, tienen voz y voto; es decir, que quienes cumplan estas condiciones deben seleccionar al cabildo gobernador que es elegido anualmente previa postulación al cargo y desarrollo de campaña en todo el resguardo.

El Consejo de Ancianos, por su parte, es la guía espiritual y cultural del resguardo y está conformado por ancianos fundadores, pastores, exgobernadores y excapitanes, quienes tienen funciones de consejeros y jueces supremos (Reglamento interno del pueblo indígena Puinave Resguardo El Paujil, s.f.). Adicionalmente hay un representante legal que es nombrado por la Asamblea General y que gerencia los diferentes recursos que llegan al resguardo.

2.1.3.3 Características sociodemográficas básicas

Según el censo de comunidades de 2022, elaborado por las autoridades tradicionales elegidas en la Asamblea Comunitaria¹⁰ del Resguardo El Paujil, el número de familias y personas que habitan el resguardo discriminado por cada comunidad se muestra la siguiente tabla:

Comunidad	Número de familias	Número de personas
Capitanía El Paujil	476	1821
Capitanía 25 de Julio	152	582
Capitanía Platanillal	158	680
Capitanía Cimarrón	40	171
Capitanía Limonar	150	662
Capitanía Cucurital	119	512
Capitanía Laguna Matraca	31	101
Capitanía Laguna Cajaro	15	45

Tabla 7. Capitanías y censo de personas y familias.

Fuente: elaboración propia a partir de diálogos con las personas promotoras y lideresas comunitarias.

⁸ En 2010 fue aprobada y adoptada la primera versión del Reglamento Interno del Resguardo El Paujil y en 2019, año en el cual ocurrieron varias transformaciones a nivel interno del resguardo que generaron crecimiento en la población debido al ingreso de personas provenientes del río, desplazamientos por el conflicto armado en la región y recientemente por la migración proveniente de Venezuela. Todo esto conllevó a que se acrecentaran los conflictos internos, comportamientos inadecuados y la aparición de faltas a la convivencia.

⁹ La Comisaría Especial del Guainía fue creada mediante la Ley 18 del 04 de julio de 1963 y fue sancionada por el presidente Guillermo León Valencia. Inicialmente la capital de la recién creada comisaría fue San Felipe y posteriormente, en 1965, se cambió al sitio a su actual emplazamiento, en Las Brujas (Guainía en sus asentamientos). Con el establecimiento de esta comisaría se pretendía por un lado afirmar la soberanía nacional en una zona de frontera (Venezuela y Brasil) y por otro administrar y controlar de una manera más eficiente esta parte del territorio amazónico (Roza, 2019; del Cairo y Roza, 2017).

¹⁰ Para pertenecer a la Asamblea Comunitaria del Resguardo El Paujil se necesita ser miembro del resguardo y estar censado en alguna comunidad. A partir de los 12 años y si ha conformado un hogar tiene voz y voto, pero si no ha conformado un hogar no tiene ni lo uno ni lo otro. Hasta la fecha, de las familias con las que se trabajó en esta investigación, solo una tiene voz y voto en las decisiones del resguardo.

Lamentablemente no existe información sobre la cantidad de personas que pertenecen a cada grupo indígena que vive en el resguardo. Para 2008 se tienen datos detallados de la conformación de cada comunidad, así como prevalencia étnica y situaciones sociodemográficas, pero en años recientes los autocensos no tienen información detallada. Las autoridades, al ser preguntadas por esta situación, afirman que los costos en tiempo y dinero para realizar un buen censo son elevados y esto limita la actualización de los datos. La situación se complejiza aún más cuando se solicita información sobre la cantidad de personas que han llegado en años recientes al resguardo. Las razones esgrimidas ante estos casos refieren a la dificultad para censar las personas dada la alta movilidad que presenta hacia adentro y afuera del resguardo, así como entre las diferentes comunidades que conforman el mismo.

Se recogen a continuación datos sobre Inírida que pueden ejemplificar la situación de la población que vive en el municipio (el resguardo se encuentra dentro del área municipalizada) que está definido como rural disperso y está catalogado bajo la categoría 6. Allí se concentra el 66.5% del total de la población del departamento del Guainía y más del 65% se consideran indígenas. La población del municipio presenta una proporción del 50,53% de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), entre las que destacan los componentes de: vivienda (29,80), servicios (28,43) y personas que se encuentran en la miseria (27,53). Según datos de 2018, el índice de pobreza multidimensional en el Guainía es del 65% de la población, caracterizada sobre todo por un bajo nivel educativo y un alto

porcentaje de desempeño laboral relacionado con la informalidad (Alcaldía del municipio de Inírida, 2020).

En El Paujil se han desarrollado varios procesos y proyectos con instituciones y entidades gubernamentales y con organizaciones no gubernamentales; sin embargo, no han tenido los efectos que se esperan ni por parte de las instituciones ni de las autoridades propias ni de las comunidades. La comunidad Puinave identifica que hace falta una consulta previa sobre los proyectos, planes, programas y políticas para que se adapten a sus planes, visiones, problemas y se ajusten a cómo quieren que se solucionen las inconformidades (Resguardo El Paujil, 2009).

Hasta 2010 se contaba dentro del resguardo con la presencia de cuatro hogares comunitarios para niñas y niños que estuvieran entre los 0-5 años de edad, un puesto de atención básica en salud y un colegio Francisco Miranda, centro piloto de educación bilingüe intercultural; pero, en ninguno de estos espacios se tiene en cuenta de manera real y efectiva ni los saberes ancestrales ni las maneras de transmitir el conocimiento propio, es así como el colegio reproduce los horarios y las maneras de educar no tradicional indígena, alejando al estudiantado de los conocimientos propios y fragmentando la vida social y de aprendizaje de la vida comunitaria.

Por otro lado, en el puesto de salud, la concepción de salud y enfermedad reproducen las maneras de comprender y de tratarse desde una visión no indígena. Se carece de una comprensión holística para su tratamiento y una valoración efectiva de los conocimientos indígenas y de las personas que se encargan de la sanación.

Edad	Género	
	Femenino	Masculino
0-18	15	21
18-59	21	13
60 en adelante	4	2
Total	40	36

Tabla 8. Beneficios directos por edad y género.

Fuente: elaboración propia con base en las planillas de participación diligenciadas por la comunidad.

2.1.3.4 Personas impactadas o alcanzadas

Para la estimación de las personas impactadas o alcanzadas en esta investigación se especifican en el cuadro anterior las personas beneficiadas de manera directa con la iniciativa comunitaria, que fueron un total 76 personas; con respecto a las demás actividades desarrolladas, se estima en 79 las personas directas. Respecto a la población indirecta impactada, se incluirán 799 personas que viven en la comunidad de El Paujil por ser las que tienen un mayor contacto con

la comunidad Puinaves que viv allí y por ser el lugar donde se realiza la iniciativa comunitaria.

Tipo de beneficio	Actividades realizadas	Total
Directo	Iniciativa comunitaria	76
Directo	Otro tipo de actividades relacionadas con la investigación	79
Indirecto	Habitantes de la comunidad El Paujil	799
Total		954

Tabla 9. Tipo de beneficio y actividad.

Fuente: elaboración propia con base en las planillas de participación diligenciadas por la comunidad.

2.2

Situación sociohistórica de cada comunidad

2.2.1 Yukpa. Una cultura caminante

Como se ha dicho, la población Yukpa del Nuevo Escobal han ido y venido a Cúcuta desde mucho antes de que esta fuera ciudad, pues según sus ancestros y libros vivos (personas mayores) “somos un pueblo libre de caminar, que se mueve y que va formando aldeas o comunidades a donde siempre se vuelve”.

En 2019, El Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) emitió un concepto técnico sobre la

movilidad espacial Yukpa acogido por el Ministerio del Interior (2021) en el que se afirma:

(...) desde un punto de vista técnico, los Yukpa practican diferentes formas de movimiento espacial en su territorio, orientadas por el carácter fragmentario y la autonomía de sus unidades sociopolíticas, así como por sus formas económicas de subsistencia. Es en función de este último aspecto que podemos definir a la sociedad Yukpa como una sociedad seminómada, pues dichas prácticas económicas combinan movimientos cíclicos y estacionarios con períodos largos de sedentarización (...).

KOPATKA OWAYA/ OWEIJA = OTRO MUNDO

Armouritsha, héroe mitológico que alzó el firmamento creando ese espacio conocido como Owaya(Oweija). Este mito cuenta el surgimiento del mundo (tangible y animado) y da origen a lo que se percibe hoy como un paisaje o dimensión espacial y temporal que se basa en los cambios en el tiempo como parámetro principal (movimiento)

Otra parte esencial en el relato de los yukpa es la gran inundación, la cual cuenta que alguna vez los yukpa desobedecieron a Cumuco (Dios) y como castigo este inundó la tierra. Lo cual los obligó a los Yukpa a refugiarse en las montañas, específicamente en monte Tectari, que es la montaña más alta de la serranía del Perijá

Imagen 11. Extractos de mitos Yukpa relacionados con el movimiento y el mundo que habitan. La comunidad Yukpa explica su historia y su cotidianidad a través de sus mitos.

Fuente: Ministerio de Cultura. (2010). El sol babea jugo de piña: antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Disponible en: <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2078146/>



Imagen 12. Movilidades Yukpa de Nuevo Escobal.

Fuente: cartografía social elaborada por la comunidad.



Imagen 13. Movilidades Yukpa del Nuevo Escobal.

Fuente: Google Earth. Disponible en: <https://bit.ly/3vABjzg>

Posteriormente, el Consejo de Estado en sentencia del 03 de marzo de 2020 destacó su condición cultural como: “Etnia amenazada, nómada y agricultora itinerante con una ubicación geopolítica reconocida desde el año 2009”, sentencia que fue recogida en 2021 por el Ministerio del Interior, instando a las entidades de gobierno nacional y local a que garanticen la protección constitucional de la que goza el pueblo Yukpa en el diseño e implementación de planes, programas y proyectos atendiendo cada una de sus características culturales.

Las movilidades Yukpa del Nuevo Escobal comienzan desde Machiques en la Sierra del Perijá, por el noroccidente, hacia la cuenca del río Apón. También se desplazan por la parte más alta de los cerros El Espejo y el Potushi, donde hay sitios emblemáticos de sus luchas colectivas como la Yuwatpū Wonetajpho o Casa de los Caciques, el cual es un espacio central de deliberación política y donde se reseñan algunas casas con nombre propio, puesto que cada casa mantiene el nombre de su dueño o dueña, aunque también tengan asentamiento en Colombia. Adicionalmente aparece registrado el paso por Shirapta y desde allí hay diferentes rutas para llegar a estos centros piloto (ramales).

Cuando se compara el mapa realizado por la comunidad con un mapa extraído directamente de un software como Google Earth, se puede ver que los territorios están muy claros en cuanto a distancias y ubicaciones en el imaginario de las comunidades. Esto es importante pues denota una cercanía semiótica a los espacios territoriales de estas personas. Espacios que resultan siendo tremendamente amplios para un imaginario no indígena.

Una vez pasan el río Táchira (lado colombiano) se genera el primer asentamiento debajo del puente internacional Francisco de Paula Santander en condiciones de insalubridad y con exposición a la inclemencia del clima, el hostigamiento de grupos armados y a la presión social y policial. Debido a estas condiciones, unas familias se disgregan hacia municipios cercanos como El Zulia, Puerto Santander, Sardinata, Tibú, El Tarra, etc., otras fueron llevadas a albergues temporales en Cúcuta y Villa del Rosario. El *continuum* de movilidades limitaba cada vez más sus formas de obtener ingresos (venta ambulante de artesanías y cestería, reciclaje y mendicidad). Posteriormente, alrededor de 150 familias se asentaron y formaron comunidades como la del barrio Nuevo Escobal.

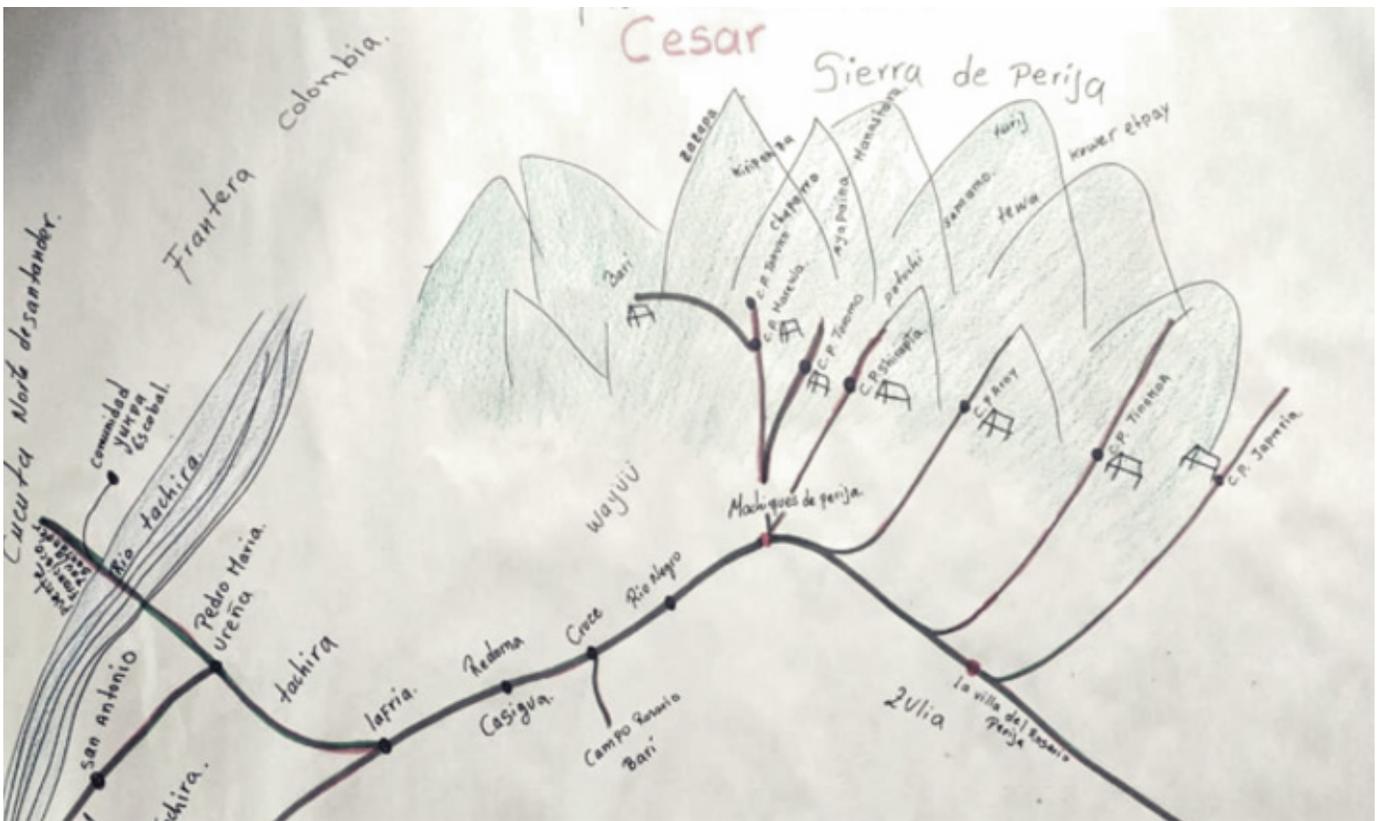


Imagen 14. Movilidades Yukpa del Nuevo Escobal desde la Sierra del Perijá.

Fuente: cartografía social elaborada por la comunidad.

Desde el punto de vista pedagógico y etnolingüístico, al momento de la cartografía social no se pudieron traducir al Yukpa las nociones de vivienda u hogar propios de las sociedades sedentarias occidentales, tampoco el concepto de *sitio* quizás porque el escenario al que constantemente van para hacer una traducción de los conceptos occidentales es el pasado, porque es el más tangible para ellas y ellos, ya que el lugar del futuro es desconocido para proyectarse, siendo el desprendimiento y no el arraigo la mejor forma de permanecer en movimiento: “En cualquier momento nos podemos ir, pero no lo sabemos todavía. Estamos aquí y también en la sierra cuando vamos y volvemos”.

Sin embargo, sí hubo traducción a la noción de tierra o territorio como *owaya* para denotar una ubicación en sentido espacio temporal, también asociada a la idea de *mundo* y más operativamente se pudo evidenciar un nexo entre territorio y los lugares por

donde caminan o se mueven. Han acogido el término occidental de *cambuche* para referirse a sus viviendas, siendo entonces *owaya* el lugar o espacio amplio donde habitan (y transitan) y *cambuche* como el lugar donde está cada grupo familiar. Esto es lo que manifiesta una de las personas promotoras comunitarias:

Desde siempre estamos aquí, pero en el Escobal hemos estado asentándonos entre el 2012 y 2017. Hicimos estas comunidades por la situación de Venezuela; no podíamos vivir así sin vender lo que sembramos, sin comida, sin salud y con sed. Todavía vienen llegando y se van yendo todos los días familiares de la Sierra.

En el ejercicio cartográfico se ve claramente cómo se comparten rutas de movilidad con otros grupos indígenas como Wayuu y Barí, con quienes comparten el seminomadismo y la bi o plurinacionalidad.

El Mito de la creación del hombre E,ñepa:

Estaba Mareuka (Dios, El creador) solo en la naturaleza (Tierra) una vez pensó en crear al hombre Eñepa; primero hizo al Eñepa con el barro (arcilla), una vez hecho el hombre se acercó al río a buscar el agua, este se deshizo. Luego después, hizo con cera de abeja y, de igual manera, se derritió al acercarse al fuego. Por último, hizo en madera, la cual resultó bien. Después los metió en una Churuata (era un Cerro, porque todavía los Eñepa no sabían construir sus propias churuatas) llamado Sawi, ubicado en la Sierra de Maigualida, alto Cuchivero. Los Eñepa estuvieron viviendo allí por muchos años, hasta que Mareuka decidió sacarlos. Los criollos salieron todos, algunos Eñepa salieron, pero no todos. Todos los criollos salieron, y algunos Eñepa de ahí que sean más criollos que Eñepa. Los Eñepa bajaron por la costa del río Cuchivero hasta llegar en el río Guaniamo. Los mismos fundaron comunidades como: Perro de Agua, El Caruto y Santa Fè. También estuvieron visitando al pueblo de Caicara del Orinoco por motivo de comercio de productos agrícolas y artesanía. En este tiempo, mediados de los años 80, hubo una epidemia de paludismo. Algunos Eñepa fallecieron (la minoría). Recibieron ayuda de los padres, hermanas y misioneros para controlar la epidemia. La iglesia construyó una residencia para abrigar los enfermos, sobre todo, los padres y las hermanas con la ayuda del Arzobispado de la Ciudad Bolívar (Crisanto Maticova). Actualmente están establecidos en el municipio Cedeño (Caicara).

Eñepa manäjä Mareuka ya pake

Eñepa kityomön Isakamatonäm künkän eñepape. Künkän co wechamön Mareuka chin anopön ichinchaman ku eñepa manünpö. Pakenkomön yamanüm anoke, yutun kö tuma yimüpü yawokakan. Yamanükä coropake, yutän watowüyaka yuwatänkä yamanüñekä iyeke ichinkü karape Sawi eñepa patan iche pake y cuchivero yupunyakata Sierra Maigualida ya ichinkä cure möm ya. Yuwumukan Sawi yotakan eñepa atawun weke imkaka kure künnü, yuwutën Cuchivero yakata isimünkan Guaniamo yakataka monkoka yi patan Manünpünä, Sarunä, Ankucho, Santa Fe. Monchichenkü tüpünüpünü ekarapana yintaka, manankeyankü yipüna. Isawantänjä paludismo pü – cureke – yupapö armana, pacro ya ekarapachiche

Imagen 15. Extractos de mitos E,ñepa relacionados con el movimiento y el mundo que habitan¹¹.

Fuente: Sosa e Inojosa. (1996). Los mitos en la región andina. Venezuela. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.

Disponible en: <https://biblio.flacoandes.edu.ec/libros/digital/45534.pdf>

¹¹ El pueblo E,ñepa tiene mitos fundacionales para explicar su aparición en el mundo y en Caicara (Bolívar).

2.2.2 E,ñapa

Respecto a las movilidades, lo primero que hay que decir es que la comunidad E, ñapa asentada en Arauca capital no es de frontera, aunque en la actualidad se encuentre allí. Se dice que como pueblo provienen de la serranía del Alto Cuchivero y sus movilidades datan de al menos cien años, cuando se dirigieron al interior de Venezuela. Así, se esparcieron por las regiones del Orinoco y el Amazonas venezolanas, donde ocuparon espacios de etnias extintas y posteriormente vivieron expulsión por la presión que, sobre el territorio, hacían grupos ganaderos y mineros.

Quienes que permanecen en áreas rurales o de bosque sobreviven de la siembra, pesca y caza de subsistencia, mientras que quienes se desplazaron a las ciudades de Bolívar y Caiçara subsisten vendiendo artesanías a personas criollas con quienes dicen tener relaciones estrictamente comerciales. Con la crisis multidimensional venezolana (especialmente desde 2014) la venta de artesanía ya no les permitía subsistir,

por lo cual decidieron desplazarse hacia Colombia en donde, se decía, había ayudas para personas que llegaban del país vecino.

Dos personas promotoras comunitarias narraron que algunas personas E,ñapa se fueron para Brasil por la cercanía geográfica y porque allá también daban ayudas y porque allí hay colonias E,ñapa desde hace mucho tiempo.

Para entender el *continuum* de las movilidades E,ñapa se intentaron reconstruir los trayectos a partir de cartografías sociales desde el dibujo libre, dadas las barreras lingüísticas, haciendo hincapié en la amplia participación de toda la comunidad en estos ejercicios.

Durante las cartografías se identificaron términos etnolingüísticos; por ejemplo, el territorio es referido como *Eñapa Yuü Añano* y al moverse (movilidad humana) es *Juhta*; sin embargo, no suelen nombrar o dar nombre a los lugares específicos; para ello, parecen utilizar el nombre criollo y en castellano del río, carretera o caserío más cercano y más nombrado.



Imagen 16. Cartografía E,ñapa y su territorio.

Fuente: cartografía social elaborada por la comunidad.

Del Caicara (Bolívar) al Ato Apure en Venezuela, entre 2014 y 2016: el desarrollo acelerado de Cedeño (Bolívar) debido a la explotación minera intensiva (diamante y bauxita principalmente), por la construcción de carreteras, en particular la que une Caicara con Puerto Ayacucho, así como la presencia misionera, comenzó a permearse sus creencias y hábitat. Posteriormente, la situación económica y alimentaria les obligó a desplazarse hacia el Alto Apure, sector Pueblo Viejo de Guasualito, municipio Páez, sobreviviendo con la venta de collares y artesanías.

Del Ato Apure (Venezuela) a Arauca (Colombia), entre el 2016 y 2019: recorrieron alrededor de 800 km desde Cedeño para llegar al estado Apure. Ya en frontera, practicaron la llamada “migración pendular o circular” para vender su mercancía. Se movilizaban a diario entre Guasualito (Pueblo Viejo), El Amparo (Venezuela) y Arauca (Colombia).

2.2.3 Puinave

Según cuentan las historias propias, el pueblo Puinave se origina en la Laguna Payé, cerca de la comunidad de Matraca, ubicada sobre el río Inírida. Allí vivía el Dios Dugjin quien se crió al lado de su tía. El Dios Dugjin fue traído a la vida gracias a que en la laguna encontraron su antebrazo. Es de ese hueso de donde sale la primera persona que fue nombrada como Dugjin o Huérfano. Dugjin poseía mucha inteligencia y sabiduría y con sus actuaciones enseñó el manejo de la naturaleza y administraba justicia. Pero Huérfano decidió vengar la muerte de sus padres y decidió untarse con hojas amargas su cuerpo, es por este motivo que el pueblo Puinave es conocido como Gente de Palo Amargo. Esta historia está adaptada de la Ley de Origen del Plan de Vida Puinave del Resguardo Caranacoa-Yuri-Laguna Morocoto.

La historia de las movilidades de las familias Puinave vinculadas a esta investigación está marcada en sus inicios por los conflictos internos y la explicación que ofrecen está asociada a que son gente amarga, porque es su naturaleza, su cultura.

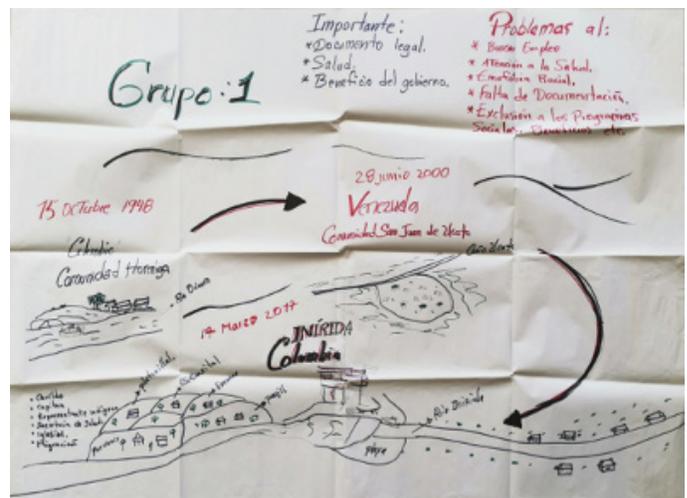
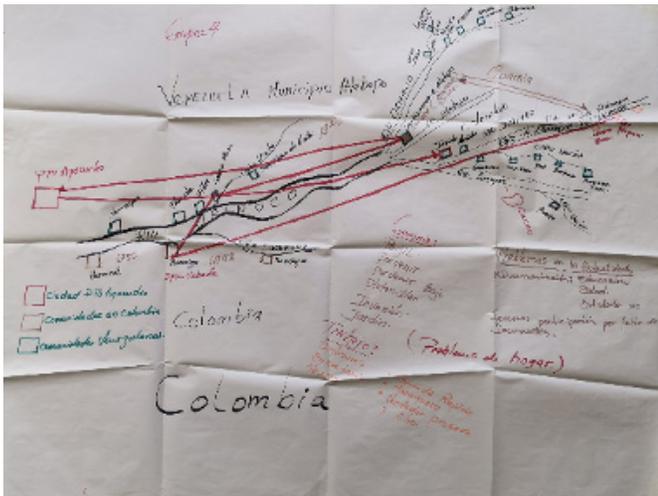


Imagen 17. Trayectorias de movilidad del pueblo Puinave asentado en el Resguardo el Paujil¹².

Fuente: cartografía social elaborada por la comunidad.

¹² Ejercicios de cartografía social elaborado el 19 de febrero de 2022. El uso de las flechas evidencia el *continuum* migratorio Puinave.

Dos líderes comunitarios de los Puinaves que han regresado de Venezuela narran como en 1945, varios grupos, entre esos los de su familia, empiezan a ir por el río, de comunidad en comunidad:

Sí, este Puinave, Puinave en sí es mal, cuando hay un conflicto interno, culturalmente, el Puinave se dispersa, porque Puinave es, así lo dice su nombre, “gente amargo” entonces cuando hay un conflicto entre ellos, el Puinave, tal vez en el 45, en el año 45, entre los grupos de mi familia, mis padres, ellos vivían en una comunidad, por el río, por el río por el Guainía, hay otra comunidad por ahí por el Guainía que se llama Caranacoa, otra se llama Berrocal, otra San José, por el Guainía, entonces, entonces cuando hay una pelea entre el grupo Puinave ellos se dispersan, porque ellos se matan, ¿entiende? (Conversación realizada con el líder comunitario en agosto de 2022).

Las familias que migraban no iban directamente hacia Venezuela; se movían de manera paulatina por las comunidades cercanas. Las primeras estaciones las realizaron en Vichada, cerca al caño de Mataven, vivían un tiempo allí –entre 5-10 años– y luego se movían a otro territorio. Si había un conflicto interno las personas Puinave se dispersaban, porque así es su vida. Se desplazaban en familias y a veces las fragmentaban como una manera de resolver conflictos internos. Tienen marcadores diferenciales hacia los otros grupos indígenas de la región:

...muy delicado es el grupo Puinave y algunas veces no nos entendemos, porque algunos grupos se mantienen unidos, no se dispersan, por ejemplo, los grupos sikuaní, los grupos piaopoco, los grupos piaroa, los grupos yecuana, se mantienen su grupo unido, pero un grupo grande en Venezuela y en Colombia también ahora el Puinave no, solamente los que se quedaron así por grupos, por grupos, por el río, el río Inírida, por el río Inírida de resto, no cada cual agarró su destino y se fueron por cuando nosotros estuvimos aquí por el departamento del Vichada, Berrocal, Hormiga, son departamento del Vichada, ahí donde nacimos nosotros, de ahí en el año 70 van para Venezuela de ahí otra vez... (Conversación realizada con un líder en agosto de 2022).

Por las informaciones recogidas en el trabajo de campo, en la década de 1970 y 1980 la mayoría de la comunidad Puinave que se encontraba en Venezuela hizo un cambio estratégico de nombres y apellidos para

obtener documentos de identidad que les permitieran estar de manera regular en ese lugar.

Era necesario tener apadrinamiento de alguna persona que les ayudara con el cambio, y por ese motivo ahora los hijos e hijas de estas personas tienen dificultades para tramitar sus documentos. Actualmente, muchas de las personas adultas que no son reconocidas como colombianas son hijas de padres y madres que modificaron sus nombres para poder permanecer en otro lugar.

La población Puinave cuenta que en la década de 1970 se movieron por varias comunidades y ciudades de Venezuela: Puerto Ayacucho, San Juan de Ucata, Santa Rosa de Ucata, San Fernando de Atabapo, entre otros. A inicios de la década de 1980 algunas habían regresado a las comunidades de sus madres y padres, pero en 1983 la guerrilla los expulsó, por lo cual retornaron a Venezuela. Hacia el 2000 vuelven a Colombia, donde se establecen en Hormiga o Berrocal y se desplazan de nuevo a Venezuela. En 2017, ante lo que denominaron la crisis del hambre, decidieron instalarse en Colombia; y, al cierre del trabajo de campo de esta investigación, están retornando a Venezuela.

...otra vez estábamos en Colombia nosotros, ya habíamos retornado, ya nuestras comunidades lo volvemos a revivir de nuevo, ahí nos quedamos, claro vamos a Venezuela y regresamos a Colombia, vamos a Venezuela y regresamos a Colombia, siempre nuestros usos y costumbres hemos mantenido así en nuestro territorio, y así si nosotros vamos a escribir una historia de los pueblos Puinave va a ser un poco larga... (Conversación realizada con líder en agosto de 2022).

¡Indígenas en la ciudad! ¿Qué podría ser “lo propio” para estas comunidades indígenas en continuo movimiento y desterritorialización?

Para la comunidad indígena este es un asunto de suma complejidad. A la luz de testimonios y observaciones se puede afirmar que, si bien la ciudad es “propia”, no es única. La *comunalidad* como concepto fue acuñado por dos indígenas de Oaxaca, para referirse a la forma de vida de los pueblos originarios de ese Estado (Contreras, 2018). Para este análisis, se refiere no a un concepto sino a prácticas o formas de vivir en comunidad (colectiva e histórica) que acentúan la revitalización de lo cultural (Fanlo, 2011) desde lo cotidiano del espacio social transnacional; es decir, aquí y allá.

Así concebido, para comunidades en movimiento y desterritorializadas –como las consideradas aquí– la *comunalidad* está vinculada también al tipo de

sociedad que se forma en el momento y lugar o lugares en los que les toca asentarse o reasentarse, a través de dos variables; (1) lugar-formas de relacionamiento ¿cómo es la relación con el lugar y con los otros que estén en ese lugar? y (2) el “otro”, los “otros” no solo son personas, sino también el que no es persona; espíritu, animal, planta, mundo.

Este planteamiento tiene como premisa *sine qua non* el reconocimiento y resignificación de lo propio como prácticas culturales que llevan a cabo sujetos sociales para fortalecer su identidad y encontrar posibilidades de vida digna; es decir, parte del reconocimiento de los habitantes de estas comunidades indígenas transnacionales como sujetos con agencia histórica y política. La *comunalidad* es así entendida al mismo tiempo objeto de investigación, práctica social comunitaria y estrategia pedagógica (Agnes, 1982) (Contreras, 2018).

Durante los ejercicios de escucha y observación participante fueron evidentes y manifiestas diversas prácticas *comunaliarias* y lógicas de organización sociopolítica como estrategias de resistencia, en tanto comunidades originarias del Abya Yala¹³, ante procesos que violentan su identidad y dignidad como la homogenización, la subalternización, el etnocidio, el lingüicidio y el racismo estructural (y epistémico) que se fundan en el poder del Estado-nación (Maldonado-Torres, 2008). Lo anterior se devela a partir de una metodología de confianza conversacional (Zemeleman, 2010) entre las personas investigadoras, promotoras comunitarias y comunidad, lo cual permite identificar y valorar pensamientos, reflexiones y acciones comunitarias.

La confianza conversacional se nutrió de diversos momentos en donde se compartieron situaciones importantes de la vida personal y comunitaria y los recorridos por el territorio y la creación de maneras alternas de fomentar y cocrear los espacios de escucha. La vida cotidiana y la importancia de lo hablado no siempre surgía en situaciones claramente delimitadas para tal fin: “*El sentido de la vida social se expresa particularmente a través de discursos que emergen constantemente en la vida diaria, de manera informal por comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones*” (Guber, 2001, p. 75).

Desde un análisis situado, esta *comunalidad* transnacional se materializa en expresiones cotidianas de lo simbólico, lo material y lo político, así:

Ante las presiones externas a los territorios y la precarización constante de sus vidas, la movilidad aparece como derecho de fuga y alternativa de supervivencia para el desarrollo, una vida digna y ante las dificultades y peligros de los trayectos de movilidad humana, el movimiento familiar y en colectivo funciona como espacio protector.

Ante los obstáculos relacionados con la salud, la enfermedad, el duelo y la alegría, los rituales de iniciación, del dolor y fiestas comunales tradicionales para la reproducción cultural e identitaria, la resignificación y sentido del estar y habitar en comunidad (espacio vital=espacio comunal). Así se plantea por el pueblo Yupka, como ejemplifica la celebración del rito de la menarquia en el barrio Nuevo Escobal:

Los Yukpa ha hecho una gran resistencia, si lo ha hecho y se ha mantenido y cree a pesar de toda la tecnología, medio de transportes, sigue siendo Yukpas, así vaya a la ciudad, sigue creyendo en sus mitos, en sus creencias y en ese Dios.



Imagen 18. Parte del rito de la Menarquia Yukpa, barrio Nuevo Escobal, Cúcuta.

Fuente: Gabriela M. Cano, 2022

¹³ El uso de esta noción ha sido asumida como una posición histórica y política por quienes lo usan, explicando que el nombre América o Nuevo Mundo serían propias de los colonizadores europeos y no de los pueblos originarios del continente americano.

En el rito de menarquia denominado Samayapa (Yukpa) se realiza un ritual de una luna de duración (28 días), generalmente a cargo de la abuela de la niña. En este rito la niña debe ir con su abuela a la selva y allí ella le enseñará las labores de la mujer dentro de la comunidad, entre las cuales se destaca el tejido de cestos y esteras. Durante el mes que dura el rito, la niña debe aprender bien las labores de cestería y del trabajo en el conuco. Durante todo este tiempo ningún hombre puede ver a la niña, ni siquiera su padre. Tres días antes de finalizar el ritual la niña debe ser rapada por su abuela, le cambia el vestuario y prepara una hoguera con madera del árbol llamado Misira. La niña debe ponerse sobre el fuego para que el humo impregne su nuevo vestido y ella tiene que aguantar el humo como muestra de fortaleza.



Imagen 19. Parte del rito de la Menarquia Yukpa, barrio Nuevo Escobal, Cúcuta

Fuente: Gabriela M. Cano, 2022

Ante obstáculos relacionados con las presiones externas a la comunidad y al territorio y de convivencia intracomunitaria e intercultural, la asamblea comunitaria

(poder comunal) funciona como centro de la organización político social y conjunción de perspectivas sobre qué hacer, cómo y con quiénes para superar las dificultades individuales y colectivas. Es un espacio de solidaridad horizontal en el que se escucha, se propone, se debate y se ponen sobre la mesa las posibles estrategias y alianzas (como el caso de cambio de iniciativa comunitaria E,ñapa por motivos de pauperización y hambruna acelerada que surgió como resultado de un proceso deliberativo comunal en el que deciden no utilizar el apoyo económico asociado a esta investigación para producir más artesanía, sino para la crianza y venta de pollos, a pesar de nunca antes haberlo hecho) e incluso como escenario de organización para la resistencia colectiva (como el caso de la resistencia Yukpa al modelo de educación que la Secretaría de Educación quería imponerles y que lograron mediar gracias a un llamado comunitario a la garantía del derecho a la libre autodeterminación y consulta previa). Allí, los obstáculos individuales se convierten en comunales, al igual que las soluciones.

Ante los obstáculos para la consecución del mínimo vital, el trabajo comunal aparece como práctica y forma de solucionar las necesidades materiales (diseño, fabricación y comercio de artesanías). Se trata de prácticas cotidianas realizadas por varias personas al mismo tiempo o escalonadamente. Es también el momento vinculante entre lo colectivo, lo creativo y lo emotivo para la producción y reproducción de la cultura e identidad. La mayor parte de la cultura material gira en torno a su vida cotidiana o el diario vivir, con cestas, mochilas o esteras todas ellas realizadas con materias primas naturales propias de la región venezolana (bejucos, diversas maderas, fibra de fique y otras).

La artesanía es una labor comunal, especialmente la cestería por su cualidad técnica y simbólica, pues está presente en diversos ritos comunitarios propios como el de la menarquia (Samayapa), del que ya se habló. Otros elementos artesanales que se desarrollan dentro de la comunidad son objetos de bisutería con semillas, principalmente utilizados por las niñas, pero que en sí mismos de forma aparente no resguardan alguna tradición o significado especial, además de mochilas con fibra de fique (tejida con aguja capotera) y cestos recolectores¹⁴.

¹⁴ Se identificó la inexistencia de cadenas de comercialización activas y por medio de entrevistas se pudo constatar que esta característica es aplicable a la casi totalidad de las comunidades Yukpa del lado colombiano. Del lado venezolano se logró identificar que sí hay quienes comercializan artesanías.

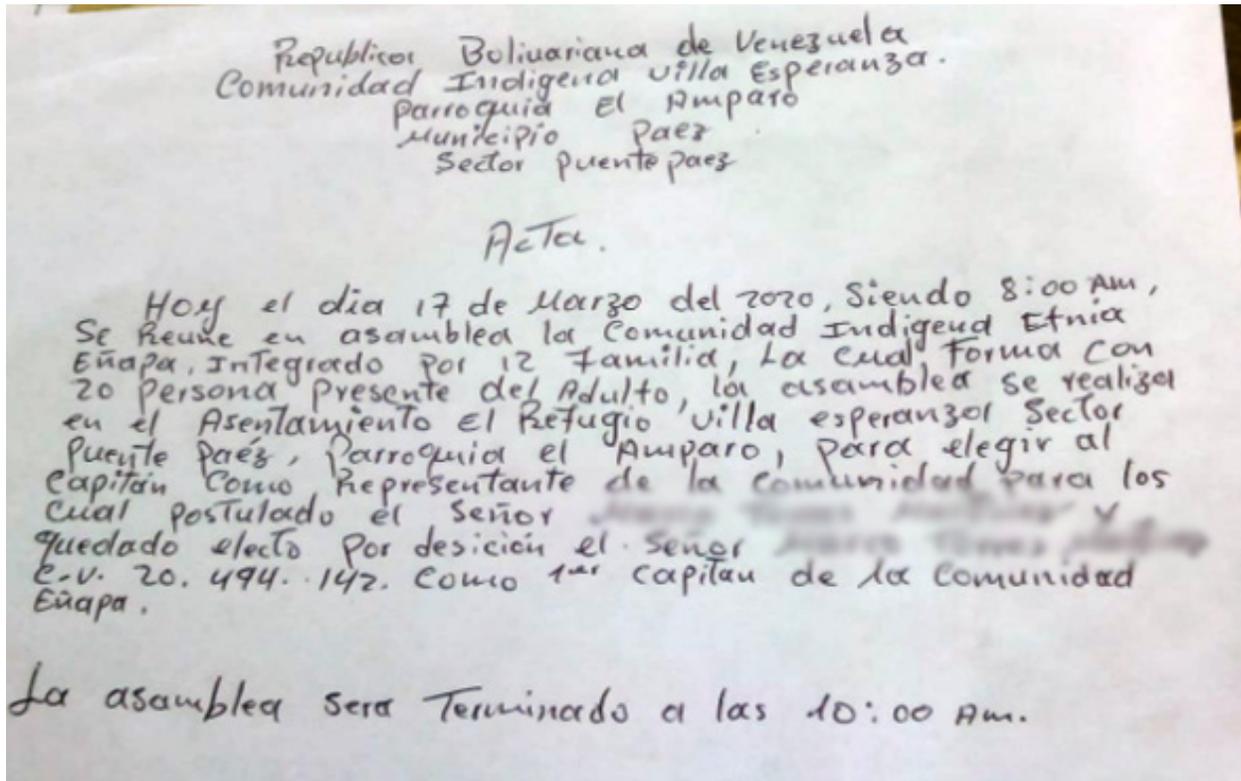


Imagen 20. Fotografía de acta de asamblea Eñapa, Arauca.

Fuente: archivo de la comunidad Eñapa.

Versión del origen mítico de la tejeduría, especialmente de las cestas

"(...) se originaron en el viaje de una mujer que se fue con su amante fallecido al mundo de los muertos. En el camino encontraron la casa de kopirchu, la rana. Allí los yukpa que pasan deben mostrar su habilidad de tejer los diferentes canastos (menuri [ira], menuche [iro], minursh [sok]), abanicos (püpü [ira], pupu [iro], püpsh [sok]), aljabas (napa) y esteras (apoto [ira; iro], apotsh [sok]) para poder seguir su viaje. Solamente si pasan esta prueba la rana indica el camino correcto al mundo de los muertos"

Imagen 21. Fragmento de origen mítico de la tejería.

Fuente: Sosa e Inojosa. (1996). Los mitos en la región andina Venezuela. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.

Disponible en: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/45534.pdf>

Por la naturaleza del trabajo producido, manual y artesanalmente, la mujer realiza distintas actividades en el proceso; es decir, no solo en los productos (collares, pulseras, cestas, etc.) sino también en las actividades para proveer los insumos y su transformación búsqueda de sembrados de para extraer la hoja, sacar las fibras y dejarlas secar hasta que sirvan para el hilado de canastos y cestas) y posteriormente, la venta. Lo mismo en materia de reciclaje:

Cuando pude conseguir quien me comprara los canastos en Cúcuta, me dijeron que podía encontrar la mata¹⁵ en un barrio de aquí de Cúcuta. Fuimos y cogimos y llamaron a la policía, entonces les dijimos que no sabíamos que era de ellos (...); ahora pasamos a Venezuela con machete y botas a traer la hoja, toca muy duro porque se necesita uno que corte y otro que cargue y después pasar por el río. Tratamos de traer bastante y lo ponemos a secar dentro de los cambuches.

Una promotora comunitaria tiene un grupo de 10 niñas a las que les enseña la cestería y la artesanía de

diferentes productos. Sueña con que el municipio les permita tener un punto de venta fijo de la artesanía Yukpa, para que la venta no sea ambulante y los reconozcan en la ciudad.

De otro lado, el cuidado de personas ancianas y menores de edad parece ser comunitario en ambas comunidades (Eñapa y Yukpa) a partir de prácticas transnacionales que incluyen además el cuidado de pertenencias (viviendas habitadas en Venezuela) de manera que se generan circuitos de movilidad para el cuidado y seguimiento de estas personas y bienes.

Quienes vivieron y se formaron en Venezuela, en las escuelas de formación intercultural, en la medida que tuvieron formación en derechos humanos y derechos colectivos, desarrollaron habilidades para hablar en público y capacidades de negociación con varios actores. Gracias a ello y a su formación profesional, algunas de estas personas han logrado alcanzar ciertos espacios de participación remunerada y se han convertido en líderes y lideresas de su comunidad.



Imagen 22. Fotografías Artesanía Yukpa, barrio Nuevo Escobal.

Fuente: Gabriela M. Cano, 2022

¹⁵ La obtención del cogollo de la planta (Lucua-iraca) se da cerca a fuentes de agua. Debido a que el abastecimiento de la materia prima es insuficiente para la productividad de objetos artesanales y de uso cotidiano, se plantean la posibilidad de impulsar la siembra de la planta a la orilla del río Táchira.

“Vamos de aquí para allá, vendiendo la artesanía. A veces nos quedamos por días y otras nos volvemos a comunidad”.

Hay quienes se van a otras ciudades y municipios por temporadas, siempre en colectivo o en familia, nunca solos o solas.

Según lo planteado, la *comunalidad* como forma de vida desde el *nosotros*¹⁶ es al tiempo escenario para las diversas formas de producción y reproducción de la vida y de lo social de la vida (individual y comunitaria) porque al operar como un sistema social y simbólico¹⁷ opuesta al yo individualista moderno y capitalista, permite encontrar estrategias organizativas solidarias, sostenibles y transnacionales para sortear los obstáculos de la subsistencia individual y de la pervivencia en comunidad¹⁸. También en las experiencias de las zozobras por la supervivencia, en la exposición a actitudes discriminatorias se reconstruye un sentido de pertenencia, del conservarse y de re-afirmación de “lo que se es”, pues implica cierta fortaleza individual y comunal en la medida en que los miembros de la comunidad lo experimentan y aprenden a sortearlo.

En este espacio simbólico de la *comunalidad* transnacional, la mujer indígena se concibe dotada de múltiples aptitudes y habilidades (para la agricultura, artesanía, enseñanza, curandería, el canto, el baile, etc.) y por ello carga, en buena parte, con aspectos relacionados con la reproducción de la vida: desde lo económico y cultural hasta lo más indispensable de la dimensión humana como la salud, la enfermedad y el cuidado, en ámbitos plurilocales o transnacionales.

Quizá el hecho de ser comunidades pequeñas –o relativamente pequeñas– como la Yukpa, ayuda a que no sean notorios los casos internos de privilegios sociales de unos sobre otros; no obstante, en este caso Yukpa, sí se evidencian aspectos relacionados con un interés de movilidad o ascenso social, especialmente en relación con el acceso a empleo formal, algo que empieza a percibirse con la obtención del Permiso por

Protección Temporal (PPT) en los procesos escalonados de regularización migratoria. Las intervenciones y soluciones individuales promueven lo opuesto a la comunalidad; por tanto, agreden el sentido colectivo de sus luchas y de lo propio.

Escenarios de fronterización y desprotección en los escenarios de la movilidad ancestral indígena transnacional. La importancia de las contranarrativas y nuevas cartografías, desde sus protagonistas.

Como ya se dijo, se trata de comunidades indígenas transnacionales (y transfronterizas, para el caso Yukpa y Puinave) cuyos territorios ancestrales están divididos por fronteras internacionales impuestas y que, en virtud de esto, algunas ostentan la condición de pueblos bi o plurinacionales (caso Yukpa). Su ubicación, la facilidad para utilizar los múltiples puntos de paso, han fortalecido sus movilidades. El movimiento o las movilidades humanas que han practicado y practican son también estrategias de supervivencia para hacerle frente a los conflictos y violencias, especialmente política, de suerte que –cuando los actores armados o las campañas extractivistas aumentan su accionar– las comunidades también aumentan su errancia, asentándose y reasentándose en territorios o espacios donde haya posibilidades de vida digna.

Autores como Yescas han dicho que tiene una connotación histórica y ancestral en el que “personas de un mismo pueblo indígena –dentro de su territorio ancestral–, cruzan una frontera internacional” (2008). Lo anterior significa que estas comunidades han desarrollado una identidad binacional que, aunque no se trate de un reconocimiento jurídico de doble nacionalidad, sí nace de sus propias prácticas cotidianas de migración, produce una forma de vida comunitaria y una homogeneización cultural dentro de un mismo territorio.

Lo cierto es que ya sea confinándose en áreas más pequeñas o cruzando las fronteras estatales en busca de mejores posibilidades de vida en territorios de comunidades indígenas o centros urbanos, la movilidad

¹⁶ A partir de la conceptualización del teólogo alemán Carlos Lenkersdorf como palabra clave por encima de cualquier perspectiva individual (de las colectividades mayas, tzeltales, tojolabales, tzotziles, ch’oles y otras).

¹⁷ Para Bourdieu, los sistemas simbólicos contribuyen a la constitución del mundo que supone dotación de sentido para quienes viven en él. Ver espacio social y poder simbólico.

¹⁸ La profesora Juliana Flórez ayudó a entender estas dos condiciones de la vida en la comunidad como la articulación de un conjunto de prácticas diversas que las lógicas de subsistencia del capital oponen. Lo productivo estaría asociado a actividades generadoras de valor que no solo se pagan, sino que se pueden abstraer en tiempo de trabajo medible y, por lo tanto, homogenizable; actividades en las que, además, el valor de cambio tiene preeminencia. Por su parte, las prácticas reproductivas generan valor no pago (como las labores del cuidado que no pasan por lo laboral, por ejemplo, el servicio doméstico), se concretan en una dispersión de labores con niveles de estandarización no sistematizados y en las que lo principal es valor de uso.

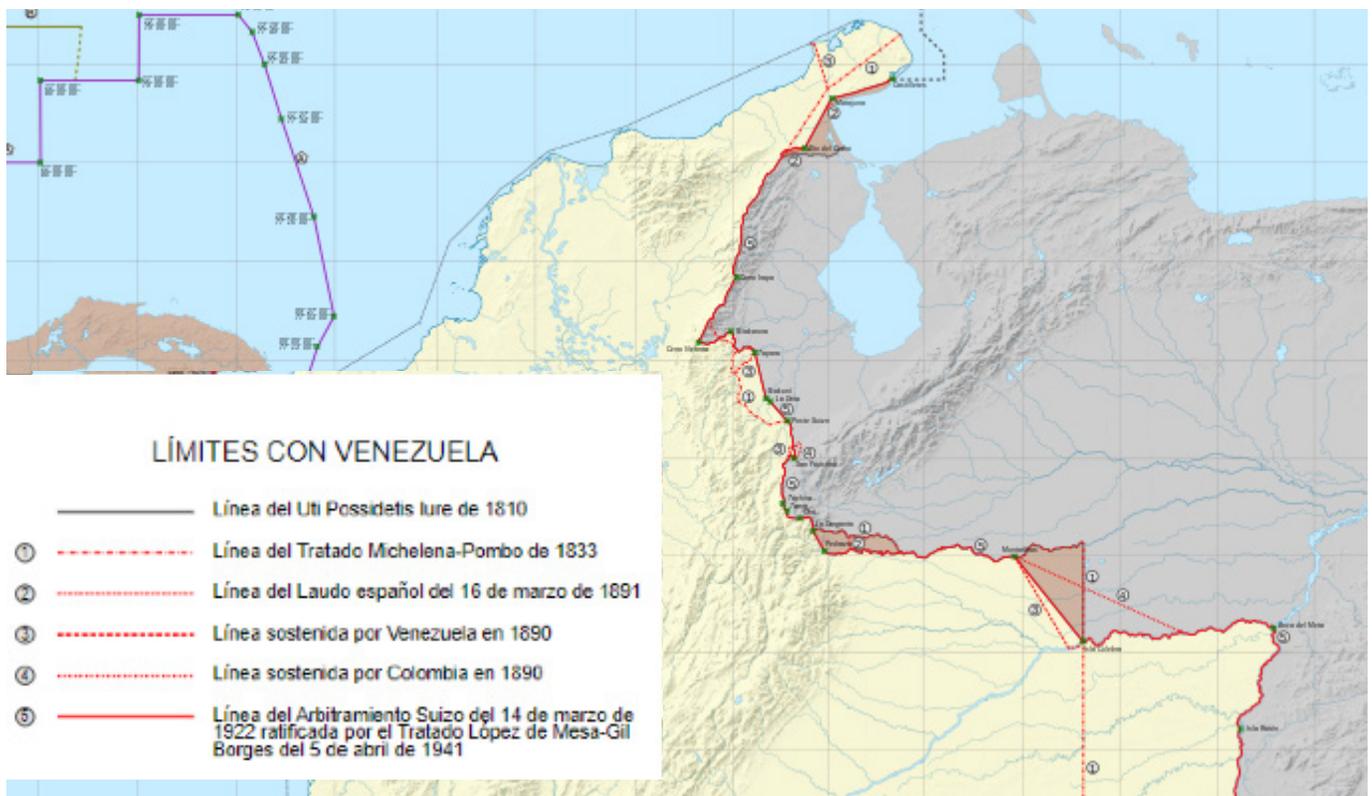
como derecho no para. Esta situación fue reconocida por la Corte Constitucional cuando señala que existe “una alta frecuencia de éxodo transfronterizo de los grupos indígenas cercanos a las fronteras”.

Aunque la tendencia histórica de estas comunidades ha sido la movilidad en grupos familiares (nucleares o extendidas) hay desplazamientos individuales, generalmente en búsqueda de oportunidades laborales, tratamientos de salud y promesas de productos y servicios de la cooperación internacional que, a manera de capital social e información, también transitan las trochas, los ríos y los caminos improvisados por donde se mueven las personas.

No es posible analizar los desafíos humanitarios de esos tres pueblos indígenas sin revisar sus lógicas espaciales y sus movilidades (diferente o no necesariamente migraciones). Su carácter entre móvil y estacionario, hacia adelante y hacia atrás en más de una generación hace que sea necesario redibujar constantemente lo multidireccional de sus movimientos. El *continuum* de movilidad (destierro/despojo, desplazamiento inter y transfronterizo) que acompaña a los pueblos indígenas es evidencia de que el mismo

terreno académico de la movilidad humana está en permanente movimiento. Lo anterior implica problematizar la noción de frontera. “La movilidad forma parte de la historia de la humanidad, lo que es anormal es la idea de que las sociedades necesitan construir fronteras políticas que limiten la movilidad espacial” (Hollifield, 2004).

Solo hasta finales del siglo XX la noción de frontera como línea física y funcional que “indica dominio jurisdiccional de un país y que es impuesta de manera artificial sobre un determinado territorio” (Gasca-Zamora, 2002, p. 19) sirvió para legitimar la idea de que existe un territorio nacional fijo y delimitado en el que reside una población nacional homogénea (Estado centrismo o nacionalismo metodológico). Con la invención de las fronteras nacionales y de figuras jurídico geográficas para el ordenamiento y control de poblaciones (resguardos y cabildos) se creó la construcción de un “otro” “no nacional” que impide la autodeterminación de los pueblos indígenas, especialmente, aquellos que se mueven entre países (transfronterizos y plurinacionales).



Mapa 5. Trazado de límites (fronteras políticas) entre Venezuela y Colombia.

Fuente: Detalles de Demis y OpenStreetMap a partir de textos de Sociedad Geográfica de Colombia.

Disponible en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Fronteras_de_Colombia#/media/Archivo:Mapa_de_Colombia_\(fronteras_y_tratados\).svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Fronteras_de_Colombia#/media/Archivo:Mapa_de_Colombia_(fronteras_y_tratados).svg)

Autores como Aníbal Quijano plantean la existencia de una colonialidad del poder que viene de una mentalidad racista de la otredad cuyo propósito es controlar y someter, materializada en el trazado radicalizado impuesto a los pueblos indígenas. Así mismo Mezzadra y Neilson indican que América Latina tiene una ubicación europea y una visión mayoritariamente eurocéntrica (2017).

En las últimas dos décadas aparece el interés por entender las fronteras como la suma de procesos sociales, culturales y políticos más que como demarcadores fijos, fuera del tiempo y sobre un mapa (Johnson et al., 2011)

En esta investigación se identificó que las tres comunidades o sociedades que viven en estos contextos mantienen relaciones sociales donde el lugar o el territorio no es la unidad de análisis fundamental, lo cual desafía el nacionalismo metodológico que tiene como centro un solo territorio delimitado, fijo y homogéneo como unidad de análisis natural, sino que no obliga a reordenar la mirada puesto que se trata de comunidades para las cuales la movilidad es un rasgo de su forma de vida, en especial en la comunidad Yukpa, quienes se autoperciben como nómadas.

Los tres casos son ilustrativos de movilidades desruralizadas entre territorios tradicionales y periferias urbanas por factores coyunturales y estructurales. Abordar las lógicas espaciales de pueblos indígenas que se reconocen móviles lleva a la revisión epistemológica constante de categorías con las que se analizan las movilidades humanas, entre ellas la noción de territorio propio.

Diversas escalas territoriales implican varios niveles de análisis. Importancia de la multiescalaridad

El equipo investigador identifica diferentes tipos de superposición de territorios a nivel multiescalar en los que las comunidades habitan de manera simultánea. Esta superposición no es solo física o geográfica, sino que implica una relación con la tierra que pasa necesariamente por sus cosmovisiones y por ello mismo el territorio no es considerado un espacio abstracto e

indiferente a sus contenidos (como en la geometría). Allí se ejercen luchas reivindicatorias por la identificación y el reconocimiento colectivo, evidenciando grandes falencias en la gobernanza del tema indígena en Colombia y quizás en la región.

A escala local, se encuentran, por un lado, comunidades indígenas conformadas por patrones culturales, sociales, parentales e históricos propios que pueden tener reconocimiento oficial o informal y, por otro, están las reservas o resguardos¹⁹ como categoría oficial asociada a la codificación espacial del territorio indígena dentro de la territorialidad colombiana; y en esta categoría oficial, pero a escala nacional, se encuentran las entidades territoriales como municipios o ciudades y gobernaciones que hacen parte de la división político administrativa del país.

Un espacio intermedio local entre las comunidades indígenas y las ciudades pueden ser las ocupaciones territoriales urbanas también llamadas asentamientos precarios o campamentos migrantes como el de Villa Esperanza en Arauca, donde habitan los Eñapa; que si bien se concibe como un proyecto comunitario, el elemento articulador es la lucha colectiva por la adjudicación de terrenos baldíos periféricos y urbanos bajo una autopercepción como población vulnerable diversa. En esta categoría intermedia también están las Minas cercanas a Inírida.

A escala regional aparecen territorios supranacionales que, aunque geográficamente son diferentes, son similares a nivel social, económico, político y ambiental como la panamazonía en Inírida con el pueblo Puinave. Se trata entonces de escenarios trans-locales en los que coexisten simultáneamente tipos de inequidades sociales y, por otro, son una representación espacial a partir de la interpretación del equipo investigador durante el diálogo etnográfico (espacios de escucha); es decir, no son, necesariamente, espacios que existen naturalmente. Las comunidades indígenas han articulado históricamente nuevos territorios en la experiencia de movilidades y en la narrativa a través de sus propias rutas de vida. De acuerdo con lo anterior,

¹⁹ A escala nacional, los resguardos coloniales eran territorios asignados a las comunidades indígenas por la corona española, cuyo reconocimiento fue ordenado por Simón Bolívar en 1820 y ratificado consecutivamente hasta 1991 (Constitución Nacional). Luego, en el Art. 87 de la Ley 160 de 1994 (Reforma Agraria) se estipula que los resguardos indígenas quedan sujetos al cumplimiento de la función social y ecológica de la propiedad, conforme a los usos, costumbres y cultura de sus integrantes. Posteriormente, el Decreto N.º 2.164 de 1995 reglamentó la Ley 160 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional. Por su parte, y a escala regional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, define como territorio indígena a “la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. Respecto a la Reservas Indígenas, se trata tierras comunales de grupos étnicos, según el artículo 63 de la Constitución Política y la Ley 21 de 1991.

esta investigación identificó, al menos, cuatro tipos de traslape territorial:

- Territorios periféricos urbanos e informales, multiétnicos que se encuentran en algún punto del proceso de titulación, transferencia o adjudicación, caso Eñapa en Arauca. Gracias a fuertes y sostenidos procesos de incidencia local se logra una decisión judicial que impide el desalojo de 200 familias incluidas las Eñapa.
- Territorios periféricos urbanos fronterizos, informales y no reconocidos como áreas de posesión, uso tradicional o ancestral, que se encuentran en algún punto de expulsión o desalojo, caso Yukpa en el barrio Nuevo Escobal de Cúcuta.
- Territorios reconocidos oficialmente como resguardos multiétnicos, como el caso Puinave en Inírida.
- Territorios supranacionales de carácter multiétnico, caso Puinave en la panamazonía.

Los hallazgos anteriormente descritos llevan a la problematización del uso de la categoría de territorio propio indígena puesto que su contexto e historia implica adoptar, como se ha dicho, una perspectiva transnacional de la movilidad humana que permita superar aproximaciones teóricas convencionales que conciben

las movilidades fronterizas e internacionales a partir de desplazamientos unidireccionales que van desde un punto estático de origen a otro de destino (o retorno); es decir, implica un cambio de perspectiva para el análisis de diversidad de movilidades, conexiones y prácticas en todas direcciones del espacio.

El enfoque transnacional aporta a esta investigación una fuerza transformadora en la medida que adopta una perspectiva teórica, metodológica y política (Suárez-Navaz, 2010) que permite analizar cómo grupos indígenas diversos construyen y reconstruyen sus vidas, simultáneamente, en más de un territorio a partir de un *continuum* de movilidades y prácticas transfronterizas que guardan cierta estabilidad y resistencia a través del tiempo e involucran proporciones significativas de personas en espacios sociales transnacionales. Así mismo, cuestiona las perspectivas neoeconómicas (teoría *push-pull*) que explican los episodios de migración, concebidos como situaciones extraordinarias que tienen lugar en una dirección lineal desde un país de origen fijo delimitado, hasta un país de destino y ayuda a representar la espacialidad de las comunidades y sujetos “no en la distancia que las separa, sino en la densidad y frecuencia de las prácticas comunitarias que les acerca” (Besserer, 2004).

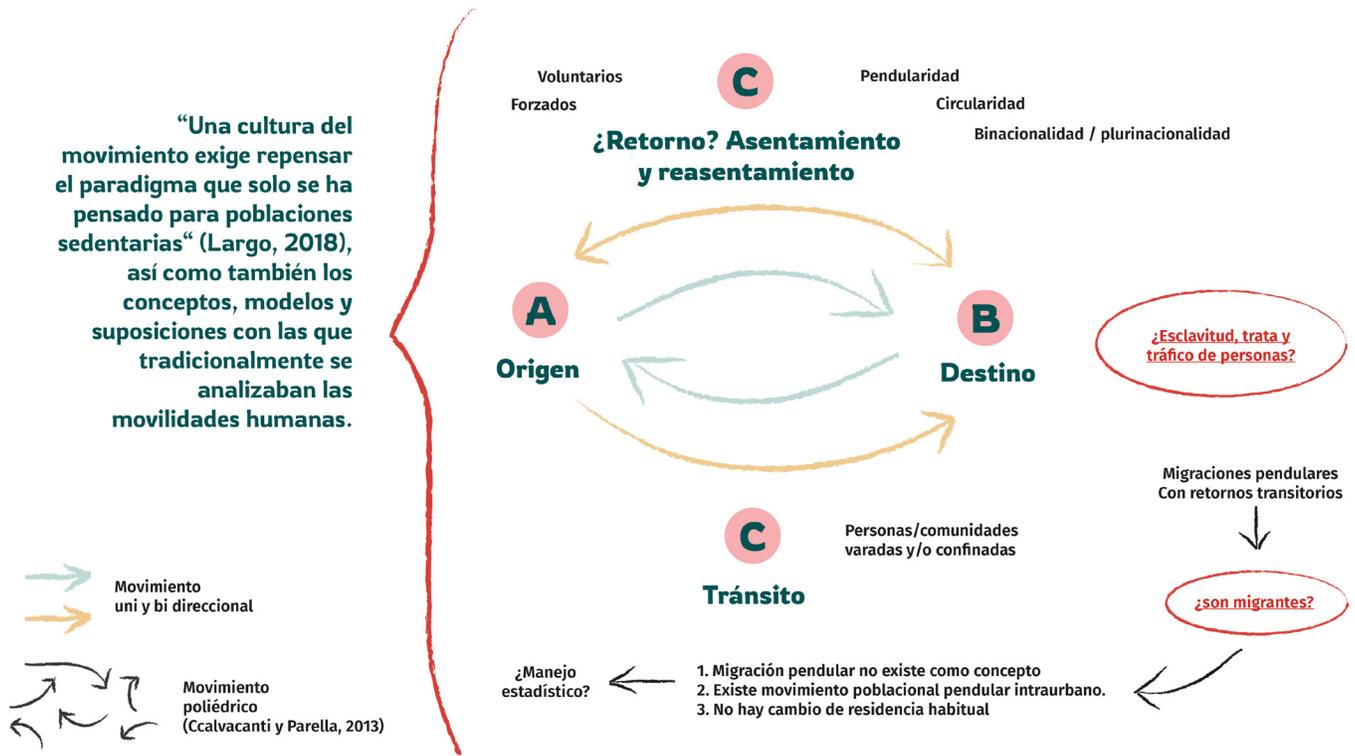


Gráfico 6. El *continuum* de movilidades transnacionales indígenas.

Fuente: elaboración propia.

Los estudios sobre movilidad y fronteras han venido identificando una disrupción de la circularidad de las movilidades humanas hacia flujos poliédricos (Cavalcanti y Parella, 2013) o trayectorias en todos los sentidos que no se circunscriben a personas sino también a objetos, información y símbolos más allá de las fronteras nacionales.

Es a través de movimientos poliédricos que los sujetos móviles van formando espacios sociales transnacionales (Glick, 2005) en más de un Estado-nación. En las regiones de frontera los sistemas de representación e identidad cultural de pueblos y comunidades indígenas se encuentran entre lo tradicional de su origen y lo moderno, occidental y urbano como resultado de inevitables relaciones interculturales y convivencia de distintas temporalidades históricas, de manera que los procesos de fusión (Bhabha, 2013) se dan en una especie de tercer lugar, transfronterizo: los espacios sociales transnacionales.

Dichos espacios son una categoría espacial mucho más amplia que recoge la tendencia de los pueblos amerindios a reconstruir (reterritorializar) mediante la movilidad, interculturalidad y acciones comunitarias para desterritorializarse en la medida en que buscan una ruptura con la territorialización estatal y jurídica impuesta (Olaya, 2009) y hace viable, epistemológicamente, el análisis de los procesos socioculturales indígenas en condiciones horizontales y multiescalares. Los movimientos de desterritorialización darían cuenta de rupturas entre fronteras políticas, sociales y simbólicas.

Para dar cuenta del *continuum* de las movilidades humanas transnacionales y la superposición de territorios de las comunidades indígenas consideradas en esta investigación, fue indispensable deconstruir desde abajo –a nivel local– las cartografías oficiales desde las cuales se les hace referencia e intervención. La construcción de nuevos elementos cartográficos colaborativos –desde y para las comunidades– sirven para nutrir la narrativa actual que “desde arriba” (Estado y sociedad nacional) se tiene sobre los pueblos indígenas transnacionales, ayuda a entender su historicidad y a reconocer sus luchas por el movimiento e identidad, siendo los mapas eclécticos una herramienta más para sus luchas como elementos de divulgación donde además se pueden identificar los silencios o vacíos estatales de manera que puedan apoyar las estrategias de política pública y privada a partir de la evidencia; pero, sobre todo, ayuda a la búsqueda de soluciones duraderas y efectivas en materia de derechos humanos.

Entonces ¿cuál es el territorio de estas tres comunidades indígenas transnacionales y móviles? A la luz del trabajo de campo diríamos que son los lugares por donde se mueven, es el lugar donde están, se asientan y re-asientan, las dinámicas y las redes que tejen y los capitales sociales, económicos y culturales que se mueven con ellas y ellos; es decir, son los espacios sociales transnacionales que van más allá de lo meramente espacial.

Partiendo del hecho de que las comunidades indígenas de esta investigación no se identifican con la carta-política oficial que les ubica en determinadas regiones o territorios y les niega su carácter móvil, a continuación se muestran los mapas o cartografías heréticas de los Espacios Sociales Transnacionales (EST) que las comunidades Yukpa, Eñapa y Puinave conforman a partir de sus movilidades humanas transnacionales (corredores y trayectorias) reconstruidos colaborativamente a partir de los ejercicios de cartografía social. El reconocimiento de estos EST son evidencia de que el *continuum* de movilidades ha fracturado las rígidas estructuras del Estado-nación²⁰. Con esto no se pretende desconocer o anular el Estado-nación como elemento que ya existe y por tanto es necesario para la comprensión del fenómeno, dada su importancia en los ámbitos de gobernabilidad, construcción de política pública, integración, entre otros.

El Espacio Social Transnacional (EST) de la comunidad Yukpa del Nuevo Escobal está conformado por un *continuum* de movilidades entre Venezuela –Ureña, Táchira, Machiques-Tukuko-Shirapta (Serranía del Perijá) en Zulia y Maracaibo– y Colombia –La Guajira, Cesar, Norte de Santander (en Cúcuta, Tibú, El Tarra y Teorama (San pablo) hay cinco comunidades conformadas), el Catatumbo, Yopal (Casanare), Santander (Bucaramanga) y Bogotá, principalmente–. Algunas de estas movilidades en Colombia hacen parte de rutas informales de comercio artesanal indígena Yukpa, con trayectos estacionales, circulares y ejes de comercio, como es el caso de Yopal (Casanare), donde se celebra cada año el encuentro regional de economías propias –artesanía y agroindustria– de los pueblos indígenas de Colombia. Para costear los desplazamientos, las comunidades viajan en grupos y venden sus artesanías en parques públicos, estaciones de transporte y en las calles de manera que cuando reúnen el dinero pagan el transporte, la comida y el lugar de dormida. Por ello, estos periplos pueden durar varias semanas o meses.

²⁰ En el plano descriptivo, las movilidades transnacionales construyen sincretismos de todo tipo, con el aporte invaluable de las redes como capital social.



Cartografías sociales pueblo Yukpa

Ejercicios territoriales participativos elaborados por las comunidades del pueblo indígena Yukpa en conjunto con el Instituto Pensar, como representación de su espacio social transnacional.

Legenda

Información temática

- Comunidades Yukpa
- Movilidades
- Espacio social transnacional
- Ciudades

Áreas Protegidas

- Resguardo Indígena Colombia
- Área Natural Protegida

Límites administrativos

- Municipios
- Límite Nación

Cuerpos de agua

- Drenaje doble
- Laguna

Departamentos (Colombia): La Guajira, Cesar, Norte de Santander, Boyacá, Vichada.

Estados (Venezuela): Zulia, Mérida, Trujillo, Táchira, Barinas, Apure, Arauca, Casanare.

Información espacial de cartografía básica, tomada de los portales de datos abiertos institucionales de Colombia y el Instituto Pensar para Venezuela. Información espacial de cartografía temática, construida a partir de los ejercicios territoriales con las comunidades Yukpa y análisis de los profesionales especializados en cartografía.

Mapa 6. Espacio Social Transnacional (EST) de las comunidades Yukpa, asentadas en el barrio Nuevo Escobal²¹.

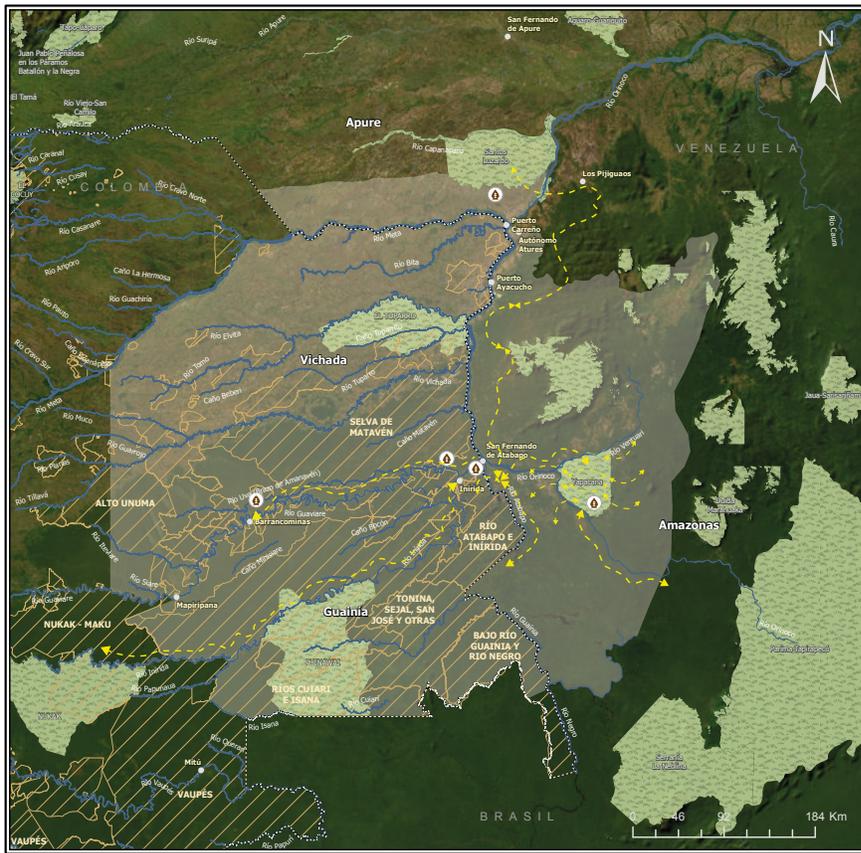
Fuente: ejercicios de cartografía social realizados por personas promotoras comunitarias y apoyo de Laura Guevara en diseño y diagramación

Hay que anotar que en algunos puntos geográficos como Cesar en Colombia y la Sierra del Perijá en Venezuela, las comunidades allí asentadas son resguardos oficiales (Colombia) o Centros Piloto (Venezuela) con reconocimiento formal. El resto de las comunidades son informales; es decir, que carecen de reconocimiento estatal.

Otro aspecto importante tiene que ver con que dentro del EST Yukpa aparece incluido el territorio ancestral ubicado geográficamente en Zulia (serranía del Perijá) como base fundamental de los periplos

de movilidad, lo cual es fundamental señalar dentro de la superposición territorial. El territorio Yukpa no se circunscribe a este. Según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo el territorio propio es “la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (art. 13) aunque “constituye una base espiritual y material complementaria, además de formar el espacio que liga a numerosas generaciones con los antepasados, donde se origina su propia historia ligada a la identidad” (Botero-Sánchez y ACNUR, 2007).

²¹ Para la realización del ejercicio de contramapeo de las movilidades humanas y de la geografía de estos movimientos se realizó una investigación de capas territoriales colombianas y venezolanas en los portales de datos abiertos institucionales y en las entidades oficiales para el manejo de la información espacial. Inicialmente, se tuvo el reto de no contar con información consolidada para el caso de Venezuela y un poco más madura en el caso colombiano (mayor disposición de datos). En cuanto a la información étnica, fue difícil acceder a la capa de Resguardos Indígenas Legalizados de Colombia, dispuesta por la Agencia Nacional de Tierras, en la cual se identificaron algunos espacios correspondientes al objeto de esta investigación. Con la elaboración de este ejercicio, se observó a simple vista la clara necesidad de reconocimiento formal, taxativo, político e institucional de la plurinacionalidad de los pueblos indígenas transnacionales que transitan entre Venezuela y Colombia, los cuales no se ven representados en concordancia con su ancestralidad en la cartografía tradicional. Al conectar la información espacial disponible junto con la información obtenida de los ejercicios de cartografía social territorial de las comunidades, es fácil identificar la presencia de estos pueblos más allá de donde se definen políticamente las fronteras entendidas solo desde la superposición de límites político-administrativos que carecen de conocimiento sobre la existencia de estos pueblos ancestrales y la historicidad de sus movimientos.



Cartografías sociales pueblo Puinave

Ejercicios territoriales participativos elaborados por las comunidades del pueblo indígena Puinave en conjunto con el Instituto Pensar, como representación de su espacio social transnacional.



Legenda

Información temática

- Presencia de comunidades
- Movilidades
- Espacio social transnacional
- Ciudades

Áreas Protegidas

- Resguardo Indígena Colombia
- Área Natural Protegida

Límites administrativos

- Municipios
- Límite Nación
- Departamentos (Colombia): Guanía, Vichada
- Estados (Venezuela): Amazonas, Apure

Cuerpos de agua

- Drenaje doble
- Laguna

Créditos: Información espacial de cartografía temática, tomada de los planes de acción de los municipios de Inírida y Amanaven de Colombia y de Guanía y Atabapo de Venezuela. Del IIGR, Centro de Investigaciones Geográficas, y del IIGR, Centro de Investigaciones Geográficas.

Mapa 7. Espacio Social Transnacional (EST) de las comunidades Puinave.

Fuente: ejercicios de cartografía social realizados por personas promotoras comunitarias y apoyo de Laura Guevara en diseño y diagramación

Las trayectorias y corredores de movilidad humana mantienen patrones de desplazamiento familiar y grupal motivados principalmente por reunificación familiar, visita familiar, rituales del dolor (muerte o enfermedad), fiestas tradicionales, cuidado de pertenencias (plurirresidencia en Venezuela y Colombia), trasteo de pertenencias y materiales de trabajo artesanal, diligencias relacionadas con documentación binacional (consecución o actualización de documentos), trámites de salud, ofertas específicas de trabajo y comercio informal ambulante de artesanía o ferias regionales artesanales (Yopal). Como se ha dicho, se han encontrado relaciones de parentesco y consanguinidad hasta de primer grado entre las comunidades dispersas que favorecen las movilidades con espacios de asentamiento estacional, circular o prolongado, dependiendo de las circunstancias individuales, comunales y del contexto político binacional (como el cierre o la apertura de fronteras, reactivación de diálogos binacionales y operativos militares o de los grupos al margen de la ley).

La activación de corredores de movilidad multimodal (a pie, en burro, en bus o en canoa, por ríos, trochas, "monte" o carreteras) depende de los factores anteriormente descritos.

Las movilidades de la comunidad Puinave trascienden su territorio de origen con los viajes que hacen entre sus comunidades, sus conucos, sus fincas y los diferentes municipios de Colombia (Inírida y Amanaven) y las ciudades venezolanas (San Fernando de Atabapo, Puerto Ayacucho). Las movilidades Puinave también están asociadas a la realización de las santas cenas y las conferencias bíblicas. Estas dos actividades son de suma importancia para las personas que practican la religión evangélica: se han consolidado como espacios por excelencia para intercambiar, compartir y socializar entre las diferentes comunidades de los ríos y los diversos grupos étnicos.

Las santas cenas se realizan aproximadamente cada mes y en ellas se reúnen poblaciones de los ríos y también entre ellas se turnan para realizar estos eventos. Las conferencias se realizan de la misma manera pero congregan a centenares de personas que

viven en zonas evangelizadas por Sofía Müller tanto en Colombia como en Venezuela; son: *“programadas con mucha antelación, estas ceremonias de gran envergadura exaltan la cordialidad, la hospitalidad y la solidaridad, pero también el autocontrol y la disciplina a través de una serie ininterrumpida de actividades colectivas (cultos, torneos deportivos y comidas abundantes) regidas por reglas rigurosas”* (Capedron, 2018, p. 232).

Las épocas de invierno y verano están relacionadas con la movilidad Puinave:

- En épocas de invierno la subida de los niveles de los ríos hace que las personas que viven en los asentamientos que están más expuestos a las inundaciones, en estos momentos se desplacen temporalmente de sus lugares de vivienda a otros más seguros.
- La subida de los ríos habilita la entrada por caños que en otras épocas no son navegables, también acceder a algunos conucos y trabajar la tierra, recoger cosechas o preparar la nueva siembra de yuca y frutas. Incluso, llegar a ciertas minas de la zona de Yapacana se facilita por la fácil navegabilidad de los ríos.
- En verano, con la aparición de las playas, se establecen campamentos de pesca. Se improvisan de esta manera espacios de habitación y se trasladan de manera temporal a otras zonas.

En este complejo entramado de movilidades humanas y traslape de territorios, se identificaron, comunidades plurilocales, transnacionales y transfronterizas como las Yukpa y Puinave, en los siguientes sentidos:

- El *continuum* de movilidades se da entre dos o más países o naciones vecinas y entre regiones contiguas o políticamente fronterizas, aunque no hayan migrado (transfronterizos). Presentan trayectorias poliédricas que constituyen procesos de asentamiento y reasentamiento entre Colombia y Venezuela. Para el caso Yukpa del Nuevo Escobal, no hay resguardo ni posibilidad de conformarlo en el lugar donde se encuentran actualmente.

- Los miembros de la comunidad mantienen residencia permanente en Venezuela y en Colombia (comunidades plurilocales, bilocales con plurirresidencia) que incumple el primer requisito de la migración²²: cambio permanente de residencia por más de un año.
- Comparten una complejidad cultural con instrucciones en por lo menos dos idiomas o variantes dialectales para ser incluyentes (casos Yukpa y Puinave),
- Mantienen sistemas comunitarios transnacionales de autogobernanza conformados por sujetos colectivos (dispersos o sedentarios) en situación de movilidad, migración, asentamiento (provisional o permanente) y reasentamiento, con una idea de ciudadanía de primer nivel multilocalizada²³ (no local ni estatal); se trata de una especie de ciudadanía de la comunidad, no reconocida formalmente por los estados.

“No soy extranjero, ni mendigo ni colombiano ni venezolano; soy Yukpa”.

“En primer lugar, somos indígenas Eñepa y no migrantes, y esa es nuestra identidad”.

Comparten formas de vivir comunitarias y móviles que incluyen elementos culturales y religiosos que dinamizan las movilidades (movilidad religiosa en resguardos multiétnicos de Inírida).

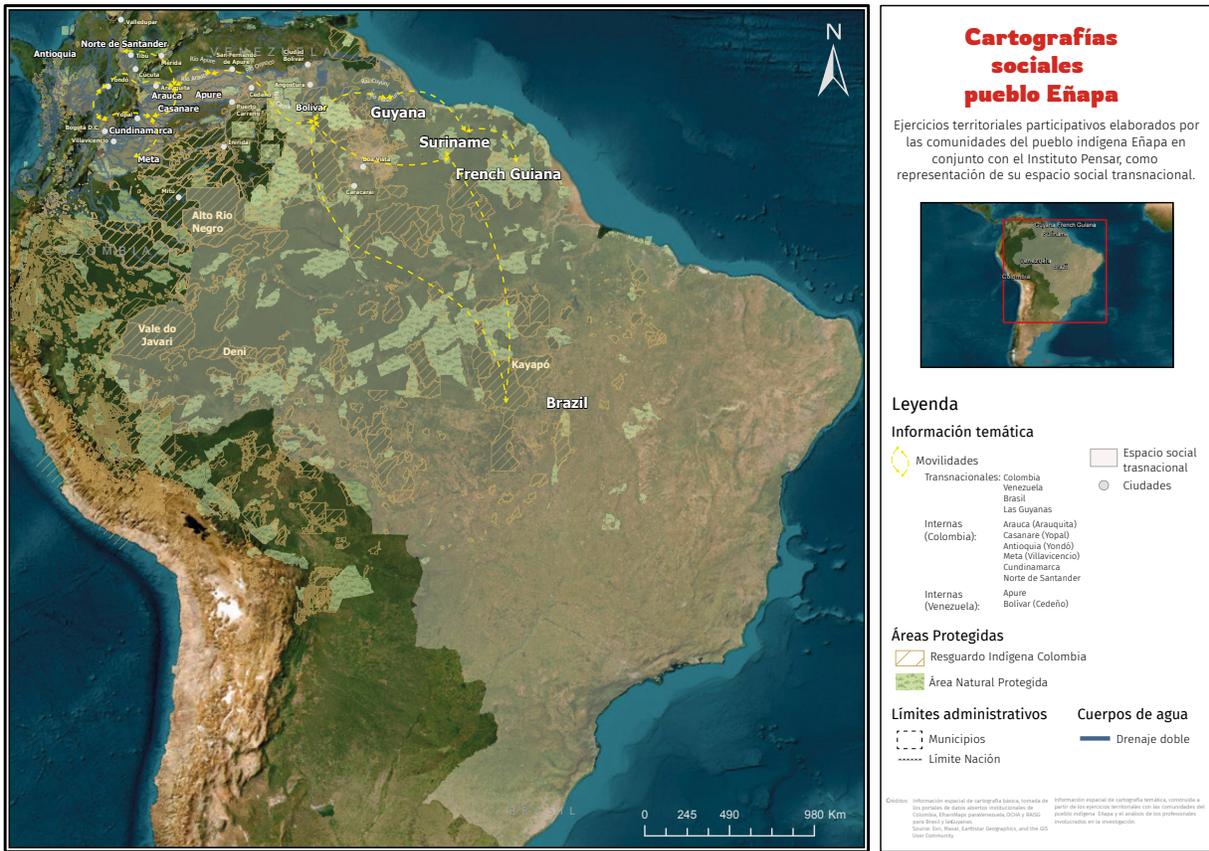
Un segundo escenario es el de comunidades migrantes transnacionales no transfronterizas como la Eñepa²⁴ asentada en Arauca:

- Si bien el *continuum* de movilidades se da a través de dos naciones vecinas (trans-nacionales) el lugar de salida, desde Venezuela (Caicara), no es fronterizo o contiguo a Colombia. Presenta trayectorias poliédricas ocasionales en Colombia.
- Con la movilidad internacional hay cambio de residencia permanente superior a un año (emigrante, inmigrante); aunque no hay conciencia de la migración, sí hay interés del movimiento, por la presión histórica sobre el territorio aquí y allá.

²² Según la OIM, Inmigrante es la *“persona que se traslada a un país distinto al de su nacionalidad o de residencia habitual, de manera que el país de destino se convierte efectivamente en su nuevo país de residencia habitual”*, definición de *“migrante por largo plazo”*.

²³ Lo multifocal no es una unidad irreductible, pues son explícitas y manifiestas estas diferencias a pesar de la unidad. Los intercambios interculturales, los tipos de intervención (locales) han marcado estas diferencias a partir de las categorías estatales y sobre todo jurídicas.

²⁴ Aunque hay movilidad de familias Eñepa hacia Brasil que configura movilidad transfronteriza con plurilocalidad y posible binacionalidad (Venezuela-Brasil).



Mapa 8. Espacio Social Transnacional (EST) de la comunidad Eñapa, asentada en Arauca.

Fuente: ejercicios de cartografía social realizados por personas promotoras comunitarias y apoyo de Laura Guevara en diseño y diagramación

El Espacio Social Transnacional (EST) de las familias Eñapa que habitan en Arauca capital está conformado por un *continuum* de movilidades entre Brasil (Boa Vista-Roraima), Venezuela (Estado Bolívar (Caicara Orinoquía), Municipio de Cedeño, comunidad El Pajal, Distrito del Alto Apure, Guadualito y el Amparo) y Colombia (Arauca-Capital (Villa Esperanza, Sector de Puerto Alegre/El Refugio), Saravena, Crabo Norte y Tame, Cúcuta (Norte de Santander), Agua Azul (Casanare), Villavicencio (Meta), Araucuita (La Paz), Puerto López (Meta), Bogotá (Cundinamarca), Yondó (Antioquia) y Boyacá).

Las movilidades internacionales comenzaron a crecer, cuantitativamente, a partir del recrudecimiento de la pandemia por COVID-19. Ya en Colombia, se presentan movimientos intraurbanos en Arauca Capital y entre algunas ciudades como parte de rutas informales de comercio artesanal, con trayectos estacionales, circulares y ejes de comercio, como es el caso de Yopal-Casanare en donde se celebra cada año el encuentro regional de economías propias de los pueblos indígenas de Colombia, con proyectos de artesanía y

agroindustria. Para costear los viajes siguen el mismo patrón que la comunidad Yukpa.

Dentro del EST Eñapa aparece incluido el territorio ancestral ubicado geográficamente en Caicara del Orinoco (Venezuela), aunque el centro de actividades para gestiones que tengan que ver con Venezuela es Guasualito (Alto Apure), dada la lejanía geográfica del Caicara.

Las trayectorias y corredores de movilidad humana mantienen los mismos patrones de movilidad Yukpa (familiar/grupal) y las motivaciones giran, principalmente, para la consecución de materiales de trabajo artesanal, diligencias relacionadas con documentación binacional (consecución o actualización de documentos), comercio informal ambulante de artesanía o ferias regionales artesanales (Yopal) y, a partir de la crianza de pollos “en la otra orilla del río Arauca, lado venezolano”, decidieron asentarse definitivamente en Colombia; por tanto, sus desplazamientos principales son al interior de este país.

Estos EST son el resultado de los intereses de un complejo industrial fronterizo que se asienta en un

modelo homogéneo y hegemónico de ciudadanía nacional que deja por fuera la diversidad y pasa por alto el impacto de la desigualdad social (y la pobreza) que hace casi que imposible el mantenimiento de ese tipo de ciudadanía-nacional. Estos EST son al tiempo una imposición y una escapatoria al modo genérico, enmarcado en la legalidad, en que los Estados definen el trato con estas comunidades: un trato que, por su misma lógica, desconoce dinámicas comunitarias e históricas; por eso se debe entender que son dinámicos: trayectos, rutas, corredores de movilidad, personas (sus perfiles), modalidades, bienes, servicios, productos, información, etc.

2.3

Interacción de cada comunidad con otros agentes

Si bien la presencia Yukpa en Norte de Santander no es nueva, por el contrario, es histórica; su asentamiento en el barrio Nuevo Escobal (en Cúcuta), especialmente desde 2016 y 2017 se da en un pico de movilidad crucial para la gestión de las migraciones en Colombia denominado por el gobierno como el éxodo humanitario (especialmente entre Táchira (Venezuela) y Norte de Santander (Colombia)). Durante este período, también llega y se instala en Arauca la comunidad Eñapa.

De manera similar, sucede con el aumento en el arribo de varias personas pertenecientes a diversos grupos indígenas, entre esos el Puinave y no indígenas al resguardo El Paujil, a la ciudad de Inírida y a algunas otras comunidades aledañas a este municipio, tales como Coyare. Esta época es denominada por algunas personas Puinave como la “crisis del hambre (2018-2021)” y corresponde también a la intensificación de las migraciones asociadas a las inundaciones, (en especial con la subida de los ríos en las épocas invernales), las consecuencias derivadas de la pandemia y los efectos del Acuerdo de Paz firmado en 2016 entre

el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP con la consecuente organización de grupos disidentes y la limitada capacidad de respuesta de los entes municipales y gubernamentales.

Como consecuencia de este pico, a finales de 2016 el gobierno nacional creó el Grupo Interagencial sobre Flujos Migratorios Mixtos (GIFMM) con el objetivo principal de coordinar la respuesta a las necesidades de protección de personas refugiadas, migrantes, retornadas y poblaciones de acogida, de forma complementaria con el gobierno coliderado por OIM y ACNUR, junto con 47 miembros, incluyendo 14 agencias de Naciones Unidas, 29 ONG internacionales y cuatro miembros del Movimiento de la Cruz Roja. Hay un GIFMM regional (17 países de América Latina y el Caribe), uno nacional (en el caso colombiano, opera en Bogotá) y otros locales²⁵ (como los de Arauca y Norte de Santander).

La creación de esta instancia complementaria del gobierno central colombiano justifica, oficialmente, la presencia de agentes institucionales internacionales descritos en el siguiente:

²⁵ Actualmente hay 8 GIFMMs locales en La Guajira, Atlántico, Arauca, Norte de Santander, Nariño y Valle de Cauca, Bogotá y Antioquia. Acción Contra el Hambre (ACH), ACNUR, Agencia Adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA), Aldeas Infantiles, Americare, Ayuda en Acción, BLUMONT, Caritas Germany, Caritas Suiza, Consejo Danés para Refugiados (DRC), Consejo Noruego para Refugiados (NRC), Cruz Roja Colombiana, Cruz Roja Noruega, Diakonie, Food and Agriculture Organisation (FAO), Fundación Panamericana para el Desarrollo (FUPAD), Halu, Humanity & Inclusion, ICRC, IFRC, ILO, iMMAP, International Rescue Committee (IRC), Mercy Corps, OCHA, OIM (Co-lead), OHCHR, ORC, OXFAM, PAHO/OPS, Plan International, Pastoral Social, RET International, Save the Children, Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y El Caribe – JRS LAC, Servicio Jesuita a Refugiados – JRS Colombia, Terre des Hommes Lausanne (TdH), TECHO, UNFPA, UN Women, UNICEF, UN Habitat, UNDP, War Child, World Vision. Información disponible en: <https://r4v.info/es/situations/platform>.

Mientras se desarrollaba esta investigación, REACH Initiative, en conjunto con el GIFMM y el Equipo Humanitario Local de Guainía, desarrollaron de manera conjunta una Evaluación Basada en Área (EBA) para recoger las brechas que en cuanto a la información de las situaciones humanitarias y las múltiples afectaciones en Inírida teniendo en cuenta: (1) Las violencias y los conflictos armados, (2) alto flujo de migraciones desde Venezuela en condiciones de vulnerabilidad, (3) dificultades ante las inundaciones (Base de datos de la EBA, s.p.) La totalidad de resultados de la EBA se darán a conocer en la ciudad de Inírida el 21 de septiembre 2022 de manera presencial. Hasta el momento solo se contó con resultados parciales de la EBA.



Gráfico 7. Mapeo multiescalar de actores que se relacionan con las comunidades Yukpa y E,ñapá en Cúcuta y en Arauca, Colombia.

Fuente: elaboración propia a partir de trabajo de campo.

Desde arriba, el mapeo de actores clave que gravitan alrededor de las comunidades indígenas consideradas en Colombia, da cuenta de un Complejo Industrial Fronterizo (Esguerra, 2020) que opera como una serie de intereses públicos y privados de grupos de presión como instituciones oficiales y empresariales, agentes políticos e individuos, que generan necesidades de vigilancia política y militar de las fronteras asimilando protección a control de las movilidades. Asimismo, originan una administración industrial de las mismas. En ese sentido, las fronteras se convierten en un territorio de continuidades jerarquizadas y desiguales, por lo que no dividen estrictamente solo a los Estados-nación, sino también a los marcos jurídico-político-nacionales.

Este mapeo multiescalar de individuos, grupos, organizaciones o unidades de trabajo que interactúan de alguna forma relevante con las comunidades indígenas consideradas en Arauca, Cúcuta y Guainía, permite evidenciar, entre otros, lo siguiente:

La escala internacional presenta la mayor presencia de actores, agencias y recursos (especialmente en Arauca y Cúcuta) para prestar ayuda humanitaria a partir de dos estándares internacionales: (1) el desarrollo del Marco Legal de Protección y (2) la implementación del Plan de Respuesta Regional para Refugiados y Migrantes (RMRP, por sus siglas en inglés) a comunidades desplazadas o migrantes o refugiadas provenientes de Venezuela, dentro de las cuales son entendidas las comunidades indígenas transnacionales de esta investigación. La mayoría de agentes se inscriben dentro de las agencias de la Organización de Naciones Unidas (ONU).

Con respecto al caso de Guainía, la presencia de agencias humanitarias y recursos para brindar respuestas en casos de emergencia relacionados con la ayuda humanitaria es reciente e intermitente. Si bien desde 2006, la United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA Colombia) impulsó la creación de Equipos Humanitarios Locales (EHL) cuya finalidad fue desarrollar en la región temas

relacionados con la paz y desarrollo en la zona. En 2017 los EHL hacen una transición hacia los Equipos Locales de Coordinación (ELC).

La presencia de agencias humanitarias en la zona con respecto a otras regiones del país no cuenta con muchos años, de tal suerte, que, por ejemplo, la OIM está presente en la región desde 2018, el Consejo Noruego para Refugiados desde 2021 y, con respecto a las agencias humanitarias, solo hace presencia la Corporación Infancia y Desarrollo (CID) la cual tiene una sede en Inírida. A finales de agosto de 2022, la persona vinculada al Consejo Noruego para Refugiados (NRC) se retiró de la zona y es probable que –para finales de 2022– dicha ONG ya no haga presencia física en la región. Si bien se trata de actores internacionales, su presencia en las comunidades tiene alcances específicos a escala local y nacional, reconocidos incluso en los planes de desarrollo municipales y departamentales.

De otro lado, es necesario suscribir aquí a los grupos al margen de la ley que tienen presencia en las zonas fronterizas entre Colombia y Venezuela por el alcance transnacional, independientemente de su origen (colombianos); por ejemplo, entre el barrio el Nuevo Escobal (Colombia) y Ureña (Venezuela) por el río Táchira, hacen presencia transitoria y operan diferentes actores armados al margen de la ley.

Entre Arauca y Apure diferentes actores armados ejercen o han ejercido actividades de control territorial y social directo con las comunidades indígenas transfronterizas.

En cuanto a la escala nacional y local, los encuentros del Grupo Interagencial sobre Flujos Migratorios Mixtos (GIFMM) locales en Arauca y Cúcuta, definen la respuesta humanitaria articulada y concertada desde arriba, institucional y multiescalarmente, y no horizontal e interculturalmente con las comunidades indígenas transnacionales.

Se destacan desde lo nacional, (1) el trabajo de las respectivas defensorías del pueblo quienes, a través de su personal, hacen una labor importante de trabajo comunitario, mapeo de necesidades y alertas tempranas, orientación jurídica (derechos de petición, tutelas etc.), activación de rutas de atención y, en especial, de pedagogía hacia las instituciones públicas y privadas en relación con el respeto a la consulta previa, libre determinación y violación al derecho humanitario. Así mismo, es de destacar que la (2) Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha venido acompañando a líderes y autoridades indígenas transnacionales bajo los principios políticos y organizativos de unidad, territorio, cultura y autonomía. Aunar las luchas Eñapa y Yukpa al

movimiento político indígena liderado por ONIC, podría representar la oportunidad de participación política para visibilizar sus realidades y saberes, y exigir efectivamente su derechos, especialmente, su autodeterminación.

Desde lo local, las comunidades resienten la ausencia de un apoyo efectivo y sostenido de las instancias de la administración municipal, más allá de diagnósticos y articulaciones para entregas asistenciales de utensilios de aseo y alimentación.

2.3.1 ¿Cómo se da ese relacionamiento?

A partir del trabajo de campo fue posible identificar que, con regularidad, entre 3 y 6 agentes diversos llegan a las comunidades indígenas; la mayoría, sin aviso ni objetivo previo o concertado. Algunos miembros de las comunidades en los espacios de escucha manifestaron:

“A cualquier hora llegan. Dejamos de hacer trabajos para conseguir comida para poder recibirlos”. “A veces la mañana, toda, o por la tarde o todo el día”. “Vinimos porque decían aquí daban a nosotros los indígenas, daban papeles para que nos atiendan en el hospital”. “Nos ofrecen papeles, comida y salud”. “Dicen que, con un permiso especial, un papel del gobierno, nos podemos quedar sin que nos pongan problema”. “Sobre todo vienen a hacer censos, a contarnos, a tomarnos fotos y firmar unas hojas (...) nos preguntamos ¿para qué?”. “Como nos movemos mucho, siempre somos diferentes o faltan unos y así, entonces por eso nos cuentan”, “Piden que organicemos nosotros en tantas personas o grupos o familias, porque necesitan así para darnos”, “Los chalecos tienen colores diferentes y así uno sabe de dónde vienen”.

En el caso Puinave se identificó que, dada la cercanía del resguardo El Paujil con la ciudad, varios agentes manifestaron que la mayoría de las actividades se realizaban en el resguardo y que era necesario ampliar la mirada al departamento, aunque también reconocían que era el lugar donde estaban llegando debido a la existencia de varios puertos –Puerto comunidad Platanilla, de Puerto comunidad Cimarrón, de Puerto comunidad Cucurital y de Puerto de la piedra de El Paujil– y a los altos los costos para desplazarse a otras comunidades del departamento.

2.3.2 Dispersión de agendas y de agentes, alrededor de las comunidades

La mayoría de acciones giran o han girado en torno a planes de vacunación en el contexto del COVID-19 y episodios de tuberculosis (personas adultas mayores) en la comunidad Eñapa en Arauca (el último en 2022), entrega de kits de aseo o higiene, de víveres o mercados para el tránsito, jornadas de salud (enfermeras que toman signos vitales, diagnostican enfermedades y remiten a hospitales), jornadas de recreación, auxilios materiales, información para el restablecimiento de contactos familiares, servicios de alojamiento temporal, transporte humanitario, asistencia legal y trámites de salud en condiciones de urgencias a hospitales locales e información y trámites para la regularización migratoria en asocio con los gobiernos locales, útiles de aseo, medicamentos de uso básico, bienestarina, agua, refrigerios y herramientas de trabajo así como también procesos de devoluciones masivas hacia Venezuela denominadas: retornos voluntarios, los que violan el derecho a la no devolución, a la prohibición de devoluciones masivas y se producen sin la garantía al debido proceso (sobre estos dos aspectos últimos nos referiremos en la escala local, dada la importante participación de los gobiernos locales en estas actividades).

2.3.3 Agentes internacionales ejerciendo labores de Estado a partir de proyectos con tiempo y alcance limitados y alta rotación de personas funcionarias

Según el Plan de desarrollo municipal de Cúcuta, durante 2019 el GIFMM atendió al 75% de la población venezolana. Por otro lado, cabe resaltar que desde el GIFMM ha dado atención a través de modelos integrales a gestantes, planificación familiar, nutrición y atención a pacientes con VIH. Estos modelos vienen con entrega de medicamentos, seguimiento a pacientes, tratamientos, exámenes de laboratorio, etc.; es decir,

son servicios completos que se ofrecen por parte de socios del GIFMM.

En 2019 se identificó este vacío en el Puesto de Mando Unificado (PMU) al cual se dio respuesta con 120 mil atenciones, aproximadamente; sin embargo, resulta relevante que los gobiernos nacional y local definan rutas estructurales con fuerza de política pública y presupuesto específico con acciones afirmativas para la garantía de derechos a estas poblaciones y no solo por medio de proyectos de cooperación para el desarrollo.

Aunque agencias de cooperación internacional diseñan programas y proyectos que permiten acceso a servicios sociales e información frente a derechos, las problemáticas estructurales de las comunidades no están siendo subsanadas por el Estado colombiano, puesto que dichos programas son temporales y carecen de continuidad.

En otras palabras, cuando una estrategia o proyecto llega a su fin, la cooperación se retira y las comunidades quedan a su suerte y las necesidades persisten. En este sentido, cabe recordar que los pueblos indígenas, en general, son sujetos de especial protección según la Ley 43 de 1993 que establece el conjunto de normas relativas a la adquisición, renuncia, pérdida y recuperación de la nacionalidad colombiana. En su artículo 1, inciso c, esta ley dispone que los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad y según tratados públicos que para el efecto se celebren y sean debidamente perfeccionados, tienen derecho a la nacionalidad colombiana.

Algunas de las principales prácticas que agentes internacionales y transnacionales comparten transversalmente con otros del orden nacional y local, son:

2.3.4 Ejecución de planes de regularización migratoria sin enfoque diferencial étnico: ¿personas extranjeras o extranjerizadas?

En marzo de 2021, el gobierno colombiano anunció la creación de un Estatuto Temporal de Protección para Migrantes Venezolanos (ETPV) que contempla un Registro Único de Migrantes y la posterior expedición

de un Permiso por Protección Temporal (PPT), con el cual se busca dar reconocimiento a la “vocación de permanencia” (bajo una lógica sedentaria y no de movilidad) y sirve como documento de identidad de la población migrante mientras accede a una visa de residencia, por 10 años. Este mecanismo –creado mediante Decreto 216 de 2021– prevé un sistema de registro biométrico y un proceso de caracterización obligatorio destinado exclusivamente a la población migrante venezolana y dispone la posibilidad de beneficios para quienes ingresen de manera regular (por un punto formal u oficial migratorio) al territorio nacional durante los próximos dos años. Como ya se ha dicho, las personas indígenas transnacionales Yukpa y Eñapá se movilizan entre Venezuela y Colombia tanto por puntos no oficiales o trochas informales como por puntos oficiales migratorios dependiendo de si hay fronteras cerradas o no, políticas de confinamiento o libre movilidad, o simplemente por ausencia o presencia de documentos oficiales para ello.

Pese al reconocimiento formal de su nomadismo no hay un reconocimiento de su plurinacionalidad, de manera que se les asimila como inmigrantes provenientes de Venezuela y por tanto, se les trata según lo establecido por el CONPES 3883 del 21 de febrero de 2017. Ni el CONPES²⁶ ni ninguno de los instrumentos para la atención tienen un enfoque diferencial étnico, desconociéndoles además como sujetos colectivos de derechos: así lo reconoció una mesa convocada por el sector de protección del R4V en ocho ejes de afectación a esta población en los países de acogida, en Colombia en particular en los departamentos de La Guajira, Norte de Santander y Arauca:

(...) En términos de la regularización se evidenció, entre otros aspectos, que el ETPV no tiene un enfoque étnico y se presentan dificultades en la presentación de documentación como el registro civil por parte de esta población a pesar de que la población indígena puede presentar como prueba de nacionalidad y de ingreso

al territorio nacional, la certificación de la autoridad indígena registrada.

Los agentes trabajan a partir de un enfoque de responsabilidad compartida que insta a una respuesta humanitaria integral en estricto apego a los principios del Pacto Mundial para la Migración; es decir, a garantizar una migración *regular, ordenada y segura* en la que aquellos movimientos informales, desorganizados/masivos-colectivos o irregulares por falta de documentos en regla, son nocivos para la seguridad nacional de los Estados, por tanto, extranjerizados, ilegalizados e incluso confinados o devueltos (violación al principio de no devolución), sin garantía a los derechos fundamentales, sin enfoque diferencial étnico y sin un debido proceso.

Aun con los beneficios de una regularización migratoria (que no visibiliza su estatus de pueblo indígena), no hay garantía de acceso efectivo a derechos, pues persisten casos de apatridia entre niñas y niños que han nacido fuera del hospital (quienes nacen en los cambuches o ranchos) porque no cuentan con el certificado oficial de Nacido vivo; por tanto, no acceden ni prospera el proceso de registro civil de nacimiento. Esto guarda relación con el hecho de que, entre las personas adultas se extiende una práctica “irregular”: portar hasta cuatro tipos de documentos de identificación obtenidos en actividades con los gobiernos nacionales y regionales. Esta múltiple identificación les ha servido como estrategia para evadir fronteras legales, pero si la plurinacionalidad del pueblo indígena transnacional fuera reconocida, no habría necesidad de regularización ni multiidentidad documental.

Casos de multiidentidad documental en 2021: cédula venezolana, carné de la patria, certificado indígena y Tarjeta de Movilidad Fronteriza (TMF) debido a diversos procesos de control y regularización migratoria. La TMF fue un documento de facilitación migratorio para el tránsito en frontera²⁷ que duró dos años (2018-2020). Al no ser un documento de identificación, cada vez que se ingresaba a Colombia se debía presentar con cédula de identidad.

²⁶ “El Consejo Nacional de Política Económica y Social – CONPES – fue creado por la Ley 19 de 1958. Ésta es la máxima autoridad nacional de planeación y se desempeña como organismo asesor del Gobierno en todos los aspectos relacionados con el desarrollo económico y social del país. Para lograrlo, coordina y orienta a los organismos encargados de la dirección económica y social en el Gobierno, a través del estudio y aprobación de documentos sobre el desarrollo de políticas generales que son presentados en sesión. El Departamento Nacional de Planeación desempeña las funciones de Secretaría Ejecutiva del CONPES, y por lo tanto es la entidad encargada de coordinar y presentar todos los documentos para discutir en sesión”. En: <https://www.dnp.gov.co/CONPES>.

²⁷ Tránsito en frontera definido mediante la Resolución 1220 de 2016 por Migración Colombia como una actuación administrativa de la autoridad migratoria, mediante la cual se permite a una persona ciudadana extranjera, nacional de países vecinos, que resida en poblaciones de frontera, movilizarse ocasionalmente por un período determinado y en aplicación a los acuerdos celebrados por el gobierno nacional, en las áreas señaladas sin el ánimo de establecerse o domiciliarse en el país.



*2 mujeres tienen TMF y Cédula

Imagen 23. Diversos documentos de identidad de las comunidades indígenas.

Fuente: documentos compartidos por integrantes de la comunidad, con autorización previa.

Se tramitaba a través de la página web de Migración Colombia y requería de fotografía escaneada de fondo blanco en tamaño 3 x 4 cm, una copia de la tarjeta de identidad o el acta de nacimiento (en caso de niñas, niños y adolescentes) y un certificado de residencia en Venezuela expedido por una autoridad o entidad local.

Entre 2017 y 2021 sucedieron alrededor de nueve ofertas temporales de regularización para población venezolana mediante Permisos Especiales de Permanencia (PEP) que garantizaban acceso parcial a servicios básicos y de urgencia, derecho a trabajar y permanecer en el país de manera regular por hasta dos años (Cabrera et al., 2019). A ninguno de esos permisos tuvieron acceso personas de las comunidades Eñapa y Yukpa aquí consideradas a pesar de haber estado ya en Colombia. Solo hasta 2022, mediante la expedición

del ETPV, otro nuevo documento o carnet (PPT) entró en vigencia para ellas con los percances ya señalados.

Los procesos de regularización son de carácter individual, desconociendo el estatus colectivo de estas comunidades, impactan en su capacidad de asociación y unión como comunidad étnica, implican la renuncia e invisibilidad de identidad cultural por una identidad ciudadana nacional y requieren de altos costos económicos debido a los múltiples desplazamientos a oficinas de Migración Colombia, a los días sin poder trabajar por el mínimo vital, a los desplazamientos urbanos y a la exigencia de trámites burocráticos, como formalidades por correo electrónico, fotos tipo documento, firmas, dos apellidos, acceso a internet, entre otros.



- 1) Varios con errores de información,
- 2) Hay que volver a diligenciar por cada persona, incluyendo niñas/os, con costos elevados en dinero y tiempo

Imagen 24. Ofertas temporales de regularización.

Fuente: documentos compartidos por integrantes de la comunidad, con autorización previa.

2.3.5 Contabilización de personas, censos y estadísticas como escenarios de disputa

La demografía indígena en Colombia tiene marcada tendencia política. Así, los pueblos indígenas son considerados y tratados en clave de minorías y confinados a las periferias geográfica y políticamente. Esta situación ha llevado a tratar como minoría a pueblos y comunidades indígenas que son mayoría como lo es la población Puinave en Inírida. De nuevo se evidencia el vocabulario institucional como un obstáculo para el reconocimiento de las comunidades y su situación efectiva en los territorios.

De otro lado, los datos disponibles son fundamentales para la toma de decisiones; sin embargo, los criterios para contabilizar y caracterizar a los pueblos y comunidades indígenas no son homogéneos. Cada institución pública o agente internacional levanta sus estadísticas con instrumentos específicos que se

ajustan a sus propios intereses misionales, para dar cuenta de ejecución del recurso ante los entes financiadores o cumplir una meta específica por proyecto. Aunque existen encuestas nacionales que incluyen variables étnicas, los datos no dan cuenta de la realidad.

Otro aspecto a tener en cuenta es que, si bien algunas instituciones del orden municipal, departamental y nacional pueden tener algunos datos que incluyan variables étnicas, conseguir esta información no es fácil y es necesario recurrir a múltiples solicitudes escritas como oficios, derechos de petición, entre otros, para intentar obtener estos datos; no obstante, muchas veces se fracasa en el intento. Por ejemplo, desde octubre de 2021 se solicitó mediante comunicación escrita a algunas entidades del orden municipal de Inírida (Guainía) información estadística y censal sobre los procesos migratorios, pero al momento de cerrar este documento (10 meses después) no se ha obtenido respuesta. Lo anterior es más grave cuando una entidad del orden nacional como lo es Migración Colombia no conoce el número y características de las poblaciones que atienen en esta zona del país.

Se han encontrado comunidades y autoridades propias que hacen conteos permanentes de sus miembros, identificando a quienes nacen, a quienes llegan o van llegando²⁸ (comunidades móviles) y qué documentación tienen, entre otros datos. Esto da cuenta de una capacidad de agencia que con esfuerzos encaminados al fortalecimiento de capacidades y herramientas técnicas para la actualización de datos podría dar grandes resultados a escala local. Incluso, dado que las comunidades indígenas desarrollan estrategias para acomodarse a las ofertas institucionales, podría mediar un intercambio económico entre las entidades y las autoridades indígenas para el pago por hora/labor en el levantamiento y actualización de datos que luego pueden ser sistematizados, generando procesos legítimos y colaborativos alejados del simple extractivismo²⁹; pues, se evidenció durante el trabajo de campo cómo funcionarios públicos y privados delegan su propio trabajo a personas indígenas que invierten tiempo que podrían dedicar a la búsqueda del sustento vital sin que medie ningún tipo de retribución³⁰ (aunque los primeros cobren un sueldo por ello).

Uno de los principales usos dados a los datos cuantitativos es el de servir de insumos para estudios de investigación que puedan dar cuenta tanto de indicadores de desarrollo humano en los pueblos indígenas como de indicadores locales, nacionales y regionales en esta materia. Esto, como evidencia para la toma de decisiones de política pública y para el diseño de planes de intervención desde los organismos de cooperación internacional.

2.3.6 Grupos al margen de la ley

El barrio Nuevo Escobal en Cúcuta –donde se asientan las comunidades Yukpa (Manüracha y Uchapectatpo)– ha sido un punto estratégico para las bandas

delincuenciales transfronterizas, las cuales ejercen control territorial, rutas estratégicas de contrabando y narcotráfico, teniendo graves impactos sobre las movilidades Yukpa y algunos resguardos de los pueblos indígenas de Norte de Santander.

En 2018 la Defensoría del Pueblo alertó sobre la desaparición de dos (02) miembros de la comunidad Yukpa durante un desplazamiento forzado de más de 106 personas hacia el municipio de Villa del Rosario, el cual fue ocasionado por el enfrentamiento de grupos armados al margen de la ley en el barrio el Nuevo Escobal. Hay alrededor de 92 Yukpa en el Registro Único de Víctimas (RUV); pero no han recibido atención integral en el marco del Decreto Ley 4633 de 2011.

Ahora, desde los testimonios identificados en trabajo de campo, se manifestó que entre los grupos delincuenciales que hacen presencia en el sector se vienen disputando el control territorial y la administración de los pasos fronterizos irregulares entre Barrio (Colombia) y Ureña (Venezuela) en el territorio actualmente habitado por la comunidad Yukpa.

En un comienzo, esta disputa dejó varias desapariciones y muertes, especialmente de personas jóvenes, sin intermediación de ninguna autoridad. En la actualidad, personas Yukpa cobran 2000 pesos y más por el cruce del río, dependiendo de “lo que se pase”, lo que se esté moviendo por la zona. Esta es una de sus principales actividades de supervivencia, lo que genera rechazo, amenazas y estigmatización social como contrabandistas por parte de vecinos del sector y la comunidad, lo mismo que la institucionalidad pública y privada. Según algunas personas indígenas, a la trocha del Águila se le conoce también como la trocha Yukpa.

*“Sí, nosotros carretiamos cosas de aquí para allá”,
“Nos han humillado diciendo que traficamos cosas”,
“Nos enfrentamos con la gente del barrio y hasta con la policía porque dicen que todos los Yukpas somos*

²⁸ Esta afirmación en la actualidad no es posible extenderla a todos los pueblos indígenas con los que se realizó la investigación. De manera particular, la comunidad Puinave: si bien es cierto que las autoridades deben realizar anualmente un censo de las personas que se encuentran dentro del resguardo El Paujil, este censo carece de datos que den cuenta de las personas Puinave que han ingresado a este territorio y que se establecen de manera temporal o permanente en alguna comunidad que lo conforman. Así mismo, en una búsqueda de archivo de la documentación del resguardo se encontró que en 2008 fue la última recolección de datos que brindaba una información amplia sobre las características sociodemográficas de las personas que viven en el resguardo, pero lamentablemente en el año 2009 un incendio arrasó gran parte de esa información. A partir de esta fecha, la recolección de información se restringe a los datos básicos solicitados por la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior.

²⁹ Para este estudio se considera extractivismo al hecho de utilizar o tomar información, académica o cultural, de una persona o comunidad en pro de un beneficio propio y sin retribución, desde una posición de poder. Ante esto, se sugiere el uso de metodologías de intervención comunitaria participativas o colaborativas.

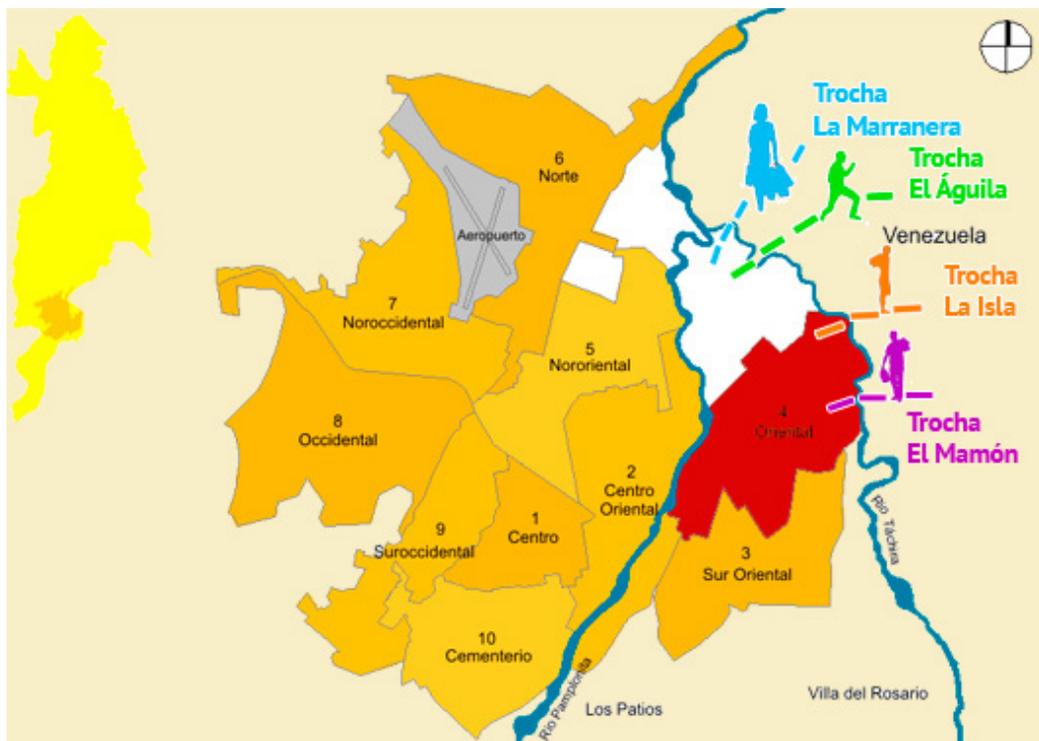
³⁰ La retribución no tiene que ser solo económica, es importante preguntar de qué manera se puede retribuir, qué necesita o qué le es útil a la persona y/o a la comunidad procurando el menor daño posible.

contrabandistas”, “Nadie nos cuida. Después de las 5 de la tarde cualquier cosa puede pasar y nadie se da cuenta”, “los guerrilleros y paracos son los que ponen las leyes en Colombia, ni la policía ni el gobierno hacen nada” “los paramilitares y guerrilleros nos controlan, lo controlan todo aquí; antes, solucionábamos nuestros problemas entre familias, pero ahora ellos se meten y hasta nos prohíben hablar unos con otros” “No es culpa de nosotros. No es culpa de los indígenas todo lo que pasa aquí y lo que nos humillan”.

Lo anterior revela el riesgo permanente de reclutamiento forzado y explotación sexual de mujeres y niñas por parte de estos grupos, especialmente, mujeres y hombres jóvenes. Algunos testimonios evidenciaron la participación de jóvenes Yukpa en actividades relacionadas con narcotráfico en el Catatumbo, especialmente en La Gabarra-Tibú (lugar de tránsito y asentamiento Yukpa). Algunas de estas personas fueron reclutadas desde Venezuela en el tránsito y otras han cedido voluntariamente a las ofertas de dinero y trabajo muy bien pago (se paga por arroba entre \$8.000

y \$10.000 pesos), bajo un efecto bola de nieve o voz a voz de quienes han ido y venido de los campamentos cocaleros. Según estos testimonios, tanto Yukpas como Barí y Wayuu han incorporado este tipo de actividades por supervivencia. En los hombres son visibles las secuelas de las labores raspachinas (raspar coca), por heridas profundas e hinchazón en piernas, brazos, dedos y palmas de manos (como de arañazos) y en las mujeres, irritación en mucosas de ojos y nariz porque trabajan en las cocinas (donde se gana más).

La mayoría de estos testimonios coinciden en que la oferta de trabajo en las economías cocaleras apareció para ellos desde 2019. Quienes son reclutadas, tienen que vivir con estas bandas y grupos criminales, mientras que quienes van voluntariamente, pueden mantener la libertad: “trabajamos con ellos, pero no nos quedamos a vivir porque es muy importante para nosotros la libertad”. Se convierten en víctimas del conflicto armado interno colombiano, aunque dentro de las cifras de víctimas son invisibilizadas por la falta de un enfoque diferencial étnico en los datos, pues, son identificadas o caracterizadas como personas venezolanas.



Mapa 9. Pasos irregulares fronterizos entre El Táchira (Venezuela) y Cúcuta (Colombia).

Fuente: La Opinión. [El Escobal, la frontera del terror].

Disponible en: <https://especiales.laopinion.com.co/escobal/index.html>

Las personas Eñapá en Arauca, aunque también corren los mismos riesgos cuando deciden ir y venir de manera multimodal a Venezuela (por el río Arauca, por bus y a pie), al asentarse en un espacio comunitario de acogida y cuidado en el que permanecen la mayor parte del tiempo, tienen menor exposición a estos grupos al margen de la ley transfronterizos y transnacionales.

En ambos casos, los ríos Táchira y Arauca han sido y son para estos dos grupos indígenas transnacionales ríos de vida y de muerte, al mismo tiempo. Si bien no los consideran límites o fronteras jurídico-políticas en sentido técnico, sí son fronteras sociales que han tenido que aprender a franquear históricamente, dadas las presencias y ausencias de actores clave que administran sus movilidades, sus existencias y sus cuerpos. En sendas orillas “naturales” estas personas han sido y son racializadas e ilegalizadas mediante políticas de acción y de omisión estatal. Se habla quizá de una necropolítica hacia las comunidades indígenas transnacionales porque, a pesar de tanta presencia institucional, persiste la producción de espacios (territorios naturales para ellas y ellos) de muerte y desechabilidad.

2.3.7 Actores o agentes nacionales

Desde una perspectiva crítica a la noción de gobernabilidad migratoria (Domenech, 2018) y los principios interamericanos sobre los derechos humanos de todas las personas migrantes, refugiadas, apátridas y las víctimas de la trata de personas, el análisis de esta escala nacional de actores clave se enmarca en las nociones de “política de control con rostro humano” de (Domenech, 2013) y “política migratoria con derechos humanos” de García (2017).

Esto quiere decir que los Estados-nación amparan sus estrategias de gobernanza migratoria a partir del discurso de los derechos humanos para obtener legitimidad necesaria, mejores resultados administrativos y el control de las movilidades humanas y no para hacer efectivos los derechos humanos de los sujetos móviles.

En Colombia, ante el crecimiento inusitado de la movilidad humana en la frontera colombo venezolana desde 2015, se tomaron medidas que se mueven entre el cierre y militarización puntual de algunos pasos fronterizos oficiales como los puentes internacionales en Arauca y Cúcuta, el control de la llamada migración pendular, en la que el gobierno nacional suscribe la movilidad indígena transfronteriza y

ofertas temporales de regularización (nueve en total entre 2017 y 2021) mediante Permisos Especiales de Permanencia (PEP). Estas medidas e instrumentos de gobernanza, aunque garantizan el acceso a algunos servicios básicos y otorga derecho a trabajar y permanecer en el país de manera regular por hasta 10 años (Cabrera et al., 2019) son insuficientes para garantizar el acceso efectivo a derechos humanos y carecen de enfoque diferencial étnico.

Desde el punto de vista institucional se creó la Gerencia de Fronteras como institución adscrita a la presidencia de la República, desde donde se coordina la acción de las autoridades del órgano ejecutivo para afrontar la llegada de personas venezolanas. De la misma manera, se creó un Grupo Interagencial Migratorio (GIFMM, del que se habló antes) como un mecanismo de coordinación horizontal entre varias autoridades nacionales, las cuales, desde un enfoque de control, concretan acciones en diversas partes del territorio nacional, especialmente en Arauca y Cúcuta. Como se ha dicho, el grupo incluye autoridades policiales, aduaneras, de protección de infancia y migratorias.

2.3.8 Policía Nacional y Alcaldía de Cúcuta: desalojos y planes retorno hacia Venezuela

“A los Yukpa nos devolvieron varias veces y ahora la Defensoría del Pueblo nos dice que tengamos mucho cuidado porque nos van a sacar de aquí en cualquier momento, otra vez. Nos estamos organizando para eso”.

Al menos dos veces se han desplegado estrategias de devoluciones masivas de las comunidades Yukpa que habitan en el barrio Nuevo Escobal hacia Venezuela, en las que han participado agentes públicos como Alcaldía de Cúcuta, Policía Nacional y agencias internacionales que coinciden en que su estadía en el barrio es temporal porque *“en cualquier momento se deben devolver a la Sierra en Venezuela, de donde vienen y van” por eso “no se deben hacer acciones que generen arraigo a la ciudad, ni al barrio. Todo debe ser transitorio de manera que se pueda quitar o se lo puedan llevar”.*

Desde que se asentaron en la ciudad, las autoridades locales (Alcaldía y Policía) les han devuelto varias veces a Venezuela y siempre han regresado a Colombia. Ante estos desalojos y devoluciones masivas, la

Organización Indígena Nacional de Colombia (ONIC) ha denunciado que se han hecho “sin planificación ni enfoques ni garantías diferenciales”, no han sido voluntarias sino forzadas; por su parte, el JRS ha planteado que se deberían considerar otros “estándares de protección”. El primer desalojo se hizo el 1° de octubre de 2017 y el segundo el 15 de marzo 2018 por parte de la Policía Nacional y siguiendo la directiva de la alcaldía.

Según sus propios testimonios, en sendas oportunidades fueron obligadas y obligados a retornar a Venezuela, aunque públicamente estos organismos aseguraron que habían regresado voluntariamente, asignándoles así la categoría de “ciudadanos extranjeros”. Las devoluciones forzadas estuvieron acompañadas por agencias internacionales que entregaron ayuda humanitaria compuesta por mercados, kits de aseo, medicamentos básicos, agua y refrigerios.

Actualmente, son varios los rumores de que sucederá un nuevo desalojo, ante lo cual responden que se están organizando para ese momento argumentando que son binacionales o plurinacionales y tienen derecho a estar ahí o por lo menos en la ciudad y en Colombia, como siempre. Dejan claro que esta vez no será tan fácil.

2.3.9 Comunidades de llegada, asentamiento y reasentamiento: entre acogida y rechazo

Las percepciones de la población local frente a la llegada de los grupos indígenas, tanto en Cúcuta como en Arauca, ha sido variada. En un primer momento (2017-2018) primó, en general, la solidaridad con algunas excepciones de lugares específicos como en las inmediaciones del puente Francisco de Paula Santander en Cúcuta, donde se instalaron en junio de 2017 las familias Yukpa que salieron de la sierra del Perijá durante el éxodo masivo de 2016 y 2017 por la crisis multidimensional venezolana.

En el Nuevo Escobal de Cúcuta las personas residentes cuentan que al comienzo les rechazaban, pero fueron entendiendo la situación en la que llegaron. Al comienzo, “en la iglesia el padre les dio permiso para que usen el agua del templo”, hoy, como muestra de su paulatina aceptación, una vecina les apoya para darles acceso al punto de agua.

Con el pasar de los años, y ante la constante presencia de estas familias, coexisten brotes de discriminación y xenofobia con acciones de solidaridad. Los brotes de xenofobia han sido especialmente alimentados por sucesos aislados de violencia o delincuencia (Comunicado Barómetro de Xenofobia, 2021); algunas de estas narrativas provienen de autoridades públicas locales y medios de comunicación:

“Entre los Yukpa hay unos que son buscapleitos, tiraflechas, contrabandistas y otros que son pacíficos” dicen algunos policías, mientras que algunos titulares de prensa del momento indicaron que “Indígenas Yukpa agredieron con piedras a funcionarios en puente fronterizo”, “Nuevos enfrentamientos entre Yukpa y autoridades” en donde además se lee: “(...) pese a los reiterados operativos de la Alcaldía de Cúcuta, junto con las demás autoridades, para retornarlos a su país, estos vuelven a la ciudad. Estos aborígenes venezolanos mantienen ocupado un predio en inmediaciones al puente Francisco de Paula Santander”.

La época del COVID-19 vio aparecer acciones y narrativas con un especial énfasis en el control migratorio y control sanitario asociado con la presencia de personas migrantes en general y población indígena transnacional, en particular. Este hallazgo contrasta con la existencia de políticas públicas destinadas a facilitar la regularización temporal de la población migrante, como los PEP y ETPV. En ocasiones se evidenciaron asociaciones de ideas en torno al control fronterizo y contención del virus que se considera pueden dificultar el proceso de integración y a consolidar estereotipos negativos hacia las comunidades indígenas.

Al respecto, es importante anotar que la movilidad humana tratada como una crisis hace ver a quienes están en situación de movilidad como un problema o como algo que irrumpe y desordena un estado de las cosas dado, y que, por tanto, debe ser enfrentado reactivamente. El uso de esta expresión puede connotar también una tendencia a la exclusión y a la beligerancia que profundiza posturas xenófobas, dado que invoca a enfrentar una crisis migratoria asociada a una crisis sanitaria, es decir, que les hace ver como enemigos públicos.

Durante la última visita de campo a la comunidad Eñapa, dos mujeres fueron diagnosticadas con tuberculosis, situación que devela problemas de nutrición y acceso a la oferta de salud. Manifestaron temor de avisar a las instituciones de salud y a otros agentes por el rechazo que pudieran recibir al estar enfermas y a que pudiera ser COVID. Por fortuna recibieron atención

de la Cruz Roja; sin embargo, cuando se pudo socializar esta situación con agentes públicos y privados, algunos comentarios fomentaban la concepción de la movilidad indígena como peligrosa, resaltando las labores de control migratorio y asociando a las familias indígenas y sus movildades con la propagación de enfermedades. Esta comunidad indígena, en particular, sobrevivió a la pandemia sin contagio pese a que esta precarizó su economía y alimentación e incluso sin saber cuál era el significado de la palabra *pandemia* por su escaso conocimiento del castellano.

2.3.10 Importancia de las alianzas para las buenas prácticas de integración local e interculturalidad

Los casos de alianza entre Save The Children y Cruz Roja Internacional en Arauca, e ICBF, SENA, Ambientalistas en Acción, Misioneras de la Madre Laura, Servicio

Jesuita a Refugiados JRS (Colombia y LAC –en el caso de Arauca, la Oficina Binacional Arauca-Apure–) y la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ) en Cúcuta:

En Arauca, entre 2020 y 2021, cuando arreció la pandemia, la comunidad Eñapa decidió quedarse en el territorio; momento en el cual algunas organizaciones de la sociedad civil y las agencias de cooperación presentes les brindaron ayudas de emergencia durante la medida de aislamiento decretada por el gobierno nacional.

Solo a partir de 2021, la comunidad acuerda que dos personas adultas podían salir a las calles y parques del centro de la ciudad de Arauca a ejercer el comercio ambulante de artesanía. Es precisamente en el inicio de la pandemia (2020), y en pleno aislamiento, cuando la organización Save The Children empieza a acompañar el proceso de integración comunitaria de estas familias mediante un proceso de fortalecimiento de habilidades en matemática y castellano para incrementar las posibilidades integración intercultural del grupo. Comenzaron con talleres semanales y quincenales dentro de la comunidad, dada la barrera del idioma,



Imagen 25. Entornos protectores – comunidad Eñapa

Fuente: fotografías tomadas durante la visita a la comunidad.

de la documentación y de acceso a educación formal. Posteriormente, diseñaron un programa de educación no formal con metodologías etnopedagógicas visuales basadas en aprender haciendo, que involucran activamente la comunidad. Un promotor comunitario es también profesor en este acompañamiento. El rescate de la cultura y lengua Eñapa se ha hecho a partir de la siembra, cultivo de las semillas y el significado del territorio para el desarrollo intercultural, entre otros. Este es quizás uno de los acompañamientos más entrañables para la comunidad por su carácter sostenido en el tiempo.

Una vez institucionalizado el espacio de intercambio cultural dentro de la comunidad, se genera un anclaje comunitario con Save The Children, de manera

que se amplían y vinculan los procesos etnoeducativos a las demás NNA y familias de Villa Esperanza en espacios de intercambio, de participación y de comunicación de saberes en doble vía con consecuencias favorables de inclusión e interculturalidad.

Posteriormente surge la alianza entre Cruz Roja Internacional, Universidad Nacional, JAC para la creación de la Asociación intercultural de mujeres rurales Villa Esperanza, en la que trabajan alrededor de 12 mujeres con sus hijas e hijos en asuntos de género y empoderamiento sociocomunitario con metodologías participativas rurales como huertas resilientes. Esta investigación logró la vinculación directa de tres mujeres Eñapa a este proyecto con resultados positivos en materia de integración comunitaria y visibilización cultural.

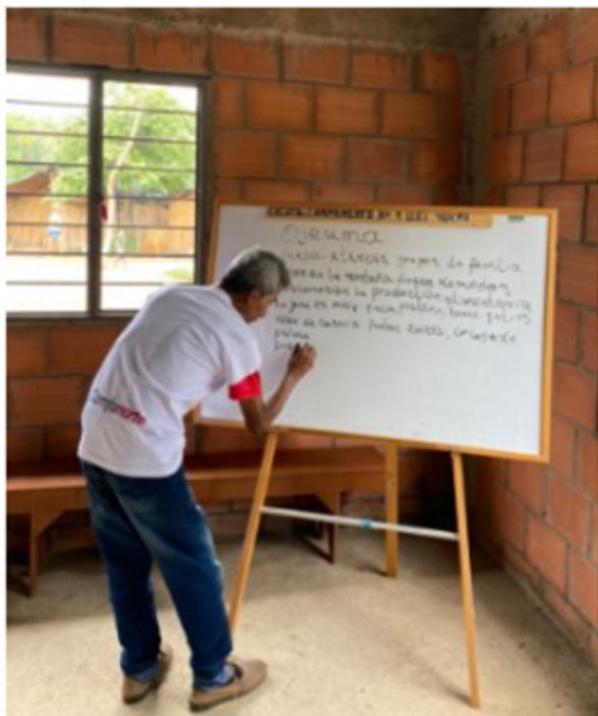


Imagen 26. Reconstrucción mito ancestral Yukpa

Fuente: Gabriela M. Cano, 2022

En Cúcuta se identifican agendas conjuntas de intervención y acompañamiento a las comunidades Yukpa en torno a la seguridad alimentaria por parte de ICBF, SENA, Ambientalistas en Acción, Misioneras de la Madre Laura, JRS y PUJ. Es así, como se establece una alianza interinstitucional a través de un elemento articulador: las huertas comunitarias.

La alianza encuentra que la propuesta de Territorios étnicos con bienestar permite articular las demás estrategias institucionales, pero lo más importante: canalizar las expectativas sentidas de las dos comunidades Yukpa del Nuevo Escobal, de manera que entran a ser parte fundamental de la estrategia las personas que conforman los comités de seguridad alimentaria de estas comunidades indígenas y las promotoras comunitarias, en torno a las siguientes actividades construidas gracias a esta convergencia:

- Entrega de insumos para la implementación inicial de la iniciativa comunitaria huertas transitorias comunitarias Yukpa y apoyo artesanal, entre julio-agosto de 2022 por parte del consorcio JRS-PUJ, que incluye los primeros procesos de organización Yukpa en torno a la alianza. En este primer paso fue fundamental el trabajo de reconstrucción del mito ancestral Yukpa de OJEWMA por parte de las personas promotoras comunitarias, para entender las dinámicas ancestrales entorno a la agricultura y el papel fundamental de las niñas y niños en ello.
- De agosto a diciembre de 2022, la ejecución del proyecto Territorios étnicos con bienestar, por parte del ICBF, partió de los primeros insumos entregados para el diseño de las huertas y la organización comunitaria en torno al proyecto y el desarrollo de los siguientes componentes transversales: (1) fortalecimiento familiar, (2) iniciativa comunitaria de educación alimentaria y nutricional, (3) adecuación de terreno para huertas, (4) adecuación de estructuras para huertas, (5) creación de cartilla bilingüe para la transferencia de conocimientos ancestrales Yukpa, (6) estrategia formación de formadores (incluye la construcción transversal de la memoria del proyecto-gestión del conocimiento a través de una pieza audiovisual), (7) elaboración y entrega del plan de sostenibilidad por parte de las personas formadoras seleccionadas y (8) graduación de formadoras en el marco de encuentro comunitario de cierre.

- Estas alianzas han sido fundamentales para el acompañamiento a los proyectos que trae la cooperación internacional, porque permiten encontrar unión en medio de las agendas dispersas, canalización y optimización de recursos comunes, sin duplicidad de acciones.

Además, van más allá de la sola entrega de recursos gracias a los anclajes comunitarios para el desarrollo de habilidades y el empoderamiento, como alternativas poderosas para la integración funcionando como entornos protectores para el intercambio horizontal de saberes y el desarrollo de capacidad instalada que permite la sostenibilidad de los procesos y proyectos superando con creces los alcances del mero asistencialismo.

El hecho de que las alianzas interinstitucionales, en ambas comunidades, giren en torno a proyectos productivos para la soberanía alimentaria, es un indicador fundamental de desprotección –identificado en esta investigación– que nos lleva a pensar que, a pesar de las buenas prácticas aquí identificadas, la presencia de instituciones humanitarias alrededor de las comunidades indígenas transnacionales ha sido y es insuficiente para superar el estado de precarización y pauperización sostenida (desprotección) en que se encuentran.

En cambio, este ensamble institucional ha resultado útil al sistema de control de las movilidades humanas, especialmente las irregulares, a partir de la instauración de lo que diferentes autores denominan régimen de control fronterizo (Mezzadra y Neilson, 2017) que desconoce las demandas de las comunidades indígenas transnacionales e invisibiliza la fuerza social con la que contestan a la violencia de un sistema que termina institucionalizando lo precario (Sayad, 2010), puesto que les condiciona a justificar la utilidad de su presencia temporal y expulsable (en cualquier momento) mientras se encuentren en Colombia.

Las comunidades indígenas transnacionales no han dejado de moverse, aún en medio de la pandemia y frente al cierre y militarización de fronteras seguirán asentándose y reasentándose a mediano y largo plazo en Colombia, porque son sujetos políticos en busca de vida digna y posible.



Imagen 27. Actividades complementarias al proyecto Territorios étnicos con bienestar

Fuente: fotografías tomadas durante la visita a la comunidad.

2.4 Sentido multiescalar de la protección

Esta investigación ha representado un reto en torno a la comprensión de dos aspectos: el primero, la compleja noción de protección; y, el segundo: ¿cómo comprender la aplicación diferencial de los contenidos de las atenciones y servicios prestados hacia las comunidades indígenas transnacionales?

Una manera de abordar el primer aspecto, para garantizar la autorrepresentación de las comunidades dentro del equipo de investigación, fue recurrir a la figura de la persona promotora comunitaria como premisa *sine qua non* de las actividades en torno a la investigación, de manera que se cuenten y piensen de otra manera las dimensiones reales de la protección desde la propia voz de sus protagonistas. En cuanto al segundo, la pregunta orientadora fue: ¿de dónde devienen las demarcaciones que establecen las condiciones diferenciales a considerar? Pudiendo identificar, *a priori* y por medio de análisis de fuentes de información secundaria, las que se incorporan en el ecosistema normativo ya sea por convenios internacionales, disposiciones jurisdiccionales o porque se van logrando por abogacía (incidencia) de grupos sociales y agentes para responder a la necesidad de velar por el cumplimiento de lo que, a fuerza de sentencias, se constituyó en normas internacionales.

2.4.1 Perspectiva internacional del discurso humanitario

A continuación se hace una aproximación a la noción de vacíos de protección como categoría intermedia de análisis para visibilizar la existencia de un posible estado de cosas que, articulado con las diversas

modalidades de enunciación, contribuyen a la desprotección de comunidades indígenas transnacionales en Colombia.

Cabe comenzar diciendo que la noción de vacíos de protección solo se entiende por la existencia de un marco legal e internacional de protección que opera de manera multiescalar y está conformado por cuatro componentes principales: (1) las normas de los derechos humanos, (2) el derecho internacional humanitario, (3) el derecho internacional de los refugiados y (4) las constituciones nacionales de los Estados.

Este marco funciona como estándar internacional para gobiernos, organizaciones internacionales y otros actores relevantes en la prestación de asistencia y protección a personas desplazadas (internamente) a causa de violencia o desastres de origen natural. A partir de esto, se generaron unos principios rectores del desplazamiento interno que, aunque no son vinculantes, sirven de guía a entidades estatales y no estatales en materia de seguimiento a la protección contra los desplazamientos, la protección durante el desplazamiento, la asistencia humanitaria y el regreso, reasentamiento y la reintegración.

Esta configuración evidencia de entrada dos defectos constitutivos de la construcción del concepto: de un lado, la noción de vacío supone la ausencia de un algo relativo a una completitud nunca especificada que de entrada es problemática porque, de otro lado, no toma en cuenta la situación específica de las comunidades en las que impacta la noción (las que se diagnostican como en un vacío de protección), señalando a las comunidades no solo desde una carencia sino desde una necesidad de protección que remite a una

legalidad estatal o supraestatal que, como se vio atrás, muchas veces genera nuevos problemas.

Saltan a la vista los obstáculos para la aplicabilidad del marco legal de protección, pues, al equiparar u homologar a personas “desplazadas”, “refugiadas” y/o “migrantes” –aunque las tres categorías sean claramente diferentes– se dejan por fuera otras movilizaciones humanas como las de las comunidades indígenas transfronterizas consideradas, las cuales no se deben tratar como coyunturas repentinas o instancias que se buscan restaurar –como en el caso de personas desplazadas– pues ello conduce a los agentes humanitarios a reducir sus intervenciones al tratamiento de

la emergencia, lo cual impide pensar en la implementación de medidas que garanticen a las comunidades transnacionales derechos para vivir con dignidad.

Las comunidades indígenas transfronterizas, a partir de este marco, se ven obligadas a decidir si se convierten en “refugiadas”, “desplazadas” o “migrantes”, lo cual es de plano un vacío de protección. Así mismo, al equiparar migración y refugio pone en un nivel superior de jerarquía institucional multiescalar a entidades como ACNUR que, como se verá más adelante, hace presencia esencial en las tres comunidades consideradas en esta investigación.

Definición de personas desplazadas internas

“Las personas desplazadas internamente son personas o grupos de personas que han sido forzadas u obligadas a escapar y abandonar sus hogares o sitios de residencia habitual, en particular como resultado de, o para evitar los efectos de: conflicto armado, situaciones de violencia generalizada, violación de Derechos Humanos, o desastres de causa natural o humana, y quienes no han cruzado una frontera reconocida a nivel internacional” (Principios Rectores del Desplazamiento Interno);

En Colombia, el término “desplazado” (Artículo 10. Ley 387 de 1997) hace referencia a las personas desplazadas en el marco del conflicto armado interno.

Para el caso de las personas que se ven forzadas a migrar a causa de desastres de origen natural se hace referencia a “personas damnificadas”.

Definición de personas refugiadas

“Una persona que debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él” (Artículo 1. La Convención relacionada con la condición de los refugiados, enmendada en el Protocolo de Ginebra de 1967)

Tabla 10. Diferencias conceptuales entre personas desplazadas, damnificadas y refugiadas.

Fuente: elaboración propia a partir de principios y definiciones normativas

En este orden de ideas, esta investigación propone adoptar la definición que el profesor Louidor (2017) hace de vacíos de protección como “(...) las insuficiencias o carencias a nivel conceptual analítico, jurídico, político, institucional y de otras índoles...” para analizar ciertas situaciones a las cuales se ven expuestas ciertas poblaciones en específico. En este sentido,

[...] los vacíos van desde la falta de nombres (oficialmente aceptados) para categorizar a ciertos grupos de migrantes (por ejemplo, el caso de los desplazados-migrantes-refugiados por causas medioambientales), pasando por la ausencia de instrumentos internacionales de protección de sus derechos o por sus

limitaciones, hasta llegar a vacíos analíticos, políticos o institucionales para poder elaborar un correcto análisis de sus necesidades, adoptar medidas adecuadas (en términos de política pública, programas de acompañamiento y servicios) e implementarlas por medio de instituciones establecidas para tal efecto (p. 66).

Esta comprensión tiene la ventaja de desplazar el uso del término “vacíos” como herramienta para caracterizar unas comunidades, a una herramienta para identificar las dificultades que los Estados y los agentes humanitarios tienen para dar cuenta, intervenir, apoyar, visibilizar, incluso, producir a comunidades con las que trabajan.

A partir de esta vuelta conceptual y analítica, se propone una ruta metodológica para la identificación de vacíos de protección entendidos como estructuras de desprotección en las comunidades indígenas transnacionales consideradas; esta metodología estuvo cimentada en procesos continuos de auto-reflexión, revisión y seguimiento epistemológico de las estrategias, acciones, narrativas, dispositivos normativos y quehacer profesional con que se abordan estas poblaciones.

Cuatro preguntas inducen el análisis: (1) ¿qué actores se relacionan con las comunidades indígenas transnacionales (mapeo de actores claves)?, (2) ¿Cómo se da ese relacionamiento entre comunidades, estado y agentes humanitarios (lectura política del contexto)?, (3) ¿En qué contribuyen esos relacionamientos al fortalecimiento de las comunidades con que se trabaja (vacíos de protección)? y (4) ¿cómo trabajar con las comunidades (retos de protección) y cómo apoyarlas para su transformación en el tiempo (producción y reproducción de las comunidades)?

2.4.2 Perspectiva nacional en relación con los marcos jurídicos y respecto de la diversidad de necesidades de cada una de las comunidades

2.4.2.1 El sujeto (individual o colectivo que se va a proteger y su relación con el concepto de minoría y periferia

Dificultad inicial. En Colombia, la participación de los sectores indígenas en el total de la población no supera el 2%. El asunto indígena y el enfoque diferencial étnico no es una prioridad, especialmente en Arauca y Norte de Santander. Como no son visibles cuantitativamente, tampoco son prioritarios en los instrumentos de planeación territorial –Planes de desarrollo municipales y departamentales– en donde no pasan de ser

nombrados en los diagnósticos, pero sin programas ni recursos, dejando su atención a la oferta de la cooperación internacional.

En el caso del Guainía, a pesar de ser un departamento con un porcentaje alto de población indígena correspondiente al 74.9% (DANE, 2018) del total de la población, los programas y planes se enfocan en: (1) Procesos de formulación de políticas públicas indígenas, (2) apoyo a la construcción, formulación y actualización de planes integrales de vida, (3) construcción de malocas para la enseñanza de saberes tradicionales, (4) apoyo para la realización de censos poblacionales, (5) eventos de integración comunitaria y (6) ejecución de proyectos productivos. No se cuenta con lecturas transversales que incluyan los temas migratorios, mucho menos con datos o estadísticas que los registren. Esto hace que muchas veces los diagnósticos sean insuficientes o simplemente reporten situaciones de emergencia. Gran parte de la atención se deja –al igual que en el caso de Arauca y Norte de Santander– en las respuestas y ofertas que se producen desde la cooperación internacional.

Aunque no existe aún un consenso universal en cuanto al concepto de minoría, ni sobre los elementos que lo conforman, en Colombia hay una tendencia a concebirla como aquellos grupos menores en proporción numérica al resto de la población donde están las personas asentadas o reasentadas. Adicionalmente, su ubicación geográfica suele ser periférica –en barrios o sectores ubicados a las afueras, en las fronteras– lo que les convierte en el primer eslabón de una cadena que termina por decretar cuál debe ser el sujeto (individual o colectivo) que se pretende proteger en el ámbito nacional y cómo hacerlo.

Entidad Territorial	Proporción poblacional de población indígena ³¹	
Departamento	Población indígena 2018	Proporción de cada Etnia del proyecto respecto a la población indígena
Arauca (E,ñapa)	6.573	0,82% (54 personas)
Norte de Santander (Yukpa)	4.545	16,5% (750 personas)
Guainía (Puinave)	8.984	10,5% (936 personas)

Tabla 11. Participación porcentual de población indígena de la investigación, respecto a población indígena de cada departamento.

Fuente: DANE Censo Nacional de Población y Vivienda 2018, y población directa e indirecta impactada en la investigación.

Aunado a la idea de minoría numérica, aparecen otros matices en esa construcción del “sujeto a proteger” y es que presenten ciertas características que les identifica y al tiempo distingue del resto de la población donde se encuentran como lengua, religión, cultura y tradiciones. Basta con que exista una para poder hablar de minorías lingüísticas, étnicas, etc. Precisamente por estas características son vistos y asumidos como sujetos (individuales y colectivos) dependientes, en inferioridad, vulnerabilidad y/o no dominantes, siendo estos los criterios que definen, por un lado, el tipo de protección como asistencialismo desde las instituciones o agentes y, al tiempo, los tipos de resistencias desde los sujetos como mecanismos de presión para obtener el reconocimiento que les es negado.

Si a estos criterios se le suma la característica de extranjería, el tipo de protección termina involucrando aspectos relacionados con lo no nacional y, por tanto, lo no ciudadano a partir del siguiente cuestionamiento ¿el Estado nacional debe proteger al no ciudadano? Esto último implica para las comunidades indígenas transnacionales y móviles, una lucha por el reconocimiento de su bi o plurinacionalidad y una evidencia más del descuido, desprotección y no prioridad de los gobiernos locales y el nacional. “Nos dicen que como no somos colombianos, no hay plata para ayudarnos porque hay otras personas colombianas, ahí cerquita, que, como nosotros, necesitan ayuda” manifiesta uno de los líderes Yukpa del Nuevo Escobal luego de hacer

gestiones de salud para la comunidad. Así mismo, un funcionario del SENA Cúcuta manifestó que “Mientras no tengan un documento colombiano no podemos atenderlos en nada, porque los servicios del SENA son para personas vulnerables y necesitadas como ustedes, pero colombianas”.

En el caso de las personas Puinave en Guainía, se hizo evidente cómo las entidades y organizaciones utilizaban estrategias para realizar atenciones prioritarias en salud. En más de una ocasión, y ante la negativa de realizar remisiones desde Inírida hacia Bogotá, se recurría a las figuras del refugio o del asilo para permitir que se atendiera a cualquier paciente y se trasladara de manera urgente; no obstante, estos eran casos esporádicos. La generalidad es que las personas fueran atendidas por un caso grave, pero si necesitaban de tratamientos para enfermedades crónicas o una atención más especializada estuvieran en un limbo ante su atención. El carecer de documentos de identidad hace que las personas se encuentren una cinta de Moebius de la que no pueden escapar. Solo cuando tengan acceso a la documentación lograrán tener ciudadanía con ejercicio pleno de derecho; esto se termina articulando desde la perspectiva de minorías.

Protección como control de las movi- lidades irregulares y del “desorden” en la ciudad. En términos de los acuerdos y compromisos del Estado colombiano, los pueblos indígenas que viven a lo largo del corredor fronterizo son reconocidos por el derecho

³¹ En Colombia 35% de la población indígena habita en municipios fronterizos, principalmente, en la frontera con Venezuela (25%). DNP, 2010, p. 14.

internacional e interno como sujetos colectivos especialmente expuestos y vulnerables, por lo que deberían ser protegidos en respeto de su integridad cultural y autodeterminación. Sin embargo, estos lineamientos son inobservados por los gobiernos locales y nacionales dejando que la línea técnica para la protección sean los enfoques internacionales de extranjería y migración por encima de los de derechos humanos y diferencial étnico.

Ausencia de un proyecto étnico en Colombia, más allá de una política territorial fronteriza y de seguridad nacional. A pesar de los esfuerzos del Derecho Internacional contemporáneo, como las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para proteger su existencia e identidad, en tanto sujetos colectivos sin reconocimiento, respeto y protección de sus derechos humanos, estos pueblos son víctimas de discriminaciones múltiples por su pertenencia étnica, el desconocimiento de su carácter plurinacional, los sesgos etario y de género manifiestos en diversas prácticas institucionales, su asimilación como “migrantes” y en la carencia de políticas públicas pertinentes y de herramientas diferenciales que les garanticen derechos.

Todo ello genera desprotección, porque acentúa su vulnerabilidad. Esto, aunado a los problemas para la contabilización de comunidades móviles, la falta de enfoque diferencial de las políticas públicas, el olvido estatal en las fronteras, evidencia falencias estructurales para la atención en materia de protección de derechos humanos. El problema del tratamiento diferencial de estas comunidades se incrementa debido a prácticas de control migratorio ejecutadas por oficiales estatales a cargo de los asuntos migratorios que no tienen un perfil de selección adecuado, carecen de formación en el ámbito de los derechos humanos y a la existencia de cuerpos policíacos entrenados más para la protección bajo el modelo de prácticas de carácter represivo.

Así, la presencia del Estado muchas veces se convierte en una multiplicación de las dificultades que afrontan las comunidades y sus miembros. A veces la presencia estatal participa en la criminalización de la migración, mientras deja impune la discriminación y explotación que enfrentan. En otras ocasiones, el diseño de políticas inmunitarias para tratar la migración internacional va en contravía del respeto de los derechos humanos de estas comunidades. A veces, la institucionalidad, al privilegiar la nacionalidad, no solo atenta contra la igualdad humana, sino que ratifica las

formas de exclusión que viven los migrantes internacionales y las comunidades indígenas que, con o sin razón, son tratadas como tales.

Aun cuando la visión humanitaria parece aportar a las mejoras de la condición de vida de la población, conviene señalar los riesgos de revictimización en los procesos de intervención (Cano et al., 2021), esto es, la prevalencia de acciones con tendencia nacionalista en las que subyace una sistemática exclusión que profundiza posturas xenófobas detrás de un discurso humanitario invocado para enfrentar la crisis migratoria.

2.4.3 Perspectiva local, esto es, atendiendo a las comunidades de la investigación

Las comunidades Eñapa y Yukpa no tienen en su lengua una traducción al concepto de protección, siendo inoperante el uso literal del término; pero, en los diferentes espacios de escucha tanto personas promotoras como autoridades y líderes hablaron de reconocimiento como noción homologable en tanto acciones de escucha y diálogo respetuoso y afectuoso de sus formas de vida (identidad), historia, cultura, necesidades y propuestas para una vida posible, digna y segura aquí, allá y en todos los lugares por donde han transitado, transitan y habitan.

Desde un análisis etnolingüístico y gracias al apoyo del lingüista Wilson Largo se pudo identificar que, en realidad, la misma palabra Yukpa puede ser entendida como reconocimiento en el sentido que Yukpa, además de su etimología básica de persona, implica algo así como: la imagen de mi reflejo en el ojo del otro. En este mismo sentido, las palabras terminadas con “pa” implican el reconocimiento del género más lo HUMANO; worepa (mujer), mashukapa (niño).

Un capitán Eñapa cuenta que *“protección fue enseñado por los más ancianos, los ancianos son que les enseña toda la cultura desde que somos niños, y cómo producir nuestro trabajo de artesanía, cultura de bailes, idioma”*.

Tal vez aspiran a un nivel más alto de protección, como es el reconocimiento de sus derechos humanos en general y como pueblo, en particular. También al reconocimiento de sus capacidades de resiliencia y resistencia pacífica (pero activa) y civil desde sus formas de vida, muy valiosas en países que transitan procesos

de paz, reconciliación y verdad como Colombia; a sus importantes aportes lingüísticos, culturales y espirituales al proyecto político social pluricultural y al patrimonio inmaterial de los Estados; a sus aportes al desarrollo económico local en materia de artesanía y cestería como nichos de empleabilidad, más allá de las economías políticas extractivistas que aportan una visión sostenible de la vida y los territorios; a sus aportes al cuidado y respeto a la naturaleza y a la casa común; es decir, a sus aportes a la construcción de sociedades diversas y en paz. También al reconocimiento de oportunidades para el desarrollo de vidas dignas de vivir, que les han sido negadas históricamente.

Cabe mencionar que este reconocimiento es recíproco porque implica en doble vía el interés por la presencia de un otro, por la otredad.

En los espacios de escucha, cuando se dialogaba con las personas Puinave acerca de la protección, las respuestas estaban encaminadas siempre a las paradójicas situaciones en las que se encontraban en su vida cotidiana. Si bien, la carencia de documentación colombiana era el punto central, de allí se derivaban otras, en particular la contradicción entre el reconocimiento por ser indígenas, pero no tener aceptación como personas ciudadanas colombianas.

Esta tensión era más evidente cuando cuestionaban por qué el certificado expedido por las autoridades tradicionales no era válido ante el registro civil colombiano. La pregunta era la misma: *“si en nuestro territorio y en el lugar donde vivimos nos reconocen como indígenas, por qué no tenemos acceso a los derechos fundamentales”*. Cuestionaban aún más cuando teniendo el RUM no se podía acceder ni a vivienda ni a un trabajo digno. De acuerdo con los términos de

lo proyectado para esta investigación, las respuestas institucionales (públicas y privadas) deben ser repensadas así:

2.4.3.1 Desafíos conceptuales-analíticos

“No hay justicia social global sin justicia cognitiva”
 Boaventura de Sousa Santos

Se hace necesario contrastar cualitativamente (social y culturalmente) las categorías o constructos tipo desde los cuales se abordan a las comunidades para describir y comprender desde una mirada situada e histórica, las condiciones reales de tales constructos.

El carácter instrumental y diacrónico de los conceptos institucionalizados por los gobiernos y los agentes humanitarios, aquellos conceptos que se usan para describir las movilidades humanas no permite dar cuenta del *continuum* de cambio, diferenciación e incertidumbre que caracteriza a la diversidad de prácticas que configuran dichos procesos. Tales conceptos hacen parte de una red enunciativa sobre la migración, red monolítica y articulada a un discurso oficial que produce identidades, clasificaciones de territorios, políticas y prácticas institucionales, así como respuestas y resistencias sociales; todas ellas, identificables empíricamente:

Red de enunciados que generan los discursos institucionales públicos y privados alrededor de las comunidades de esta investigación (desde arriba)

Ciudadanos venezolanos que se autorreconocen como indígenas (CONPES)
 Etnia migrante (Plan de Desarrollo departamental de Arauca, Capítulo Especial Sector Indígenas)
 Inmigrantes-indígenas (regular e irregular)
 Nuevos grupos Extranjeros
 Venezolanos
 Indígenas-venezolanos
 Población migrante indígena
 Migrantes (género) (Plan de Desarrollo Municipal de Cúcuta)
 Retornados
 Desplazados
 Víctimas
 Ilegales
 Pueblos binacionales sin reconocimiento oficial de la bi/plurinacional (ONIC,2018)
 Delincuentes
 Contrabandistas
 Mendigos/habitantes de calle-indígenas
 No autorizados
 Personas afectadas por el proyecto (JRS Lac)
 Venecas

- Producen o reducen las movilidades humanas a categorías homogéneas de experiencia e identidad
- Les expone a la vulnerabilidad corporal y a las heridas de identidad
- Les despoja de reconocimiento jurídico como sujetos de derecho (se establecen las condiciones o marcos de irreconocibilidad).
- Violencia epistémica en la que sujetos blancos analizan sujetos no-blancos como objetos de estudio.
- Estas categorías imponen límites al acceso a derechos fundamentales (la salud, la educación y el trabajo).
- Les obliga a entrar a lógicas que no son comprensibles para las y los indígenas y reduce-debilita los procesos de lucha por la identidad y el libre movimiento. Se termina imponiendo lo mayoritario sobre lo propio.

Respuestas o efectos en las comunidades indígenas transnacionales de esta investigación (desde abajo)

- *Prácticas autónomas de movilidad humana ancestral y binacional.* El movimiento (que no frena ni para) como estrategia de supervivencia y lucha por la libertad del movimiento.
- *Toma pacífica de espacios públicos con sus cuerpos.* Toma del puente internacional, las inmediaciones de la terminal de transporte y márgenes del barrio Nuevo Escobal en Cúcuta, toma del Pozo de las babas y lotes baldíos periféricos en Arauca como presencias de facto que, aunque no son autorizadas, sí generan derechos, lo que desmiente las suposiciones sobre su asociación con el victimismo.
- Establecen diálogo intercultural con diversos actores para visibilizar sus historias de vida, con la idea de crear escenarios de reconocimiento en la cotidianidad.
- *Trocheros:* Construcción de caminos informales, trochas o corredores de movilidad multimodales (la trocha de los Yukpa a través de río Táchira, en Cúcuta).
- *Patrones de movilidad colectiva:* por grupos de familias para disminuir riesgos

Asentamientos (Plan de Desarrollo departamental de Arauca, Capítulo Especial Sector Indígenas)
 Campamentos migrantes
 Invasión/ocupación
 Territorios baldíos
 Precario (Plan de Desarrollo Departamental Norte de Santander)
 Etnoturismo (Plan de Desarrollo Municipal de Inírida)
 Guainía naturalmente étnico (Plan de Desarrollo departamental, capítulo de contexto global del departamento de Guainía)

- Precarización /vulnerabilidad

- *Propugnan por otras identificaciones, desclasificaciones.* Las personas Yukpa se organizaron en dos comunidades (Uchapectatpo y Manuracha) luego de entender que los campamentos eran de migrantes y ellas no lo eran (“no nos gusta que nos llamen migrantes”). Instan a la institucionalidad pública y privada a reconocerles como pueblos nómadas binacionales que forman comunidades una vez se asientan o re-asientan en sus territorios y a la búsqueda de soluciones duraderas que vayan más allá de la entrega de un permiso temporal y kits de emergencia.

Red de enunciados que generan los discursos institucionales públicos y privados alrededor de las comunidades de esta investigación (desde arriba)

Respuestas o efectos en las comunidades indígenas transnacionales de esta investigación (desde abajo)

Oleadas temporales
 Desplazamientos
 Masivos (Plan de Desarrollo Departamental Norte de Santander)
 Pendularidad
 Con intención de permanencia
 Sin intención de permanencia
 Migraciones temporales
 Migraciones humanitarias
 Retornos
 Retornos “voluntarios”
 Reflujo migratorio (Plan de Desarrollo Departamental Norte de Santander)

- Migraciones irregulares/ ilegales
- Tránsitos irregularizados /ilegalizados (Soledad Álvarez)
- Coyoterismo

Protección Humanitaria/
 vacíos de protección humanitaria
 Atención humanitaria en emergencia
 Asistencia humanitaria
 Emergencia humanitaria
 Urgencia humanitaria
 Problema humanitario
 Crisis humanitaria
 Intervención
 Acción
 Regularización migratoria
 Asesoría jurídica
 Capacitaciones
 Entrega de kits
 Diagnósticos
 Censos
 Alertas
 Mesas de ayuda humanitaria

- Creciente involucramiento de múltiples actores institucionales para la gobernanza de las migraciones en clave urgencia y emergencia humanitaria.
- El humanitarismo y la universalidad de los derechos humanos como esquemas de inteligibilidad.
- Uso inadecuado de la idea de responsabilidad compartida en las migraciones a través de una respuesta regional ante las medidas estatales erráticas hacia sujetos en situación de vulnerabilidad.
- Acciones restringidas al cumplimiento de la normatividad vigente en materia migratoria, aunque estas vayan en contravía de estándares constitucionales e internacionales y no garanticen un enfoque efectivo de derechos humanos: *“El Ministerio del Interior, tendrá hasta el 2021 para implementar un plan de atención a los migrantes venezolanos que se auto reconocen indígenas”* (CONPES).
- Vacíos de protección como categoría intermedia de análisis de las migraciones contemporáneas, desde la comunidad internacional o agencias humanitarias.
- Indígenas migrantes en términos de problema social o problema humanitario, en detrimento de las dimensiones políticas y culturales de sus movilidades.
- Imposición de cargas administrativas propias de las lógicas hacia los indígenas.

Red de enunciados que generan los discursos institucionales públicos y privados alrededor de las comunidades de esta investigación (desde arriba)

Límites del Estado nación
 Jurisdicción
 Espacio político jurídico
 Migración Colombia
 Zona que separa dos estados (OIM, 2006)
 Seguridad nacional
 Soberanía nacional
 Discrecionalidad del Estado
 Militarización frontera
 Control fronterizo
 Devoluciones
 Devoluciones “voluntarias”
 Permiso especial de permanencia
 Regularización migratoria
 Permisos temporales
 Tarjeta de movilidad fronteriza
 Pasaporte
 Visa
 Irregular, regular, ilegal
 Pasos permitidos o puestos oficiales
 Con documentos de identificación o identidad
 Sin documentos de identificación o identidad
 Ciudadanos
 No ciudadanos
 Nacionales
 No nacionales

- Un orden fronterizo de las cosas o un orden global de control y gestión de políticas migratorias/fronterizas (Gloria Naranjo).
- Régimen de migración y fronteras (Eduardo Domenech) y globalización del control migratorio.
- Conjunto de respuestas institucionales identificables o materializadas en políticas de control y gestión de las migraciones para una migración ordenada y segura.
- Criminalización de la migración irregular/ilegal
- Desprotección Estatal
- Discriminación legalizada

Respuestas o efectos en las comunidades indígenas transnacionales de esta investigación (desde abajo)

- Las comunidades indígenas han asimilado el mandato de la regularización por necesidad y desprotección absoluta estatal, asumiendo la carga negativa de tener que reconocerse como migrantes al renunciar a su nacionalidad indígena.
- Se asentaron en el barrio Nuevo Escobal, justo al lado del paso oficial migratorio Francisco de Paula Santander, desafiando con su presencia los controles oficiales.

Tabla 12. Modalidades de enunciación para la aprehensión de las comunidades indígenas transfronterizas Yukpa, Eñapa y Puinave asentadas en Colombia.

Fuente: elaboración propia a partir de fuentes secundarias y trabajo de campo (observación participante y espacios de escucha).

La red de enunciados descritos en la tabla anterior hace parte de los marcos de aprehensión y reconocimiento (o desconocimiento) que categorizan parcialmente a las personas indígenas transnacionales de las comunidades consideradas para esta investigación en Colombia. Están formulados a partir de la diferenciación entre un *otro* y la ciudadanía del territorio nacional. Es así como las movilidades de estas comunidades presentan profundos desafíos al discurso de la universalidad de los derechos humanos porque, al final, predominan las categorías de Estado desde las cuales se nombran y se producen sujetos que en la práctica resultan menos humanos que otros.

Los efectos concretos de este tipo de enunciados y categorizaciones en las comunidades evidencian, por un lado, la ambigüedad en que las personas indígenas transnacionales se ven obligadas a ubicarse cotidianamente porque a pesar de la manera como los agentes humanitarios, la sociedad civil, la academia y la institucionalidad pública asumen sus presencias y sus movilidades, ellas terminan adaptándose, en el mejor de los casos, al discurso humanitarista que les entiende como sujetos marginales en el marco de una crisis de migración temporal.

Lo hacen por necesidad y reconociendo el peso de las renunciaciones que ello implica, pues, desde la

perspectiva humanitarista y la universalidad de los derechos humanos, no se cuestiona la necesidad de estos agentes de prestar ayuda y atención a personas que se encuentren expuestas a situaciones de vulneración de derechos, sin atención a cualquier particularidad o especificidad; es decir, a través de una homogenización de los sujetos móviles. Si a esto se le suman barreras lingüísticas, como el caso Eñapa, el proceso humanitario es notablemente más rápido y fácil porque la ininteligibilidad es mutua. Por otro, la precariedad como formas de categorización en sí mismas, frente a la acción contestataria de estas tres comunidades que, en completa precarización (vulnerabilidad), despliegan su capacidad de agencia histórica y política a través de acciones y texturas de resistencia y solidaridad.

Se sugiere el uso de la noción de Espacio Social Transnacional (EST) como instrumento analítico de las movilidades, tipos de relaciones (redes) y de

dinámicas que tejen las comunidades indígenas bi o plurinacionales, más allá de la espacialidad, de forma que se desmantelen los binarismos (un origen, un destino; nacional, internacional; entre otras) desde los cuales se analizan a estas poblaciones cada vez menos arraigadas a un único territorio. En este mismo sentido, los territorios y las culturas (nacional, local, comunitaria) pasan a ser parte de los capitales del Espacio Social Transnacional.

Asumir esta mirada transnacional de las comunidades indígenas que se mueven entre fronteras implica desafíos de descentralización de la soberanía a partir del reconocimiento de doble o múltiples ciudadanía, como es el caso Yukpa y quizás el Puinave. Y en el caso Eñapa, el reconocimiento de sujetos y colectivos transmigrantes.

Año	Referente normativo	
1989	Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales	El convenio tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Adicionalmente, garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida en que afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y, por supuesto, a las tierras que ocupan o utilizan para su desarrollo económico, social y político (ilo.org, 1989).
2007	Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	La Asamblea General reconoce y reafirma que las personas indígenas tienen derecho sin discriminación a todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblo, además, reafirma que los pueblos indígenas contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad (hchr.org.co, 2007).
2016	Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos indígenas (OEA)	Los Estados Miembros de la Organización de los Estados Americanos reconocen la importante presencia de pueblos indígenas en las Américas, y su inmensa contribución al desarrollo, pluralidad y diversidad cultural de nuestras sociedades y reiterando el compromiso con su bienestar económico y social, así como la obligación a respetar sus derechos y su identidad cultural (oas.org, 2016).

Tabla 13. Principales instrumentos internacionales que fundamentan los derechos colectivos e individuales de los grupos indígenas.

Fuente: elaboración propia con base en los instrumentos consultados.

2.4.4 Desafíos legales (nivel nacional)

El proceso de pauperización acelerada de las familias Yukpa y Eñapa en Colombia podría estar ligado al auge de normativas públicas que regulan el movimiento humano aquí y allá, y desconocen sus derechos humanos fundamentales, en general, y aquellos relacionados con su etnicidad y transnacionalidad, en particular.

Según el Departamento Nacional de Planeación se estima que en América Latina habría alrededor de 108 pueblos indígenas transnacionales, y en Colombia el 35% de los grupos indígenas se encuentran en diferentes fronteras internacionales, principalmente con Venezuela (25%) (DNP, 2010). Atendiendo a esto, es fundamental asumir los desafíos normativos que constituyen barreras al acceso efectivo de derechos fundamentales de estos pueblos indígenas transnacionales, como velar por el respeto a la diversidad étnica, y construir, implementar y garantizar políticas públicas que aseguren la no vulneración de los derechos fundamentales de estos grupos.

Es el Ministerio del Interior de Colombia quien agrupa toda la normativa nacional e internacional que respalda a las comunidades indígenas a través de la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías con la participación de los gobiernos locales; por ello, es el llamado a mantener el liderazgo de una perspectiva integrada de análisis, intervención y reconocimiento, respeto y garantía de los derechos individuales y colectivos de todos los grupos étnicos existentes en el país, incluyendo aquellos transnacionales y binacionales como los Yukpa y Puinave, entre otros, velando por el estricto cumplimiento de los principales instrumentos que fundamentan sus derechos colectivos e individuales.

Pese a las directivas internacionales antes descritas, desde el Ministerio del Interior se ha dado línea técnica para la atención de estos grupos en los siguientes términos *“Las familias transitorias de la comunidad Yukpa procedentes de Venezuela, deben ser atendidas en Colombia como población extranjera en territorio colombiano”* (Ministerio del Interior, 2020); es decir, se desconocen las obligaciones a las que en la materia se ha comprometido el Estado colombiano, agudizando la desprotección y vulnerabilidad de

estos grupos y demostrando lo inadecuado de reducir conceptos como “migrante”, “desplazado”, “refugiado”, o “indocumentado” a categorías homogéneas de experiencia e identidad.

En cuanto al orden nacional, la Constitución de 1991, en el Artículo 7 indica que *“El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana el carácter diverso y multicultural del país”*; sin embargo, ha sido a través de jurisprudencia de las altas Cortes, particularmente de la Corte Constitucional, como se ha instado al Estado al respeto y protección de dicha diversidad, quizás porque la participación de los sectores indígenas en el total de la población no supera el 2%. Según los informes de la alta comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia³² y el banco de datos de Juriscol, la Corte Constitucional ha desarrollado un cuerpo de reglas y subreglas para la garantía de los derechos de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho.

Desde la declaración de estado de cosas inconstitucional, en la Sentencia T-025, respecto de los vacíos de protección para la población, se han promovido una serie de autos con pertinencia indígena como el Auto 004 de 2009 en donde la Corte Constitucional determinó proteger a 36 pueblos indígenas (entre esos el pueblo Yukpa), considerando que ante los asesinatos sistemáticos y el desplazamiento sufrido por el conflicto interno (del cual este pueblo era ajeno) estaban en un proceso de exterminio físico y cultural, ordenando crear planes especiales de salvaguardia y desarrollar una política pública para atender estos pueblos, pero el proceso de formulación, concertación e implementación de los planes de salvaguarda representa un vacío jurídico institucional por su bajo nivel de cumplimiento.

³² E/CN.4/2004/13 § 90-92, 17 de febrero de 2004; E/ CN.4/2005/10, Anexo III § 7-9, 28 de febrero de 2005.

Año	Referente normativo	
1991	Constitución Política de Colombia	Reconoce una serie de derechos de las comunidades indígenas: protección de la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana, al igual que sus riquezas culturales. Por otro lado, se afirma que las tierras comunales y de resguardo son inalienables, imprescriptibles e inembargables (cidh.org).
2011	Decreto Ley 4633	Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. (Secretariageneral.gov.co)
2018	Conpes 3950. Estrategia de atención de la migración desde Venezuela.	En cuanto a la “Atención para grupos con autorreconocimiento étnico”, se confirma que para el 2018, el 6% (aprox 26.000 personas) de la población venezolana en Colombia afirmó tener filiación con una comunidad indígena, donde la mayoría reportó pertenecer al pueblo Wayuu o Yukpa. Seguido a esta cifra, muestra una gráfica que describe el porcentaje de la población con pertenencia étnica y, concluye el apartado expresando la importancia de formular una política de atención con enfoque étnico diferencial que les permita a las comunidades acceder a la oferta institucional.
2019	Ley 1997	Establece un régimen especial y excepcional para adquirir la nacionalidad colombiana por nacimiento, para hijos e hijas de personas venezolanas en situación de migración regular o irregular, o de solicitantes de refugio, nacidas en territorio colombiano, con el fin de prevenir la apatridia (funcionpublica.gov.co)

Tabla 14. Principales instrumentos nacionales en los que se da línea jurídica para la atención de grupos indígenas asentados en Colombia y en frontera.

Fuente: elaboración propia con base en los instrumentos consultados.

2.4.4.1 Reconocimiento legal, formal y explícito a las movi- lidades transnacionales del grupo indígena E,ñapa y a la binacionalidad y transnacionalidad Yukpa y Punivave

La mayoría de las personas indígenas no perciben que están *migrando* y, por tanto, no se consideran “migrantes”. Las nociones o categorías jurídicas de “migración” y “migrante” aparecen como resultado de una serie de operaciones de poder que tiene como trasfondo un discurso regulativo de personas y de movimientos. Éstas aparecen en el contacto con las entidades de cooperación internacional y la institucionalidad pública, quienes no les reconocen como pueblos o comunidades bi o plurinacionales. Al no tener este reconocimiento, las instituciones públicas y privadas intervienen a quienes llegan a Colombia desde Venezuela bajo la normativa vigente en materia de extranjería y migración

internacional y, en consecuencia, no se les reconoce como un grupo de especial protección.

El proceso mismo de solicitud de doble nacionalidad es complejo, al punto que, frente a la incertidumbre para obtener documentos, se enfrentan a la dicotomía de acceder a los procesos de regularización temporal de protección para personas migrantes o reclamar sus derechos como miembros de un pueblo indígena binacional.

Las luchas por la bi o plurinacionalidad les garantiza (1) que prevalezca su creencia sobre la no existencia de fronteras, (2) que se preserven sus lógicas de autogobierno y autodeterminación y (3) que cuenten con una herramienta para acceder al sistema nacional de protección, que no le genera límites de movilidad en su propio territorio. Así mismo, les permite mantener las prácticas ancestrales como el trueque, definir la titularidad o propiedad sobre los territorios indígenas independientemente del lugar de nacimiento, y fortalecer a las generaciones de relevo; es decir, garantizar una

visión colectiva como pueblo, y no de manera individual, como sucedería si se les reconoce como “migrantes”.

Es menester procurar el reconocimiento de la binacionalidad o plurinacionalidad en el ordenamiento jurídico colombiano y venezolano de la condición de pueblo indígena transnacional y binacional de las comunidades Yukpa que, aunque no están en los resguardos oficiales, sí se asientan y reasientan en diferentes lugares entre Colombia y Venezuela. Esto se traduce en que los miembros de un mismo pueblo (etnia, cultura) puedan desplazarse dentro de su territorio ancestral (entre países) sin ser tratados como extranjeros, el reconocimiento a ciudadanía transnacional (más allá de los Estados-nación) y el acceso efectivo a derechos fundamentales.

Los gobiernos de Colombia y Venezuela deben tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar este reconocimiento; pues, como lo afirma Dejusticia (2020):

Según el marco normativo colombiano para reconocer la binacionalidad a los pueblos indígenas fronterizos es necesario cumplir con al menos dos formalidades: la existencia de un tratado internacional con el Estado que se comparta frontera y reconocer las nacionalidades por doble vía, es decir tanto por el Estado colombiano como por el otro Estado parte del convenio. Y aunque el artículo 96 de la Constitución Política de Colombia establece que la nacionalidad colombiana se puede obtener por nacimiento o adopción, para el caso de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, el literal c del mismo artículo condiciona este reconocimiento a la existencia de un tratado con el Estado con el que se comparte territorio, en virtud de la aplicación del principio de reciprocidad.

El cierre de los diálogos bilaterales y el retiro del diálogo y las vías diplomáticas durante el gobierno de Iván Duque han aumentado la desprotección de estos grupos. De otro lado, a pesar de que existen diferentes dimensiones del concepto de “etnicidad”, los censos colombianos han acuñado una categoría para evaluar la magnitud de los grupos indígenas que se encuentran en Colombia, la del autorreconocimiento de la identidad étnica. Esta categoría ha sido trasladada a los instrumentos jurídicos mediante los cuales se generan políticas públicas para estos grupos poblacionales, de manera que, aunque puede servir como primer marco de referencia, es fundamental incorporarle una dimensión de derechos humanos y una eventual propuesta de indicadores adicionales que permitan dimensionar efectivamente sus contextos sociales,

culturales y temporales, puesto que, hasta ahora y en materia jurídica, a los grupos de familias o comunidades Yukpa y Eñapa de Cúcuta y Arauca, respetivamente, se les rotula como personas ciudadanas venezolanas que se autorreconocen como indígenas, aspecto insuficiente para el reconocimiento de su transnacionalidad (Eñapa) y plurinacionalidad (Yukpa) y para la definición de las estrategias de protección. La ausencia de información sobre sus movilizaciones transnacionales históricas se traduce en invisibilización por parte de la institucionalidad colombiana, especialmente, de aquellas garantías de derechos fundamentales a los que tienen derecho.

Por ello, es muy importante esclarecer los vacíos normativos, reformar las leyes en torno a la nacionalidad colombiana de personas hijas de indígenas transnacionales que impiden la protección del derecho fundamental a la nacionalidad, eliminar de leyes y prácticas que niegan a niñas y niños la nacionalidad por razones de etnia y definir formalmente la ruta institucional de atención a los casos de apatridia infantil indígena en territorios de frontera, en igualdad de trato y más allá de la tutela.

En este sentido, la Corte IDH ha establecido marcos de interpretación y extensión de las obligaciones de los estados del sistema interamericano para la promoción, reconocimiento y garantía de los pueblos en su total dimensión y no se sus parcialidades o comunidades. No obstante, existen por lo menos dos informes donde se ha abordado el tema de pueblos de frontera y se ha exhortado a los Estados para que adelanten acciones de coordinación binacional o regional a fin de un adecuado respeto y garantía del marco de protección.

El artículo 96 de la Constitución Política de Colombia, reza: *“Son nacionales colombianos: c) Los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos. Ningún colombiano por nacimiento podrá ser privado de su nacionalidad. La calidad de nacional colombiano no se pierde por el hecho de adquirir otra nacionalidad”*.

Las personas nacionales por adopción no estarán obligadas a renunciar a su nacionalidad de origen o adopción; sin embargo, debido a los vacíos legales, las discriminaciones generadas históricamente por un concepto de nacionalidad excluyente, la invisibilidad de estos pueblos y las dinámicas invisibles que subyacen al reconocimiento, estas personas NN son tratadas como apátridas en el país donde nacieron, son invisibles ante todos los ojos y marginadas institucionales a

pesar de que Colombia ha ratificado la mayoría de los tratados internacionales en materia de derechos humanos que contemplan el derecho a la nacionalidad como la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas, de 1954, y la convención para reducir los casos de apatridia, de 1961; documentos que establecen medidas en su favor.

El foco del análisis es el hecho de que la ciudadanía (nacionalidad) es un obstáculo estructural para el reconocimiento de los derechos humanos de los grupos indígenas transfronterizos y es una barrera administrativa creadora del riesgo de apatridia. Estos grupos, si bien no pueden comprobar su identidad, sí habitan y por tanto hacen parte del país; al respecto, cabe recordar el artículo 40 superior cuando establece que *la cultura es un fundamento de la nacionalidad*, pero las instituciones públicas ponen por delante de los derechos, los trámites.

2.4.5 Desafíos políticos institucionales

Importancia del diálogo intercultural para el intercambio de saberes, en doble vía. Metodológicamente, ha sido muy aportante el trabajo colaborativo de las personas promotoras comunitarias para la construcción de contranarrativas que contrastan las miradas oficiales y hegemónicas desde las cuales se les significa e interviene. En este sentido (desde abajo), a la luz de los ejercicios de contrastación elaborados con y para las comunidades indígenas se plantean los siguientes desafíos político-institucionales:

Aplicación efectiva del consentimiento o consulta previa, libre e informada en todo acto de interés de las comunidades indígenas. Este derecho opera ante cualquier medida legislativa, administrativa y cualquier medida de política pública y ante proyectos, obras o actividades económicas y de desarrollo, entre los que caben aquellos que adelantan los organismos de cooperación internacional y de la sociedad civil, el cual ha sido ratificado por la Corte Constitucional, así:

La Sentencia T-713 de 2017 la sala cuarta de revisión de la Corte Constitucional reafirmó que (i) [La] consulta previa es obligatoria cuando se pretendan implementar medidas que sean susceptibles de afectar directamente a las comunidades. Esta afectación (ii) se puede dar por muchas razones, de manera que la lesión al territorio entendido como espacio físico en

el que se asientan las comunidades, es tan solo una de las hipótesis definidas por la Corte. Entre otras razones, (iii) porque el concepto del territorio no es geográfico sino cultural. Por tanto y a partir de lo anterior, (iv) el certificado que emite la Dirección Nacional de Consulta Previa del Ministerio del Interior es un documento que ayuda a establecer, pero que no determina cuándo debe hacerse la consulta pues el análisis se debe hacer conforme al Convenio 169 de 1989 de la OIT y la jurisprudencia de esta Corte (Corte Constitucional de Colombia, 2019).

Así mismo, la Sentencia C-891 de 2002 expresa que la consulta *“constituye un instrumento básico para preservar la integridad étnica, social, económica y cultural de las comunidades indígenas y para asegurar, por ende, su subsistencia como grupo social”* (Corte Constitucional de Colombia, 2002).

La consulta y el consentimiento previo libre e informado, además de ser un instrumento para la participación establecido en el Convenio 169, artículos 2.1, 6.b, c (OIT, 1989), es un derecho fundamental de carácter colectivo; puesto que la experiencia de esta investigación muestra la importancia de revisar este aspecto a partir de los testimonios y la activa participación de los mismos pueblos indígenas, de manera que se haga una exigencia a su garantía efectiva, lo que implica una pedagogía en varias vías: hacia las comunidades indígenas y dirigentes, los funcionarios públicos y privados y los entes de control como defensorías y contralorías, desde la perspectiva de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas.

Implementar los enfoques diferenciales (en especial el étnico e interseccional) y de derechos humanos, por encima de los enfoques de migración y extranjería

A la expresión “enfoque diferencial” se le atribuyen varias acepciones: a partir de una de ellas se podría afirmar que se trata de una metodología de análisis y evaluación de las políticas a partir de los postulados de los derechos fundamentales y de las perspectivas de inclusión, equidad y diversidad. Desde otro punto de vista, el del compromiso social del Estado, la familia y la sociedad misma, el enfoque diferencial aparece como un imperativo ético que debe orientar el accionar social y político hacia la incorporación en las políticas, planes y programas institucionales, así como en los presupuestos y sistemas de evaluación de las garantías para el desarrollo integral y el goce efectivo de los derechos de todas las personas, especialmente de aquellas que han sido excluidas históricamente de la

oferta social del Estado y de aquellos sectores poblacionales que presenten algún riesgo o vulnerabilidad social específica por su edad, contexto y condición.

En este orden de ideas, actuar según el precepto constitucional que define al Estado colombiano como un estado social de derecho, implica que, en el ejercicio público y privado, se debe velar por la garantía y el respeto formal y material al principio de la igualdad y la no discriminación, como principio fundante de la dignidad humana (Sentencia T-340-10) que permite y garantiza el goce de todos los demás derechos. Por su parte, la Corte Constitucional ha estipulado que el derecho a la no discriminación se desprende del derecho a la igualdad, en cuanto obliga a que las actuaciones de respeto y garantía de los derechos se deben cumplir sin ninguna discriminación:

Lo cual se encuentra intrínsecamente relacionado con el derecho a una protección igualitaria ante la ley, que a su vez se desprende “directamente de la unidad de naturaleza del género humano y es inseparable de la dignidad esencial de la persona”. El principio de igualdad ante la ley y no discriminación impregna toda actuación del poder del Estado, en cualquiera de sus manifestaciones, relacionada con el respeto y garantía de los derechos humanos. Dicho principio puede considerarse efectivamente como imperativo del derecho internacional general, en cuanto es aplicable a todo Estado, independientemente de que sea parte o no en determinado tratado internacional, y genera efectos con respecto a terceros, inclusive a particulares. Esto implica que el Estado, ya sea a nivel internacional o en su ordenamiento interno, y por actos de cualquiera de sus poderes o de terceros que actúen bajo su tolerancia, aquiescencia o negligencia, no puede actuar en contra del principio de igualdad y no discriminación, en perjuicio de un determinado grupo de personas. En concordancia con ello, este Tribunal considera que el principio de igualdad ante la ley, igual protección ante la ley y no discriminación, pertenece al jus cogens, puesto que sobre él descansa todo el andamiaje jurídico del orden público nacional e internacional y es un principio fundamental que permea todo ordenamiento jurídico. Hoy día no se admite ningún acto jurídico que entre en conflicto con dicho principio fundamental, no se admiten tratos discriminatorios en perjuicio de ninguna persona, por motivos de género, raza, color, idioma, religión o convicción, opinión política o de otra índole, origen nacional, étnico o social, nacionalidad, edad, situación

económica, patrimonio, estado civil, nacimiento o cualquier otra condición (Opinión Consultiva 18/03, párrs. 100 y ss.).

Las consecuencias y efectos que se derivan entonces del principio a la igualdad y la no discriminación, se traducen en obligaciones estatales como:

Adoptar medidas positivas para revertir o cambiar situaciones discriminatorias existentes en sus sociedades, en perjuicio de determinado grupo de personas. Esto implica el deber especial de protección que el Estado debe ejercer con respecto a actuaciones y prácticas de terceros que, bajo su tolerancia o aquiescencia, creen, mantengan o favorezcan las situaciones discriminatorias (Opinión Consultiva 18/03, párr. 104).

El enfoque poblacional diferencial se encuentra ligado al marco de los derechos humanos y al enfoque de desarrollo humano, en cuanto identifica y reconoce las particularidades, las diferencias y sus implicaciones no sólo de quienes constituyen su objeto de análisis, sino también de sus entornos sociales, comunitarios, culturales y ambientales, evidenciando con ello, un conjunto de necesidades especiales que deben ser atendidas por el Estado a través de un trato diferencial y en ocasiones preferencial. Esto implica mayores esfuerzos para entender la dinámica propia de las comunidades indígenas transnacionales y binacionales, reconocer y respetar sus costumbres, su cultura, sus saberes ancestrales y optimizar sus recursos comunitarios, es decir, aquellas personas que pueden servir de puente en la dinámica intercultural. Para lograrlo, no sólo se necesita voluntad, tiempo y disposición sino, además, coordinación estratégica entre los ámbitos nacional y local de manera que haya lineamientos claros.

No hegemonización. A partir de una separación de los modelos estatales y en masa, la atención diferenciada y perdurable, no asistencialista, que no imponga formas de progreso hegemónicas que además deje capacidades instaladas para hacer frente a sus problemáticas de manera autónoma y en diálogo con otras culturas y con el mismo Estado, reconociendo que tienen capacidades desde su sabiduría ancestral y resiliencia a múltiples violencias sostenidas históricamente.

Trabajo articulado para la incidencia social y política. Solidaridad, acompañamiento y visibilidad social desde los departamentos jurídicos de las instituciones públicas y privadas de/con las luchas indígenas transnacionales para el reconocimiento de su binacionalidad

no reconocida y de sus movilidades transnacionales en los datos reportados por las autoridades locales y nacionales, de manera que no se conteste con regímenes de borramiento que visibilizan a estas comunidades a partir de su vulnerabilidad y desaparición.

Comprender las dinámicas socioambientales de los territorios y los riesgos ambientales. Algunas comunidades se localizan en asentamientos informales que en la época de la crecida de los ríos se ven afectados por inundaciones; esto lleva a que hayan mayores costos en los materiales para la reconstrucción, desplazamientos hacia otras comunidades o lugares que no estén afectados por las inundaciones, elevados costos (pago de alquileres o construcción de nuevos lugares) y aumento de enfermedades o bien transmitidas por vectores, y en niñas y niños aumento de enfermedades gastrointestinales asociadas al manejo del agua. Cada temporada de lluvias, ante la llegada de las inundaciones, se presentan estas situaciones, pero como es un fenómeno ambiental, regular y que se ha interiorizado como *normal* no se relaciona con los desastres naturales. Por ello es necesario elaborar una atención diferencial que entienda a fenómenos como las inundaciones no bajo el modelo de la crisis, sino desde los modos en que las comunidades se han adaptado al fenómeno (Reach Initiative, 2022).

2.4.6 Desafíos sociales (nivel local): relativos a las formas de producción y reproducción de la vida de las comunidades

Esta investigación evidencia que uno de los desafíos sociales más importantes es de carácter estructural: la construcción de sociedades pluriculturales, diversas, inclusivas, equitativas y no discriminatorias en las que los derechos de los pueblos indígenas estén efectivamente reconocidos y garantizados. A continuación, se priorizan los siguientes desafíos sociales:

- Impactar y derribar aquellos imaginarios (y mitos) sociales estigmatizantes, como:
- Los que perciben al individuo o la comunidad indígena como anclada naturalmente a lo rural-marginal y nunca a lo urbano,
- La asociación que la cultura occidental y sedentaria hace entre caminar y mendicidad en la que

caminar, andar, moverse por lugares no formales ni oficiales es sinónimo de mendicidad y caminante de mendigo.

- La mujer Yukpa no es menos que otra mujer: *No todas somos mendigadoras como siempre dice el watía (modo en que se denominan a no indígenas dentro de la comunidad Yukpa). También hablamos, tejemos y hacemos artesanías, somos mujeres que trabajamos, luchamos y estudiamos la cultura, tenemos el conocimiento del pueblo Yukpa. Queremos nos valoren como mujeres Yukpas, que nos orienten para fortalecer y sostener nuestras familias. Kumoko caminó y echó semillas, aquí hay muchas que damos frutos muy buenos. Tenemos nuestra propia espiritualidad y nuestros propios usos y costumbres. Queremos trabajar, para eso Kumoko nos dio manos y pies. Queremos vender las cosas que hacemos nosotras mismas, algo nuestro que lo llevamos muy adentro. Somos mujeres valiosas y valientes.*

Los tránsitos a pie o en embarcaciones improvisadas, bajo la expectativa de llegar a puerto seguro, se encuentran en una abierta desprotección en medio de una política de criminalización y control de las movilidades transfronterizas y a merced de grupos al margen de la ley que someten a las comunidades a todo tipo de abusos y malos tratos. Los controles realizados por Migración Colombia ante el cierre de la frontera, que impiden el paso de quienes no cuentan con documentación migratoria, alimentan el cruce a través de sitios controlados por dichos grupos ilegalizados, en la mayoría de los casos a pie y en grupos conformados principalmente por mujeres que vienen con niñas y niños, exponiéndose al hambre, la retención y la violencia por parte de quienes controlan las trochas.

La expulsión de los sistemas de reconocimiento de derechos por no tener la documentación exigida, hacen parte de una situación en la que la itinerancia forzada, histórica y precarizada es una situación permanente sin que existan respuestas acordes con el imperativo ético del respeto a la vida –todas las vidas sin discriminación alguna– y de la defensa de la dignidad humana.

La falta de claridad acerca de las deportaciones y devoluciones masivas son una alerta más ante una crisis sistemática de derechos humanos. Se advierte además que las deportaciones colectivas están prohibidas bajo el derecho internacional, así como la violación a los principios de no-devolución, confidencialidad,

no-penalización, el derecho al debido proceso, las garantías judiciales y la reunificación familiar. En esto debemos velar todas y todos como sociedad.

Nosotros existimos primero que el watía. Han intentado llevarnos a Venezuela desde que llegamos aquí, pero aquí seguimos y seguiremos. Siempre nos engañan con dineros, mercados, con buses grandes, con muchas cosas para que nos vayamos. Se han burlado de nosotros cuando pasamos los puentes, nos han humillado.

Reconocimiento y visibilidad, en los siguientes sentidos:

¡Nosotros queremos ser visibles, que sepan que nosotros existimos, que sepan que queremos una vida digna, que nos tomen en cuenta para el trabajo, que sepan que estamos vivos y que nos vean como indígenas, como Yukpas! ¡Acá estamos, resistiendo!

Queremos nos incluyan en los espacios políticos y de participación con las instituciones y con el gobierno. No queremos que ningún watía (no indígena) nos esté representando, pero que sí nos apoyen. Queremos dar y recibir la información adecuada sobre nosotros. No queremos que nos utilicen como personas que no sabemos hablar, no somos la ignorancia, somos cultura, somos saber, tenemos sabiduría.

Nuestro propósito es que nos reconozcan, nos incluyan y nos consulten qué es lo que queremos. También queremos oportunidades para tener el dialogo del indígena con el gobierno watía.

Aunque siempre nos han considerado incapaces por ser diferentes, nosotros somos autónomos como todas las comunidades indígenas y que, si se nos da esta oportunidad, somos capaces de liderar y de organizarnos ante la sociedad.

2.4.7 Desafíos humanitarios

Acoger la perspectiva transnacional crítica en cuanto a no reducir la búsqueda de soluciones o medidas para ayudar, controlar o regularizar porque la simultaneidad de los procesos transnacionales (multisituada) requiere de una solidaridad global real que permita re-plantear cualquier proyecto modernizador a partir de una ciudadanía nacional.

Promover la inclusión del enfoque transversal de protección de derechos individuales y colectivos en las respuestas humanitarias hacia pueblos étnicos en situación de movilidad humana, garantizando siempre

la transversalidad de los enfoques de diversidad étnica, género e interseccionalidad.

Impulsar la implementación de mecanismos, acciones y políticas para la protección individual y colectiva de los grupos étnicos transfronterizos, tanto en territorio colombiano como durante los procesos de movilidad humana inter y transfronterizos. Lo cual pasa por identificar y reconocer las particularidades y diferencias no solo de los grupos étnicos, sino también de sus implicaciones en los entornos sociales, comunitarios, culturales y ambientales donde se insertan o llegan, evidenciando con ello un conjunto de necesidades especiales que deben ser atendidas a través de un trato diferencial y, en ocasiones, preferencial que –en el caso de grupos étnicos con movilidad transfronteriza– deben apuntar al goce de sus *derechos individuales y colectivos*, a su *desarrollo integral* y a la *posibilidad de movimiento* en sus territorios ancestrales transfronterizos.

Mejorar la respuesta institucional hacia intervenciones coordinadas e integradas con enfoque diferencial étnico, de género y etario (racismo estructural, burocratización de procedimientos, colonización).

Promover las perspectivas cualitativa, etnográfica y colaborativa en los diagnósticos institucionales y capacitar en pedagogías comunitarias colaborativas a funcionarios públicos que incluyen referentes geográficos, culturales y sociales de manera que se construyan nuevas narrativas y prácticas que contribuyan a superar la narrativa colonial y nacionalista que todavía persiste, y a encontrar caminos conjuntos y no impuestos para atender sus necesidades y perspectivas humanas y culturales.

Falta de mecanismos de rendición de cuentas. Es necesario, además, que se creen mecanismos formales para la rendición de cuentas sobre dichas intervenciones para las comunidades. El escenario ideal es que, algún día, estas intervenciones –desde su creación– sean concertadas con las comunidades indígenas (nadie más que ellas saben cuáles son sus necesidades) así como atenderlas y resolverlas de una manera coherente con sus particularidades históricas. Pero mientras eso sucede, la rendición de cuentas clara y precisa servirá, además, para que las comunidades reconozcan y exploren sus capacidades.

El manejo de las expectativas y la real capacidad de las organizaciones. La capacidad de atención de las agencias humanitarias es limitada y puede generar expectativas entre la comunidad, que además son alimentadas por los rumores que traen como

consecuencia las fragmentaciones de la comunidad. Se requiere de establecer canales claros para el acceso a las rutas de atención y brindar la mayor cantidad de información posible en los idiomas propios y usando canales que sean frecuentados por las comunidades (asociación con las iglesias y las asambleas y/o autoridades tradicionales).

¿Cuál es el lugar de la diferenciación positiva y la cultura en las intervenciones? Debe haber un esfuerzo social e institucional mayor para conocer las comunidades y diseñar estrategias de acción-intervención y acompañamiento con metodologías que permitan la reconstrucción de la perspectiva histórica de los pueblos y comunidades indígenas transnacionales en cuanto a sus movilidades, espacialidades, impactos del conflicto armado para comprender y reconocer las causas profundas de sus necesidades, combatir los efectos con conciencia y compromiso ético de manera que no se repitan las exclusiones históricas que aún no cesan; de esta manera, preservar la vida y sabiduría indígena como presupuesto fundamental en la construcción de la memoria histórica colombiana.

La familiarización de la movilidad y el tránsito implica priorizar estrategias familiares y colectivas antes que individuales y aisladas como los meros procesos de regularización sin perspectivas de integración.

2.5

Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad

Las comunidades indígenas consideradas en esta investigación han resistido a las diversas violencias desde la protección de sus prácticas de comunalidad, del cuidado de sus conocimientos tradicionales, del fortalecimiento de sus sistemas organizativos, del desarrollo de propuestas en defensa y reconocimiento de sus derechos étnico-territoriales y civiles como la plurinacionalidad, así como con el sostenimiento transnacional de sus procesos de mediación y resistencia pacífica para la resolución de conflictos internos (entre indígenas) y externos (con no indígenas).

Ante fronteras cerradas y riesgosas, no para la lucha por el movimiento y el reconocimiento se multiplica. La cultura del movimiento y en colectivo son quizás la mayor muestra de resistencia y agencia política (sujetos, individuales y colectivos, políticos) activa y fundamental. Una agencia que exige repensar el paradigma que solo se ha pensado para poblaciones sedentarias.

La lucha se materializa en: movilidades colectivas para protegerse en ruta; trabajo comunal e individual

esencial incansable y en condiciones de precarización para conseguir el mínimo vital (diario); comunidades comunicadas (a través de teléfonos celulares) para compartir el conocimiento de los riesgos de la ruta y las posibilidades encontradas; ollas comunitarias y distribución comunal de alimentos y víveres; cambuches que se montan y desmontan en ruta y en los lugares de asentamiento y re-asentamiento; grupos de familias que se agrupan y reagrupan conformando comunidades para el autocuidado y la autoprotección (familiarización de la movilidad y el tránsito); cuidado comunal de niñas, niños y personas ancianas con estrategias médicas compartidas (préstamos de cédulas y documentos de identificación para recibir atención en hospitales).

Así, estas comunidades han creado territorios de autoprotección y solidaridad en ruta y en lugares de asentamiento para mantener su vida en movimiento, han desplegado prácticas comunales de cuidado y solidaridad en movimiento donde las economías del

cuidado están en el centro (a pesar de niñas y niños sin documentación ni acompañamiento) y las mujeres tienen un papel clave en el que también aparecen nuevas subjetividades (transfeminidades indígenas). La mayor disputa es por el movimiento-asentamiento y reasentamiento en las rutas terrestres y a través de las fronteras cerradas.

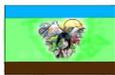
Una comunalidad que se reconstituye transnacionalmente en el tejido social comunitario demuestra su gran capacidad organizativa y unas movilidades que no son percibidas como alternativas de desarrollo, sino como meras estrategias de supervivencia.

Aparte de las formas colectivas de resistencia, existe una increíble riqueza de actos de resistencia más individuales e imperceptibles en el ámbito social de las actividades de cruce de fronteras políticas. Hay acciones manifiestas y públicas (toma de parques y puentes), y simultáneamente luchas cotidianas latentes,

silenciosas e imperceptibles para mantener la vida. Se trata de luchas más o menos organizadas en las que desafían, derrotan, escapan o tensionan abiertamente a las políticas dominantes de movilidad o al régimen de trabajo, o al espacio de la ciudadanía.

Lejos de ser víctimas irracionales pasivas e indefensas, son sujetos de poder activos que acumulan un saber móvil y despliegan constantemente múltiples estrategias de supervivencia cotidiana. Despojados de sus derechos, son sujetos políticos inminentes: forman parte del tejido social, político, cultural y económico de las sociedades, configurándolas con sus luchas cotidianas.

Justamente, mientras se escribe este informe, se materializa la propuesta de trabajo conjunto (comunal) por el reconocimiento y el movimiento Yukpa, esta vez, en o desde Norte de Santander, demostrando una vez más su capacidad de agencia política colectiva.



YUKPAOJETAW
Asociación de Comunidades y Caciques del Pueblo Yukpa
de Norte de Santander

Norte de Santander, 12 de septiembre de 2022

DECLARACIÓN DE YUKPAOJETAW

Nosotros la Asociación de Comunidades y Caciques del Pueblo Yukpa de Norte de Santander – Yukpaojetaw, que representamos a las comunidades Yukpa de Ucha Petajpo y Maníracha de Cúcuta, Centro Polito Caracha (Tibú), Centro Piloto Tayaya (Teorama) y la Comunidad Yukpa de El Tarra (El Tarra), expresamos lo siguiente:

1. Nos unimos como Pueblo Indígena Yukpa

Todos los yukpas en Norte de Santander provenimos del mismo lugar: la Sierra de Perijá. Nuestras familias se encuentran distribuidas en todo este territorio. Compartimos las mismas necesidades y el mismo interés por permanecer aquí. Encontramos siempre nos alegra y fortalece. Unidos tendremos más fuerza para sobrellevar las dificultades, con el cariño, el trabajo y la hermandad lo lograremos, aunque tengamos problemas entre nosotros. Por eso hemos decidido conformar esta asociación entre nuestros caciques, para vivir y trabajar entre todos y por todos.

2. Avanzamos hacia un Plan de Vida

Desde que estamos aquí, siempre hemos sido pisoteados, aislados y arrinconados, no tenemos voz ni voto, cuando en realidad somos personas con derecho a vivir bien, a conocer a otros pueblos indígenas hermanos, a recibir buen trato y atención del gobierno. Nosotros queremos ser visibles, que sepan que nosotros existimos, que sepan que queremos una vida digna, que nos tomen en cuenta para el trabajo, que sepan que estamos vivos y que nos vean como indígenas, como yukpas. ¡Acá estamos, resistiendo!

Es importante que todos sepan cómo somos nosotros y qué queremos. Por eso, hemos decidido hacer nuestro **Plan de Vida**. Este significa trabajar organizadamente sobre un camino con objetivos, con alegría, para mantener la cultura, que no nos impongan la frontera, para que podamos ver que la comunidad avance, conozca su propio trabajo con las características Yukpas. Buscar cómo solucionar los problemas que tenemos en salud, educación, social, empleo, donde se fortalezca a nuestros niños para vivir colectivamente en las comunidades con la siembra, la artesanía, la cultura. Nosotros, queremos vivir bien.

3. Queremos que nos incluyan como pueblo indígena Yukpa

Con el Plan de Vida queremos nos incluyan en los espacios políticos y de participación con las instituciones y con el gobierno. No queremos que ningún watía (no indígena) nos esté representando, pero que si nos apoyen. Queremos dar y recibir la información adecuada sobre nosotros. No queremos que nos utilicen como personas que no sabemos hablar, no somos la ignorancia, somos cultura, somos saber, tenemos sabiduría.



YUKPAOJETAW
Asociación de Comunidades y Caciques del Pueblo Yukpa
de Norte de Santander

Nuestro propósito es que nos reconozcan, nos incluyan y nos consulten qué es lo que queremos. También queremos oportunidades para tener el dialogo del indígena con el gobierno watia. Queremos cambiar el pensamiento actual del watia hacia nosotros y lo queremos demostrar con hechos. Aunque siempre nos han considerado incapaces por ser diferentes, nosotros somos autónomos como todas las comunidades indígenas y que si se nos da esta oportunidad somos capaces de liderar y de organizarnos ante la sociedad.

4. Permaneceremos en todo el territorio

Kumoko dice que hay una sola tierra para nuestro pueblo, ella es nuestra madre, donde podemos y debemos convivir y formar nuevas comunidades. Donde pisamos la tierra, allí dejamos la mancha, la huella, y esos son los hijos. Si es de morir, morimos en este lugar. Queremos ir y venir por la tierra, Nosotros somos nómadas. Dicen que somos migrantes con fronteras. Nosotros no tenemos frontera. No sabemos por qué inventaron la frontera. El indígena no tiene fronteras, y nosotros somos indígenas. Tenemos y reconocemos a nuestra madre tierra en cualquier lugar, en cualquier parte donde habitamos, cuando nacen los niños, cuando dormimos, allí está la madre tierra. Somos de donde queramos ser. A pesar del peligro en los territorios donde estamos, siempre han permanecido los valientes yukpas guerreros, que no tenemos miedo a nada, aunque no tenemos armamento, con el pensamiento somos fuertes. Por eso declaramos que queremos y seguiremos en este territorio, en Cúcuta, Tibú, El Tarra, y Teorama, en Norte de Santander. Queremos sí, fortalecer más nuestra historia, la cultura y la vivencia que es muy diferente a la del watia. Deseamos oportunidades para mejorar nuestra vida, las viviendas de nosotros como pueblo indígena. Somos capaces de aprender, luchar, dialogar, de hacer cosas muy bien, todo lo puede hacer un indígena dentro de su comunidad y experimentar trabajos laborales hacia afuera también.

5. No queremos ni el desalojo ni el retorno

Nosotros existimos primero que el watia. Han intentado llevarnos a Venezuela desde que llegamos aquí, pero aquí seguimos y seguiremos. Siempre nos engañan con dineros, mercados, con buses grandes, con muchas cosas para que nos vayamos. Se han burlado de nosotros cuando pasamos los puentes, nos han humillado. No queremos que nos obliguen, no queremos violencia con los watia. Queremos respeto para nuestro pueblo porque nosotros respetamos a todos. Nuestra voluntad es quedarnos aquí, movernos por donde queramos, somos libres. Siempre que nos han llevado a Venezuela regresamos, nosotros siempre queremos volver. En Venezuela no tenemos nada de salud, para comer ni para vivir. Queremos hablar con los watia para seguir viviendo bien en nuestro territorio, que lo hemos ganado y hemos estado acá desde hace mucho tiempo. Necesitamos seguridad para el pueblo, a la vida de todos nosotros y a la de poder vivir como somos.

6. La mujer Yukpa no es menos que otra mujer

No todas somos mendigadoras como siempre dice el watia. También hablamos, tejemos y hacemos artesanías, somos mujeres que trabajamos, luchamos y estudiamos la cultura, tenemos el conocimiento del pueblo Yukpa. Queremos nos valoren como mujeres Yukpas, que nos orienten para fortalecer y sostener nuestras familias. Kumoko camino y echó semillas, aquí hay muchas que damos frutos muy buenos. Tenemos nuestra propia espiritualidad y nuestros propios usos y costumbres. Queremos trabajar, para eso Kumoko nos dio manos y pies. Queremos vender las cosas que hacemos nosotras mismas, algo nuestro que lo llevamos muy adentro. Somos mujeres valiosas y valientes.

Imagen 28. Comunicado de la Yukpaojetaw³³ - Asociación de Comunidades y Caciques del Pueblo Yukpa de Norte de Santander

Fuente: Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC. [Declaración de Yukpaojetaw]

Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-osv/4493-declaracion-de-yukpaojetaw>

³³ Yukpaojetaw, el nombre de la asociación expresa claramente la importancia del reconocimiento a su movilidad, pues, traduce en castellano “Yukpa el / que está por ahí / o es de ahí”. Comunicado

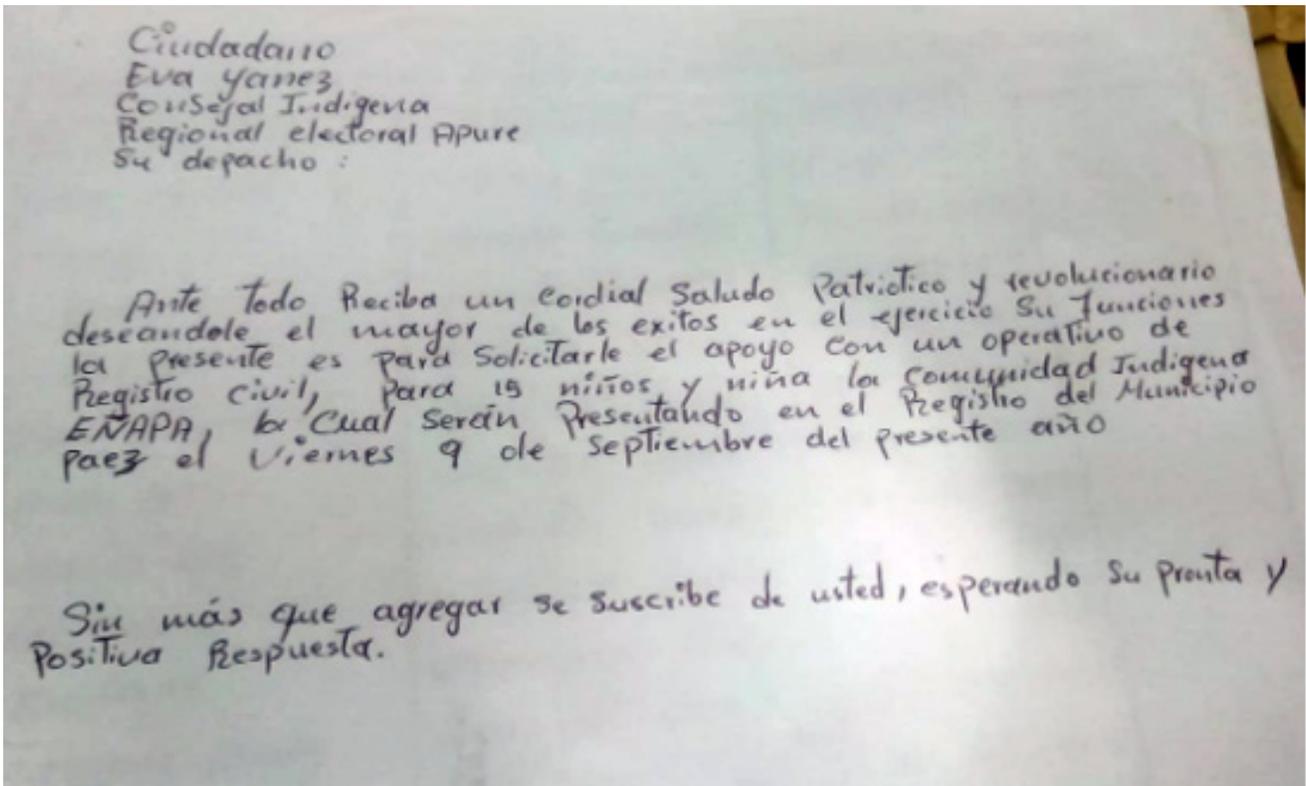


Imagen 29. Oficio solicitud Operativo de Registro Civil

Fuente: Archivo comunidad Eñapa

En Arauca, el capitán de la comunidad Eñapa recibe el apoyo de la asamblea comunitaria para iniciar un proceso de reconocimiento a la nacionalidad Venezolana de, al menos, 15 niñas y niños en situación de apatridia en Colombia, buscando apoyo ante una Concejal Indígena del Distrito del Alto Apure en Guasdalito, Venezuela. Esto, ante la ausencia de rutas institucionales que permitan hacerle frente a esta situación. Otro ejemplo de capacidad de agencia colectiva para la garantía de sus derechos fundamentales no reconocidos.

Para la comunidad Puinave, las prácticas cotidianas son los escenarios de las resistencias y las movibilidades son procesos de aprendizajes. La construcción de redes que involucran a otros pueblos indígenas y no indígenas evidencian las maneras de los agenciamientos y de reivindicar constantemente derechos, recuperar/ ocupar territorios, debatir normas y cuestionar hasta la misma manera en que se organizan las autoridades indígenas en Colombia.

Si bien, en 2018, una razón fuerte para asentarse en Colombia estuvo relacionada con la denominada “crisis del hambre”, los movimientos por los múltiples territorios se han dado desde hace mucho tiempo, lo

que se resiente en la actualidad es el menoscabo de un mejor nivel de vida y la persistencia de la nostalgia de la vida en Venezuela: dejar atrás los conucos, las casas (bien equipadas, hasta con aire acondicionado), las amistades y la familia. A pesar de lo anterior, en estas acciones de moverse, se reconoce que se han adquirido conocimientos que se utilizan para poder adaptarse mejor a las maneras de vivir en Colombia.

De manera particular, para algunas mujeres, dentro de los oficios que les generan mayores ingresos se encuentra la venta informal de comida en las calles: preparar empanadas y venderlas es una actividad que nunca habían realizado; estas situaciones primero las confrontan porque les cuestionan con su vida *antes de...* (trabajar en oficinas, tener su propio negocio o ser profesoras), pero del que también reconocen que han aprendido. Son espacios de luchas de sobrevivencia, a través de actividades realizadas en espacios informales precarizados.

2.6

Conclusiones y recomendaciones

En este apartado se recogen sintéticamente los resultados que se pueden encontrar a lo largo del documento. Por ello su carácter abstracto.

En primer lugar, para analizar los desafíos humanitarios de los pueblos indígenas Yukpa, Eñapa y Puinave resulta central revisar sus lógicas espaciales y sus movilidades (diferentes o no necesariamente contenidas bajo el concepto clásico de migraciones). Para estas sociedades que viven en estos contextos manteniendo relaciones multilocales, transnacionales, binacionales, el “territorio” no resulta ser la unidad de análisis fundamental, por lo que es necesario descentrar el nacionalismo metodológico y centrar las acciones, intervenciones y políticas de protección desde el punto de vista de la movilidad como forma de vida comunitaria y de reexistencia cultural.

Son muchas las dificultades conceptuales para referirse a la totalidad de las comunidades indígenas con estas formas particulares de movilidad, no solo debido a la falta de reconocimiento por parte del Estado, sino también por las condiciones diferenciadas de su vida y los diferentes marcos jurídicos con los que interactúan. De manera tal que la presente investigación propone pensar a estas sociedades como *comunidades transnacionales en frontera*, aunque reconociendo los contextos situados y los diferentes tipos de *superposición de territorios a nivel multiescalar* en los que las comunidades consideradas habitan de manera simultánea.

La comunidad Puinave en Inírida cuenta con un reconocimiento oficial bajo la figura del resguardo *El Paujil* como territorio multiétnico. La comunidad Eñapa en Arauca cuenta con algún tipo de titulación de la ocupación, lo que se logra tras la decisión judicial que impide el desalojo en territorios periféricos urbanos e informales, multiétnicos. En el caso de la comunidad Yukpa en Cúcuta, se encuentra en riesgo de

expulsión y desalojo en territorios periféricos urbanos fronterizos, informales. A ello, se suma una perspectiva de territorio transnacional/multilocal que podría definirse como la Panamazonía.

En este sentido, los acercamientos a las comunidades deben pasar por la comprensión de los procesos de agencia y negociación, de su necesaria ubicación en contextos desiguales, dinámicos y múltiples. No se dan únicamente entre culturas, entidades, organizaciones y países sino entre circuitos económicos, maneras de comprender y entender el mundo. De allí la importancia de leer la situación de las comunidades en sintonía con las diferencias entre la superposición de territorios y cómo estos ocultan las discriminaciones internas, hacia y entre las diferentes poblaciones que comparten un mismo espacio. La contundente existencia de las fronteras impone condiciones de acción muy precisas, pero no definitivas, pues sabemos bien que esas fronteras se transforman y se adaptan no solo a la movilidad humana, sino a los ritmos de mercantilización y extracción.

Dentro del mapeo de actores que se realizó en los territorios se identificó la presencia de agentes humanitarios. Estos agentes terminan asumiendo funciones que corresponden al Estado y cuyas acciones son además limitadas en razón a los recursos con los que cuentan (los continuos comienzos que supone la alta rotación de personas funcionarias de estas instituciones debido a la implementación de contrataciones precarizadas, que exceden las funciones por las que se contratan y que, además, son de corta duración), las lógicas de acción *desde arriba* para la formulación de los proyectos y la planificación de la intervención, así como la limitación de los compromisos institucionales que pueden asumir en el marco de acciones fijadas a corto plazo en el que se circunscribe el mundo de la

cooperación y con un enfoque en las respuestas humanitaria y de emergencia.

Los grupos armados al margen de la ley también hacen presencia y ejercen control territorial y social. Las comunidades indígenas han sido víctimas de diferentes formas de violencias, entre ellas, desapariciones forzadas, reclutamientos forzados de menores, desplazamiento forzado, a lo que se suma la ausencia de la acción estatal en materia de protección y de reconocimiento como víctimas dentro de lo que corresponde al Decreto Ley 4633 de 2011. Además, y dadas las condiciones precarias de los asentamientos, las comunidades corren permanentemente el riesgo de sufrir enfrentamientos desiguales con tales organizaciones, ser reclutadas por ellas o, incluso, participar en las actividades al margen de la ley que promueven como estrategias de supervivencia, lo que ha devenido en un proceso de revictimización y estigmatización.

Por su parte, el gobierno central ofrece pocos recursos legales para dar un trato conforme a la situación de las comunidades, aunque existan contenidos en materia de comunidades étnicas transfronterizas desarrollados en la Constitución Política y en pronunciamientos de la Corte Constitucional. Ello se debe a las insuficiencias y carencias conceptuales-jurídicas a la hora de comprender las prácticas culturales y de reproducción de la vida colectiva de los pueblos bi o transnacionales, imponiendo marcos basados en expresiones tales como “migrantes” (pendulares o transitorios) o “migrantes irregulares” y en la suposición de la *estabilidad* y el sedentarismo, a las que, por un pragmatismo inmediatista, las comunidades se ven obligadas a acogerse. Esta indefinición jurídica se extiende a diversos niveles de la vida; dentro de ellos, la multiplicación de casos de apatridia, el uso de varios documentos de identificación y en el acceso a los derechos que se derivan de estos mismos documentos.

De otro lado, las iniciativas de regularización que ha emprendido el Estado colombiano han estado sujetas a una lógica individualista, siendo contrarias a las lógicas colectivas y comunitarias con las que se rigen las comunidades indígenas; así, estas iniciativas terminan rompiendo las formas tradicionales de gestión de la vida de las comunidades e incluso interfiriendo con las formas del gobierno propio. Todos estos son puntos estratégicos para la incidencia que requieren ser explorados en los diálogos multiactor previstos para el segundo año del presente proyecto, lo que debería incluir como escenario de oportunidades políticas, el restablecimiento de las relaciones bi-nacionales entre los

gobiernos de Colombia y Venezuela, y las posibilidades de reconocimiento en tanto que sujetos transnacionales o binacionales que permitan, independientemente de las formas de anclaje a un territorio, garantizar la reproducción de su cultura, desarrollar sus formas de autogobierno y reproducción de la vida colectiva.

Dentro del relacionamiento con el gobierno local, se observó que se han trazado relaciones verticales que no respetan los tiempos y las necesidades de los miembros de las comunidades; tampoco estas últimas tienen claridad sobre las agendas de esas entidades y las no pocas veces escasa o nula consulta que se hace a las comunidades se concretan en las acciones desarticuladas. Igualmente, se ha privilegiado en su accionar la línea técnica para la protección basada en los enfoques internacionales de extranjería y migración por encima de los de derechos humanos y diferencial étnico. Siendo muy relevante, las entidades locales han reproducido nuevas formas de vulnerabilidad y desprotección al liderar procesos de desalojo y lanzamientos contra los asentamientos precarios de las comunidades indígenas y devoluciones masivas, que contrarían el derecho internacional.

Estos problemas se manifiestan en detalles específicos que solo dificultan el intercambio con los grupos indígenas: asuntos tan simples como la información que se tiene sobre las comunidades relacionada con censos y demandas situadas está dispersa entre estos agentes. Esa información se recoge repetidamente, o con criterios múltiples y no resulta de fácil acceso.

Adicionalmente, no se reconoce la agencia de las comunidades teniendo en cuenta la diversidad de los lazos familiares, parentescos y de las formas de movilidad. Así, se propone contar con instrumentos que den cuenta de las variables (tiempo/espacio), motivos y estrategias de las movilidades, en el caso que esto se presente. Esto tiene limitantes: es costoso en términos económicos y temporales, porque cuestiona la *estabilidad* –socavando los preceptos del Estado-nación– pero estarían encaminadas a materializar el reconocimiento multi y pluricultural del Estado-nación, y el significado e implicaciones de reconocerse como pueblos transfronterizos, bi o transnacionales. Con respecto a lo anterior, sería importante generar alianzas con otras instituciones que estén planteando otras maneras de *censar*, en el caso de la Amazonía, como el caso de GAIA - Grupo de Estudios Transfronterizos de la Universidad Nacional de Colombia, Sinchi (ICANH-Trabajo de Alhena Caicedo), Reach. Esto puede ser un punto a explorar en los encuentros del segundo año.

A pesar de las condiciones vitales de las comunidades de esta investigación y las dificultades de las asociaciones y diversos agentes que las circundan, es innegable que las comunidades indígenas encuentran la posibilidad de generar alianzas con otros pueblos indígenas y asociaciones comunitarias y de la sociedad civil, de lo cual han emergido procesos de acogida y relacionamientos basados en la solidaridad e interculturalidad. Igualmente, han podido articularse con asociaciones indígenas a nivel nacional y local, y con algunas instituciones gubernamentales para apoyar los procesos de orden jurídico dentro de las que se destaca la Defensoría del Pueblo, así como con agentes humanitarios que han privilegiado una intervención basada en la interculturalidad y en el fortalecimiento organizativo indígena desde sus propios términos. Parte de las acciones del segundo año de implementación del presente proyecto deberían considerar la potencialidad de estas y nuevas alianzas en el territorio y en relación con las organizaciones indígenas del orden nacional (OPIAC y ONIC) dada su capacidad de interlocución con el Estado.

Asimismo, son necesarios diálogos y compromisos con la institucionalidad local y nacional para mejorar el acceso a derechos, principalmente en lo que respecta a la gestión de permisos de trabajo, el acceso al sistema de salud teniendo en cuenta un enfoque diferencial e interseccional y no uno migratorio o de extranjería. Ello es necesario no solo para dar cuenta de la situación efectiva de las comunidades, sino para garantizarles el trato horizontal que merecen y reclaman.

Además, el gobierno central también debería considerar mejorar la capacitación de los sujetos encargados de ejecutar las políticas públicas, de llevar a cabo los trámites e incluso de regular el orden público, ya que –por lo general– tampoco están preparados para dar trato diferencial, cuando no se encargan de reproducir prejuicios raciales y de clase sobre los miembros de las comunidades.

En este mismo sentido, el presente documento ha insistido en la necesidad de establecer alianzas y acuerdos entre diferentes agentes humanitarios e instituciones del gobierno para articular las agendas de intervención y de acción junto con las comunidades. Se debe anotar que la disposición individual de algunos funcionarios no solo permite entablar relaciones de confianza sólidas con las comunidades, sino que muchas veces se vuelven un recurso importante para las comunidades pues, aún al margen de sus funciones o de la disposición vocacional de la entidad con la

que trabajan, estos individuos se comprometen activamente con las comunidades encontrando los mecanismos para dar solución a sus problemas.

Procurar mejores formas de asociación con las comunidades y más articulación entre los agentes que entran en contacto con ellas no implica pensar en el fin de las movilidades. Se deben tener en cuenta las dificultades para encontrar mecanismos de subsistencia estables, la violencia directa con grupos al margen de la ley y formas de xenofobia, la ausencia de mecanismos legales que reconozcan su condición étnica y bi o transnacional, así como las movilidades y los ciclos estacionarios de la misma como expresiones de la cosmovisión, de las tradiciones ancestrales y de los mecanismos de supervivencia que ponen en marcha las comunidades indígenas.

Por ello, quizá, la principal recomendación que emerge del presente diagnóstico es que el relacionamiento debe priorizar la escucha a las comunidades. No solo desde la experiencia directa sino por medio de la justa aplicación de herramientas jurídicas como la consulta previa. La necesaria implementación de una mirada étnica no puede soslayar la necesidad de hacer frente a las cuestiones de género –que no siempre se visibilizan o que se reducen a la comprensión urbana que se ha hecho popular en nuestros días– sin saber cómo la afrontan esas comunidades.

Referencias

- ACNUR. (2017). Informe defensorial sobre las zonas de frontera. Bogotá: ACNUR. Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2016/10953.pdf>
- AGNES, H. (1982). Teoría de los Sentimientos. Coyoacán. Disponible en: <https://www.buscalibre.com.co/libro-teoria-de-los-sentimientos/9786079014407/p/7346931>
- ALCALDÍA DEL MUNICIPIO DE INÍRIDA (2020). Plan de Desarrollo Municipal 2020-2023. Inírida: Alcaldía del municipio de Inírida.
- ÁNGELES-TRUJANO, C. Y. (2008). Indigenous Routes: A Framework for Understanding Indigenous Migration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(4), pp. 707-708. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13691831003669871>
- BARTOLOMÉ, M. A. Y BARABAS, A. (1996). La pluralidad en peligro: Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca: chochos, chontales, ixcatecos y zoques (1. ed). Instituto Nacional de Antropología e Historia: Instituto Nacional Indigenista.
- BASUALDO, L., DOMENECH, E., Y PÉREZ, E. (2019). Territorios de la movilidad en disputa: Cartografías críticas para el análisis de las migraciones y las fronteras en el espacio sudamericano. REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, 27, 43-60. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005704>
- BESSERER, F. (2004). Topografías transnacionales: Hacia una geografía de la vida transnacional. Plaza y Valdes.
- BHABHA, H. K. (2013). El lugar de la cultura. Manantial.
- BOURDIEU, P. (2007). Cosas dichas. Espacio social y poder simbólico. Barcelona: editorial Gedisa.
- BOTERO SÁNCHEZ, E. Y ACNUR. (2007). Los Pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos. ONIC. Disponible en: <https://www.onic.org.co/documentos/1475-los-pueblos-indigenas-en-colombia-derechos-politicas-y-desafios>
- CABRERA, D.; CANO, G. Y CASTRO, A. (2019). Procesos recientes de movilidad humana entre Venezuela y Colombia 2016-2018. En Gandini, L.; Lozano, A.; Prieto, V. (Eds): Crisis y migración de población venezolana : entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CAPREDON, É. (2018). "El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias «nacionales» y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil)". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 47, 3, pp. 227-246.
- CANO, G., PÉREZ MARTÍNEZ, L., CEBALLOS MEDINA, M., EQUIGUREN, M. M. Y GONZÁLES, A. (2021). 2 de junio. Éxodo venezolano, paradojas frente a la regularización: La situación de Colombia y Ecuador Revista Común. Revista Común. Disponible en: <https://revistacomun.com/blog/exodo-venezolano-paradojas-frente-a-la-regularizacion-la-situacion-de-colombia-y-ecuador/>
- CASAS-CORTÉS, M., COBARRUBIAS, S. Y PICKLES, J. (2015). Riding Routes and Itinerant Borders: Autonomy of Migration and Border Externalization. *Antipode*, 47(4), pp. 894-914. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/anti.12148>
- CAVALCANTI, L. Y PARELLA, S. (2013). El retorno desde una perspectiva transnacional. REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, 21(41), pp. 9-20. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S1980-85852013000200002>
- COMUNICADO BARÓMETRO DE XENOFOBIA. (2021). Declaraciones de alcaldes y alcaldesas incrementaron los niveles de xenofobia en la conversación en línea. Disponible en: <http://barometrodexenofobia.org/2021/03/11/comunicado-barometro-de-xenofobia-declaraciones-alcaldes/>
- CONTRERAS, I. A. (2018). Pedagogía de la comunalidad final. Pedagogía de la Comunalidad. Herencia y práctica social del pueblo Iñ bakuu. Disponible en: https://www.academia.edu/43076363/Pedagog%C3%ADa_de_la_comunalidad_final

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. (2002).

Sentencia C-891/02. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2002/C-891-02.htm>

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. (2019).

Sentencia T-713. Disponible en: https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2019/a471-19.htm#_ftn10

DANE (2018). Censo de Población y Vivienda.

Disponible en: [https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/ censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018](https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018)

DECLARACIÓN POLÍTICA DEL ENCUENTRO BINACIONAL INDÍGENA Y POPULAR COLOMBIA-VENEZUELA. (2018).

www.onic.org.co

DEL CAIRO, C. Y ROZO, E. (2017). "Indigenismo desarrollista: Estado y diferencia cultural en una frontera amazónica (1959-1980)". *Historia Crítica*. 65, pp. 163-182.

DEJUSTICIA. (2020). Pueblos indígenas de frontera: Una binacionalidad no reconocida. <https://www.dejusticia.org/column/pueblos-indigenas-de-frontera-una-binacionalidad-no-reconocida/>

DNP. (2010). Pueblos Indígenas. Disponible en: <https://www.dnp.gov.co:443/programas/ desarrollo-territorial/Paginas/pueblos-indigenas.aspx>

DOMENECH, E. (2013). «Las migraciones son como el agua»: Hacia la instauración de políticas de «control con rostro humano»: La gobernabilidad migratoria en la Argentina. *Polis* (Santiago), 12(35), pp. 119-142. Disponible en: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682013000200006>

DOMENECH, E. (2018). Gobernabilidad migratoria: Producción y circulación de una categoría de intervención política25, p. 9.

ESGUERRA, C. (2020). Complejo industrial fronterizo, sexualidad y género. *Tabula Rasa*, 33, pp. 107-136 Disponible en: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1071>

ETNIAS DEL MUNDO. (2018). Los Panare y mucho más. Conozcamos todas las etnias que hay en el mundo. Disponible en: <https://etniasdelmundo.com/c-venezuela/panare/>

FANLO, L. G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben, *Revista de Filosofía*, 74, pp. 1-8.

FUNDACIÓN GAIA, AMAZONAS. (2022).

www.gaiaamazonas.org

FLÓREZ FLÓREZ, M. J., LEAL FAGÚNDEZ, J. D., LÓPEZ JIMÉNEZ, C. A., MÁRQUEZ RESTREPO, M. L., ESGUERRA MUELLE, C., OJEDA-OJEDA, D. C., OLARTE-OLARTE, M. C., CASTILLO ROJAS, N., SÁNCHEZ PARRA, T., & SAÑUDO PAZOS, M. F. (2020). Investigar a la intemperie: Reflexiones sobre métodos desde las ciencias sociales en el oficio. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/53097>

GARCÍA, L. (2017). Migraciones, Estado y una política del derecho humano a migrar: ¿hacia una nueva era en América Latina?[*]. *Colombia Internacional*. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/colombiaint88.2016.05>

GASCA ZAMORA, J. (2002). Espacios transnacionalesinteracción, integración y fragmentación en la frontera México-Estados Unidos, p. 19.

GLICK, N. (2005). Transnational social fields and imperialism Bringing a theory of power to Transnational Studies. *Anthropological Theory*. 5, 4, pp. 439-461.

GUBER, R. (2001). La etnografía, método, campo y reflexividad. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

HENLEY, P. (1982). The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier. Yale University Press. Disponible en: [https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/the-panare-tradition-and-change-on-the-amazonian-frontier\(b2c75018-41c2-4fcc-b13e-8aaa0502d65d\).html](https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/the-panare-tradition-and-change-on-the-amazonian-frontier(b2c75018-41c2-4fcc-b13e-8aaa0502d65d).html)

HOLLIFIELD, J.F. (2004). The Emerging Migration State. *International Migration Review*. 38, 3, pp.48-69. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00223.x>

JOHNSON, C., JONES, R., PAASI, A., AMOORE, L., MOUNTZ, A., SALTER, M., & RUMFORD, C. (2011). Interventions on rethinking 'the border' in border studies. *Political Geography*, 30(2), pp. 61-69. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2011.01.002>

LARGO, W. (2018). Los Yukpa de una cultura del movimiento a la restricción territorial. https://www.academia.edu/37114027/Los_Yukpa_de_una_cultura_del_movimiento_a_la_restricci%C3%B3n_territorial

LOUDOR, W. (2017) Introducción a los estudios migratorios: Migraciones y derechos humanos en la era de la globalización. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

LOUKOTKA, Č. (1968). Classification of South American Indian Languages. Los Angeles, Latin American Center/ University of California. Disponible en: <https://repositorio.ucaldas.edu.co/handle/ucaldas/17794>

MALDONADO-TORRES, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. TABULA RASA, p. 66.

MEZZADRA, S., Y NEILSON, B. (2017). La frontera como método, o, La multiplicación del trabajo (V. Hendel, Trad.; Primera edición). Traficantes de Sueños. Disponible en: https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/PC15_frontera_como_metodo.pdf

MICARELLI, G. (2010). "Pensar como un enjambre: redes indígenas en las márgenes de la modernidad", en Margarita Chaves and Carlos Del Cairo (eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: ICANH/ Universidad Javeriana, pp. 489-510.

MINISTERIO DE CULTURA. (s.f.). Puinave. APP de lenguas nativas. Bogotá: Ministerio de Cultura. Disponible en: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/APP-de-lenguas-nativas/Documents/Estudios%20Puinave.pdf>

MINISTERIO DEL INTERIOR (2020) PROCEDIMIENTO PARA LA ATENCIÓN DEL PUEBLO INDÍGENA YUKPA EN CONDICIÓN DE DESPLAZAMIENTO. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/wp-content/uploads/2022/03/camscanner_07-22-2020_15.19.02.pdf

MINISTERIO DEL INTERIOR (2021) CIRCULAR EXTERNA. Lineamientos para el diseño e implementación de planes, programas y proyectos del pueblo Yukpa. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/wp-content/uploads/2022/03/circular-1-2_1.pdf

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT) (1989) CONVENIO 169 SOBRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS IN TRIBALES. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES –OIM–. (1999). Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (DAES), Recomendaciones sobre Estadísticas de las Migraciones Internacionales, Revisión 1, p. 10. Disponible en: <https://www.iom.int/es/terminos-fundamentales-sobre-migracion>.

OLAYA, L. (2009). Desterritorialización y reterritorialización: sobre el reconocimiento político del territorio indígena en Colombia. Tesis: Universidad colegio mayor de nuestra señora del rosario. Disponible en: <https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/1530/OlayaAmezquita-LuisCarlos-2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

REACH INITIATIVE. (2022). Evaluación Basada en Área en Inírida, Guainía. Bogotá: Reach Initiative. Disponible en: https://www.impact-repository.org/document/reach/6d1da558/REACH_COL_ABA_Inirida_Perfil_de_Area_sept2022_v_final.pdf

RESGUARDO EL PAUJIL. (2009). Plan de Vida. Inírida: Resguardo El Paujil. Disponible en: https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_resguardo_paujil.pdf

RISLER, J. Y ARES, P. (2013). Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Buenos Aires: Tinta Limón.

ROZO, E. (2019). "Soberanía en disputa. Ultraje, prostitución y prácticas de policía en Puerto Inírida, 1965-1969". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 46, 2, pp. 155-181

RUTAS DEL CONFLICTO (2019). Masacre de El Paujil. Disponible en: <https://rutasdelconflicto.com/masacres/el-paujil>

SALAZAR, C.; GUTIÉRREZ, F.; FRANCO; M. (2006). Vaupés. Entre la colonización y las fronteras. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

SAYAD, A. (2010) La doble ausencia: De las ilusiones del emigrado, a los padecimientos del inmigrado. Barcelona: Anthropos.

SUÁREZ-NAVAZ, L. (2010) La perspectiva transnacional en los estudios migratorios: Génesis, derroteros y surcos metodológicos. En Joan Lacomba Vázquez, Fernando Falomir (Coord.) De las migraciones como problema a las migraciones como oportunidad: codesarrollo y movimientos migratorios, Barcelona: La Catarata, pp. 183-206

TRIANA, G. (1987). Puinave. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional Instituto Colombiano de Cultura Instituto Colombiano de Antropología.

URUBURO, S. (1997). "Manifestaciones mesiánicas entre los indígenas del río Guanía río Negro". *Revista Colombiana De Antropología*, 33, 135 165. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1349>

YESCAS, C. (2008) Indigenous routes : a framework for understanding indigenous migration. Ginebra: IOM.

ZEMELEMÁN, H. (2010). Sujeto y conciencia histórica como ángulo de construcción del conocimiento: aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica del presente potencial. México: Ipeca.

The background is a stylized, textured illustration of a landscape. It features dark teal mountains, red winding paths, and green trees with black outlines. The overall style is reminiscent of a hand-drawn or painted scene.

E

cua

dor

Contenido

3.1	Caracterización de comunidades	123
3.1.1	Nacionalidad A'í Kofán del Ecuador. Comunidad de Dureno. Centro de asentamiento ancestral Upiritu Kankhe	123
3.1.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara del Ecuador	129
3.1.3	Nacionalidad Kichwa-Siona del Ecuador	138
3.1.4	Nacionalidad Awá del Ecuador. Comunidad Centro Awá de El Baboso	146
3.2	Situación sociohistórica de cada comunidad	150
3.2.1	Nacionalidad A'í Kofán	150
3.2.1.1	El programa SocioBosque como aporte a la economía de la comunidad y a la conservación del bosque	153
3.2.1.2	La Ciudad del Milenio (CM) en Dureno y la desestructuración de los patrones de producción y reproducción	153
3.2.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara	154
3.2.2.1	Condiciones para la producción económica y reproducción social	155
3.2.3	Nacionalidad Kichwa Siona	156
3.2.4	Nacionalidad Awá	158
3.3	Interacción de cada comunidad con otros agentes	161
3.3.1	Nacionalidad A'í Kofán	161
3.3.1.1	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)	161
3.3.1.2	Dirección de Nacionalidades, Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del Gobierno Autónomo Descentralizado de Sucumbíos	161
3.3.1.3	Alianza Ceibo	162
3.3.1.4	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)	162
3.3.1.5	Petroecuador	162

3.3.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara	162
3.3.2.1	Fundación Altrópico	162
3.3.2.2	Vicariato Apostólico de Esmeraldas	163
3.3.2.3	Fundación Educativa Rada (FUNDER)	163
3.3.2.4	Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas	163
3.3.2.5	Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG). Subsecretaría de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales	163
3.3.2.6	Agencias de Naciones Unidas con presencia en el territorio	163
3.3.3	Nacionalidad Kichwa Siona	164
3.3.3.1	Alianza Ceibo	164
3.3.3.2	Petroamazonas	164
3.3.3.3	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)	165
3.3.3.4	Dirección de nacionalidades y pueblos indígenas y afrodescendientes del Gobierno Autónomo Descentralizado de Sucumbíos	165
3.3.3.5	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)	165
3.3.4	Nacionalidad Awá	165
3.3.4.1	Cooperación Hebrea: Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS)	165
3.3.4.2	Consejo Noruego para Refugiados (NRC)	165
3.3.4.3	Gobierno Autónomo Descentralizado de Imbabura (GAD Imbabura)	165
3.3.4.4	Federación de Centros Awá del Ecuador (FECAE)	166
3.3.4.5	Fundación Social Cultural	166
3.3.4.6	Cooperazione per lo Sviluppo dei Paesi Emergenti (COSPE)	166
3.3.4.7	Fundación Altrópico	166

3.4 Sentido multiescalar de la protección **167**

3.4.1	Introducción	167
3.4.2	Escala internacional	168
3.4.2.1	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	170
3.4.2.2	Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)	170
3.4.3	Escala regional	171
3.4.3.1	Pacto internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC)	171
3.4.3.2	Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas-OEA	171
3.4.4	Escala nacional	172

3.5	Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad	174
3.5.1	Nacionalidad A'í Kofán	174
3.5.2	Nacionalidad Éperara Siapidaara de Ecuador	178
13.5.2.1	Traslape con áreas protegidas	179
3.5.3	Nacionalidad Kichwa Siona	179
3.5.4	Nacionalidad Awá	182
3.6	Conclusiones y recomendaciones	183

Síglas

ACNUR: Organización De Las Naciones Unidas Para Los Refugiados

CARE: Iniciativa De La Unión Europea

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.

CEE: Conferencia Episcopal Ecuatoriana

CM: Ciudades del Milenio.

DESC: Pacto internacional sobre los Derechos Económicos y Sociales

FCAE: Federación de Centros Awá del Ecuador

INEFAN: Instituto Ecuatoriano Forestal y de Áreas Naturales y Vida Silvestre del Ecuador

INRED: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos

MATE: Ministerio de Ambiente y Transición Ecológica

NOAIKE: Nacionalidad Originaria *A'í Kofán* Originaria del Ecuador

FECAE: Federación de Centros *Awá* del Ecuador

FEPP: Fondo Ecuatoriano *Populorum Progressio*.

PIAV: Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario

PIT: Pueblos Indígenas Transfronterizos

SEIB: Sistema de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador

UIM: Unidades Educativas del Milenio.

GAD: Gobierno Autónomo Centralizado. Pueden Ser Parroquiales, Municipales O Cantonales

GIZ: Cooperación Técnica Alemana, antes **GTZ**

OXFAM: Comité de Oxford para la Ayuda contra el Hambre.

PANE: Delimitación Física y Desarrollo de Turismo Sostenible en el Patrimonio de Áreas Naturales del Estado, Proyecto **PANE**.

RECC: Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas

SNAP: Sistema Nacional de Áreas Protegidas

3.1 Caracterización de comunidades

3.1.1 Nacionalidad A'í Kofán del Ecuador. Comunidad de Dureno. Centro de asentamiento ancestral Upiritu Kankhe



Mapa 10. Ubicación del territorio Kofán en la provincia de Sucumbíos.

Fuente: elaboración propia con base en la actualización del Plan de Vida de la Nacionalidad A'í Kofán del Ecuador. NOAIKE-IKIAM.

La población Kofán es originaria de la Amazonía, con presencia binacional. Se ubica en las fronteras de Colombia y Ecuador¹. Su territorio comprende siete comunidades: río Kofanes, Sinangoe, Chandiana ñe, Duvuno, Zábalo, y Dureno. Todas tienen territorios legalizados y se mantienen bajo convenios de uso y manejo en caso de encontrarse dentro de las áreas protegidas: Reserva Kofán Bermejo, la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno y el Parque Nacional Cayambe-Coca. Únicamente las comunidades de Dureno, Avié y Duvuno están fuera de áreas tuteladas por el Estado². En la comunidad de Dureno (lugar de esta investigación) existen cuatro centros de asentamiento ancestral: Pisurié, Bavurue, Ukavati y Upiritu Kankhe.

La comunidad de Dureno se ubica en la parroquia del mismo nombre en el cantón Lago Agrio. Tiene 9.571 hectáreas y su territorio está legalizado desde 1978. Se encuentra al margen del río Aguarico en la vía Lago Agrio-Tarapoa. El área de influencia fluvial la conforman los ríos Aguarico y Napo, con sus afluentes Aguas Blancas, Cuyabeno, Teteye y Pisurié.

Se autoidentifican como “A’i” o “la gente”. La palabra Kofán no tiene traducción al español e identifica a la nacionalidad desde ámbitos estatales y en su relación con organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales³. Su idioma es el a`ingae, que es una lengua aislada; es decir, no tiene parentesco con ninguna familia lingüística amazónica.

El sistema de parentesco actual está basado en grupos bilaterales, que se identifican con la familia del padre o de la madre. Tradicionalmente los grupos de residencia eran ambilocales, lo cual implicaba que una pareja recién casada establecía su residencia indistintamente en la casa del padre del novio o de la novia. En la actualidad este modelo sigue vigente.

En cuanto al territorio tradicional o histórico, se movilizaban entre las cuencas de los ríos Aguarico, Guamúes y San Miguel, incluyendo el área cercana a Lago Agrio, espacio que ocupan en la actualidad.

En Colombia, su asentamiento se encuentra en el valle de Guamúes, intendencia del Putumayo, Santa Rosa de Sucumbíos, Yarinal, Aflador, Santa Rosa del Guamúes y Luzón.

Cantón	Parroquia	Centro Kofán con territorio legalizado	Territorio ocupado dentro de Reservas Ecológicas
Lago Agrio	Dureno	Dureno 9.571 ha	
Cascales	Sevilla	Duvuno 7.000 ha	
	El Dorado de Cascales	Chandia Na`en 18.000 ha	Chandia Na`en (Reserva Kofán Bermejo)
Gonzalo Pizarro	Puerto Libre	15.000 ha	Sinangoe (Reserva Cayambe Coca)
Cuyabeno		Zábalo 35.000 ha	Reserva de producción faunística Cuyabeno

Tabla 15. Acuerdos de conservación de la nacionalidad Kofán con el Ministerio del Ambiente (2008).

Fuente: Elaboración propia con la información de Patiño, Ninfa y Gea Izquierdo (editores) (2021).

¹ Las comunidades kofán del lado ecuatoriano y colombiano mantienen pocas relaciones en el ámbito político, sin embargo, por ser parte de una misma nacionalidad se dan acercamientos socioculturales cada cierto tiempo.

² Actualización del Plan de Vida de la Nacionalidad A’i Kofán del Ecuador. NOAIKE-IKIAM.

³ La palabra kofán indistintamente se escribe con k o c. Los lingüistas indígenas prefieren el uso de la k. Para este texto se usará indistintamente el término a’i y kofán.

En Ecuador, el territorio Kofán es discontinuo⁴. Mantiene una ocupación total de 434.287 hectáreas, de las cuales hasta 2020 únicamente 44.600 fueron legalizadas. Se extiende en la provincia de Sucumbíos entre los cantones de Lago Agrio, en las parroquias Dureno y Jambelí; en el cantón Cascales, parroquia El Dorado de Cascales; en el cantón Cuyabeno, parroquia Cuyabeno; y en el cantón Sucumbíos, en la parroquia La Bonita.

Sus espacios se encuentran presionados por empresas extractivas estatales y privadas, cuyas actividades han causado impactos en su territorio, entre los que se cuentan la deforestación, la apertura de carreteras, el avance de la frontera colonomestiza, la ganadería; todo expresado en el progresivo deterioro de sus dinámicas ancestrales en un contexto de vertiginosas transformaciones culturales: paulatino abandono de signos tales como vestimenta tradicional, idioma, cosmovisión, mitos, ritos, símbolos, cosmografías y representaciones⁵.

El territorio A'í Kofán es manejado colectivamente. No existe la lotización individual y cada familia puede usar espacios, pero ello está condicionado a que no sean ocupados por otras familias. Mantienen estados medios de comportamiento demográfico: en la actualidad, la población A'í Kofán no supera los 1.200 habitantes⁶.

La educación formal está a cargo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB). Existen dos centros de dirección en Sucumbíos: uno para nacionalidades Kichwa y Shuar; y el segundo para Siona, Siekopai y A'í Kofán⁷.

En el caso de la nacionalidad Kofán, existen servicios de educación preprimaria, primaria y ciclo básico; al 2008 contaban con once centros educativos.

El contacto con el Centro de Asentamiento Ancestral Upiritu Kankhe, perteneciente a la comunidad de

Dureno, se realizó a través del presidente de la nacionalidad originaria A'í Kofán (NOAIKE) quien propuso una reunión en el mencionado Centro. Se llevaron a cabo dos minitalleres y un taller grande llamado Brechas de protección, al que asistieron 16 personas (08 hombres y 08 mujeres) que representaron a siete familias, aproximadamente. Si bien la convocatoria la hicieron el Centro Upiritu Kankhe y la comunidad de Dureno, problemas intracomunitarios y ocupaciones diversas impidieron la participación de más familias.

Según el censo realizado por la dirigencia del Centro Upiritu Kankhe, la población de esta comunidad es de 74 personas agrupadas en 21 familias. Tradicionalmente, la organización social y política A'í Kofán se asentaba sobre la figura del chamán-padre fundador, quien se mostraba como elemento de cohesión social con una fuerte influencia religiosa y política basada en las poderosas fuerzas adquiridas con la toma del Intsapa u'fa (Yajé) (Trujillo, 2001; Whitten, 2012). La Nacionalidad Originaria A'í Kofán del Ecuador (NOA'IKE) es la organización que representa a todas las comunidades A'í Kofán del Ecuador. Realizan tres reuniones anuales o asambleas ordinarias, donde tratan cuestiones como la elección de la directiva y temas territoriales e internos.

Previo a 2015 –debido a la escisión de las familias causada por la influencia de empresas petroleras– los socios elegían directamente a los candidatos para las diferentes dignidades. Posteriormente se decidió que los postulantes realicen una campaña donde se presente a la comunidad un plan de trabajo una vez elegidos⁸.

⁴ Esta discontinuidad territorial responde a diversos procesos relacionados con la dispersión histórica que ha experimentado la comunidad kofán. Otra causal puede ser la violencia generada por la guerra y el narcotráfico en Colombia y la misma dinámica de movilidad tradicional que detentan los pueblos amazónicos.

⁵ En 2018 la comunidad a'í kofán de Sinangoe denunció a cuatro ministerios del Estado ecuatoriano por la entrega inconsulta de 32.000 hectáreas a concesiones mineras en la zona de los ríos Cofanes, Chingual y Aguarico. El 22 de octubre de 2018 se realizó en la Corte Provincial de Sucumbíos la audiencia de sentencia en la acción de protección solicitada por Defensoría del Pueblo y la comunidad a'í kofán de Sinangoe, en la cual se dictaminó revertir todas las concesiones que estaban operando y cancelar el otorgamiento de las nuevas concesiones. Se reconoció la violación a los derechos colectivos de la consulta previa libre e informada, el derecho al agua y los derechos de la naturaleza y el medio ambiente. Además, se ordenó la reparación de los impactos ocasionados y se dispuso que la Fiscalía y Contraloría, dentro del marco de sus competencias, realicen las investigaciones pertinentes.

⁶ Actualización Plan de vida de la nacionalidad a'í Kofán del Ecuador 2020. Documento no publicado.

⁷ El Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB) es un modelo que busca promover, valorar y recuperar las culturas y lenguas de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. Está amparado en la Constitución. Su órgano gubernamental es la SEIB con sede en Quito.

⁸ Entrevista 2.



Imagen 30. Asamblea comunitaria en Upiritu Kankhe. Comunidad de Dureno.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

En la actualidad, debido a las transformaciones socioculturales impuestas por la modernidad, la juventud Kofán se ha proyectado hacia formas de organización actuales acordes con los formatos etnopolíticos vigentes. Orgánicamente, la NOAIKE pertenece a la Confederación de Nacionalidades indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y, a su vez, a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Actualmente la nacionalidad está estructurada de la siguiente manera:

- Asamblea General.
- Consejo de Gobierno.
- Directorio de NOAÍKE.
- Consejo de Ancianos.

La Asamblea General la conforman todos los socios A'í Kofán. El desarrollo de la misma se realiza bajo la dirección establecida en el estatuto de la nacionalidad.

Al Consejo de Gobierno pertenecen los presidentes de cada una de las comunidades y también de los centros.

El directorio de NOAÍKE está integrado por un presidente, vicepresidente, secretario y también por responsables de las áreas de territorio, desarrollo integral sostenible, equidad y género, pudiendo crearse otros que la Asamblea General decida.

En 1980, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) inicia con los A'í Kofán una serie de capacitaciones en el plano socioorganizativo, lo cual conlleva a que el 23 de octubre de 1986 se conforme la Asociación Cofán Canongó⁹, que agrupa a las comunidades de Dureno, Duvuno y Sinangoe.

⁹ Canongó o árbol de morete (*mauritia flexuosa*): árbol muy importante para los pueblos indígenas amazónicos, presente en sus ciclos históricos-culturales de vida. El morete es una de las palmeras más altas de la Amazonía. Los moretales conforman hábitats propios muy biodiversos. Muchas especies de aves, mamíferos se alimentan de sus frutos. Además de los usos gastronómicos, la palma de morete tiene infinidad de usos, el raquis de la hoja se usa para elaborar coronas ceremoniales; las hojas secas sirven como combustible, producen una llama muy fuerte y resistente. Del cogollo y las hojas se extraen fibras para elaborar artesanías, herramientas de caza y prendas de vestir; la semilla también se usa para elaborar artesanías.



Imagen 31. Taller en Centro A'í Kofán Upiritu Kankhe.

Fuente: Diego Yela D., 2022



Imagen 32. Representaciones en cartografía social territorio A'í Kofán. Centro Upiritu Kankhe.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

El 25 de noviembre de 1987 se cambia el nombre de Asociación Kofán (Canongó) por el de Asociación de Comunas Indígenas de la Nacionalidad Kofán (ACOINCO). A esta asociación se sumó la comunidad Kofán Sábalo, que se desmembró de Dureno en 1985. En 1990 se consolidó como comunidad Chandía Na'en como un Centro A'í Kofán.

El primer congreso Kofán se realizó del 17 al 19 de junio de 1991 en Dureno, con el tema Tierra. En noviembre de 1992 en un nuevo congreso del pueblo A'í Kofán –también en Dureno– la nacionalidad adopta el nombre de Organización Indígena de la Nacionalidad Kofán del Ecuador. El 20 de febrero de 1994, en el Tercer Congreso se aprueba el Estatuto de OINCE, donde se legalizan cinco comunidades y el Ministerio de Bienestar Social sugiere que se conforme una Federación. Ya en mayo de 2001 se firma un convenio con PRODEPINE, y el 12 de junio de 2001 el Ministerio de Bienestar Social aprueba los estatutos confiriendo personería jurídica a la Federación Indígena de la Nacionalidad Kofán del Ecuador (FEINCE).

El nombre de NOA'IKE es oficialmente adoptado con la elaboración del Estatuto que rige al pueblo A'í Kofán, el cual fue aprobado previa a la lectura y discusión realizada en dos asambleas generales: la primera, organizada entre el 11 y el 12 de mayo de 2012; y la segunda, del 19 al 21 de julio del mismo año, para posteriormente darse la aprobación del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador CODENPE.

Debido a este acontecimiento, en el artículo 53 del Estatuto declaran al mes de julio como fecha histórica para el pueblo A'í, autorizando la realización de actos socio culturales a la NOA'IKE. Según el mapa de actores realizado en esta investigación y las narrativas locales, la institución más impactante para su modo de vida es la Estatal petrolera Petroecuador.

Los principales problemas giran alrededor de la explotación petrolera instaurada en su territorio, que ha profundizado las tensiones cotidianas existentes entre familias al interior de la comunidad donde existe un conflicto marcado por relaciones de parentesco, lo cual ha

generado dos dirigencias:¹⁰ Por un lado está la de familias aliadas al presidente oficial y legalmente reconocido por medio de elección comunitaria, cuyo dirigente está a la cabeza de las negociaciones con la estatal petrolera¹¹.

La segunda dirigencia, que está en oposición, es formada por otro grupo de familias. Mantiene retóricas conservacionistas, pero se encuentra dispuesta a establecer acuerdos entre otros puntos bajo los términos de una consulta previa libre e informada. Esta dirigencia se creó de forma legal y, según las entrevistas realizadas, está avalada en la Secretaría de Derechos Humanos, ya que existe impedimento legal para que un grupo de personas se agremien y hagan un colectivo. La dirigencia oficial es la autorizada legalmente para negociaciones de este tipo. El pedido de la organización opositora es que estas acciones se realicen con más transparencia, con garantías ambientales y sociales sostenibles en el tiempo¹². Mientras se realizó el trabajo de campo, las negociaciones no avanzaban entre Petroecuador y la dirigencia oficial; sin embargo, para mayo de 2022 se retomaron las conversaciones¹³.

La comunidad Kofán pone especial atención en su bosque, concibiéndolo como un espacio de reproducción de animales, árboles y plantas medicinales. Su conservación les asegura un continuo usufructo de recursos para sostener elementos de reproducción social e ideológica, esta última gracias al conocimiento de herbolaria que tienen las personas mayores, actividad que ha experimentado un profundo deterioro por varias causas, entre las que destacan la desaparición de la masa boscosa¹⁴. En este sentido, crearon una zona de reproducción ubicada al límite sur de la comunidad atravesada por dos ríos Chipiri tutua'naiki y Tutua'naiki; sin embargo, dicho espacio fue afectado por las negociaciones en 2013 y 2014 con la empresa BGP (Empresa de capital chino) y la nacional Petroecuador, pero este bosque es sumamente importante para el pueblo A'í Kofán. Aparte de ser beneficiarios del programa SocioBosque, este es un espacio para actividades de caza, pesca y recolección.

¹⁰ En uno de los talleres realizados, las narrativas se dieron específicamente alrededor de la historia y episodios sobre la explotación petrolera.

¹¹ Nombres protegidos por pedido de las personas entrevistadas.

¹² Entrevista 1. A manera de hipótesis se puede decir que el principal problema es el reparto de dádivas de la petrolera a grupos familiares en conflicto.

¹³ Se nota un trasfondo matizado por relaciones de parentesco entre los dos bandos, ya que algunas familias allegadas al presidente apoyan su gestión.

¹⁴ Cepek detalla que en 2007 un grupo de investigadores del Museo de Historia Natural realizaron un inventario biológico del territorio de Dureno, de una semana de investigación. Ellos identificaron que en esta pequeña isla de bosque hay 2000 especies de plantas vasculares; 80, de peces; 62, de anfibios; 54, de reptiles; 40, de mamíferos grandes y más de 420 especies de aves. El grupo de investigación describió a Dureno como uno de los pocos fragmentos de tierras bajas más ricas que quedan en el planeta.

3.1.2 Nacionalidad Éperara Siapidaara del Ecuador



Mapa 11. Territorio Éperara en Colombia.

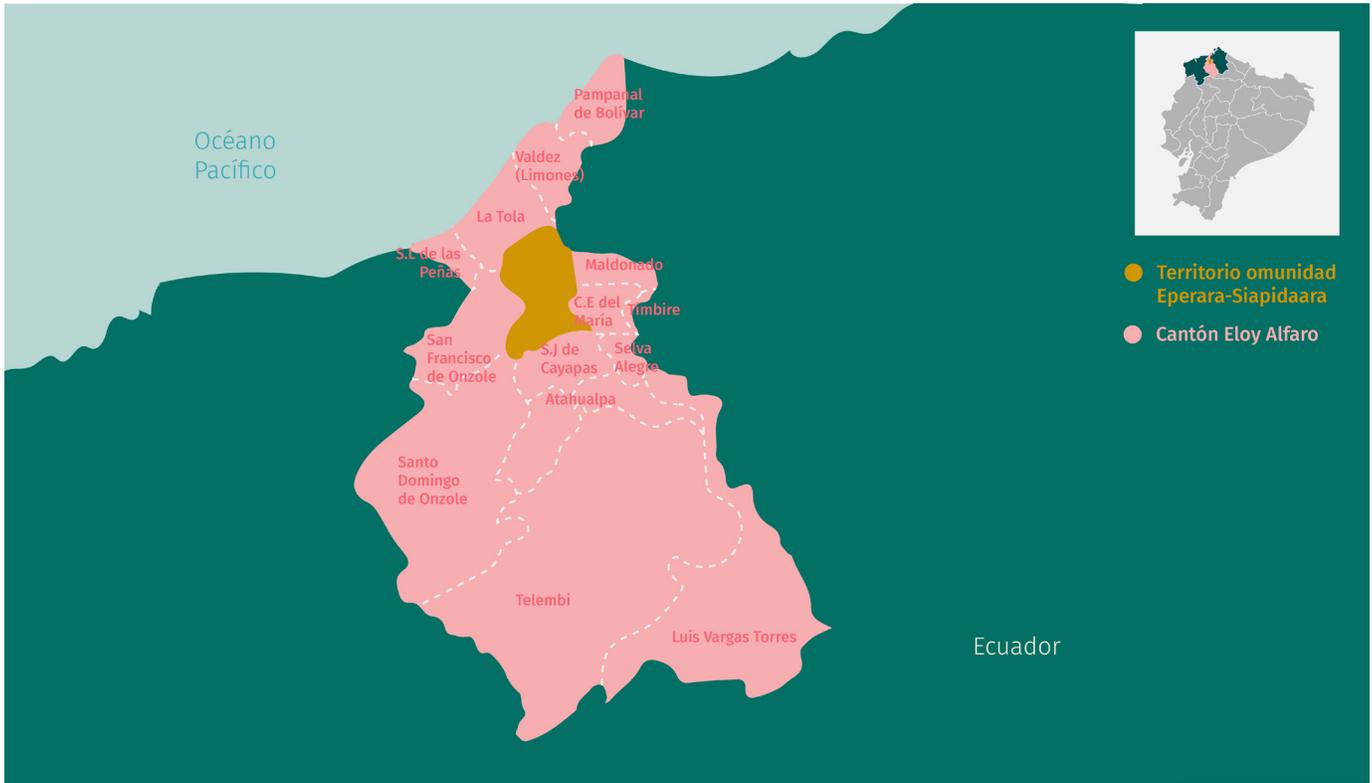
Fuente: elaboración propia a partir del observatorio del Programa Presidencial DH y DIH. Vicepresidencia de la República de Colombia.

El pueblo Éperara Siapidaara es originario del Alto Baudó –en la costa del pacífico colombiano y panameño– situado en el departamento del Chocó. En Colombia está en Nariño y Cauca, y en éste se encuentra en los ríos Saija, región de López de Micay y Naya, en los límites con Buenaventura, Valle de Cauca. Allí, tiene presencia en Timbiquí y López de Micay. En Timbiquí, se encuentran asentadas 1.174 personas organizadas por resguardos: La Sierpe, con 510 habitantes; Santa Rosa, con 350; Guanquí con 874 e Infi, con 750. Por su lado, López de Micay cuenta con el resguardo Belén

de Iguala, con 239 habitantes; La Playita, con 320 y el resguardo Playa Bendita, con 48 habitantes (Plan de vida Cantón Eloy Alfaro). En Nariño se ubican en los siguientes municipios: Olaya Herrera, El Charco, Tumaco y La Tola.

En Ecuador se ubican al norte de la provincia de Esmeraldas, cantón Eloy Alfaro, parroquia de Borbón, en las riberas del río Cayapas, en lo que se llama el Corredor Biogeográfico de El Chocó.¹⁵ Su idioma es el sia pedee. Pertenece al tronco lingüístico de la familia chochoana, que a su vez forma parte del subgrupo

¹⁵ El Chocó es un corredor biogeográfico de casi 100.000 km². Incluye una gran diversidad de hábitats y se extiende desde el Canal de Panamá hasta el Cabo Pasado, en la provincia de Manabí. Dicha región constituye un mosaico tanto cultural como en el ámbito biodiverso de especies biológicas, terrestres y marinas. El Chocó posee zonas planas que dan a las costas del Pacífico y también una buena parte de las estribaciones occidentales de los Andes, incluyendo la zona noroccidental de la provincia de Pichincha. Las elevaciones de esta cadena montañosa atrapan el aire que viaja desde la costa, lo cual genera un clima de humedad, formándose los bosques húmedos premontanos. Los científicos dan mucha importancia al Chocó pues, además de poseer una extraordinaria biodiversidad, mantiene la única selva lluviosa tropical continua del Pacífico sudamericano. Esta zona alimenta algunos ríos importantes; En Ecuador, por ejemplo, al Esmeraldas y Guayas. Terra incógnita. 8. Revista de ciencias biológicas. Disponible en: https://www.terraecuador.net/revista_40/40_choco.htm



Mapa 12. Cantón Eloy Alfaro. Territorio Éperara Siapidaara.

Fuente: elaboración propia con información de Plan de Vida Cantón Eloy Alfaro.

emberá del sur (Fabre, 2005, p. 10).¹⁶ Las lenguas emberá del sur, a las que pertenece el *sia pedee*, están estrechamente relacionadas y forman un *continuum* dialectal, consecuencia de las movilidades o dinámicas experimentadas. Por otro lado, pese a ciertas normas endogámicas, los matrimonios entre personas mestizas y afrodescendientes están permitidos. Las comunidades de Colombia conservan mejor su lengua, posiblemente debido a que desde hace varias décadas funciona un programa de educación bilingüe con currículo propio, materiales didácticos suficientes y personal docente debidamente capacitado.

Para el caso de las comunidades ubicadas en Ecuador no existe todavía un programa de educación intercultural bilingüe consolidado, aunque se ha trabajado en esta dirección desde 2005 a través de la producción de materiales didácticos, la capacitación de personal docente en enseñanza del *siaapede* y la elaboración de una malla curricular basada en un

contexto social y cultural propio. Sin embargo, siguiendo a Rendón “aun cuando se logre introducir con éxito el *sia pedee* en los currículos escolares, subsiste el problema de que la totalidad de los niños y adultos jóvenes en Ecuador no hablan la lengua” (Carrasco, 2010, p 13). Esta se conserva solo en la generación de personas adultas mayores de 50 años. En este sentido, la estrategia política de los líderes en los últimos años se ha enfocado en la recuperación de su cultura y la revitalización de su lengua como esencia de la identidad *épera* (Carrasco, 2010, p 12).

La nacionalidad *Éperara* cuenta con tres centros poblados: Santa Rosa de los Épera, Bella Aurora y Río Cayapas. El más grande de ellos es Santa Rosa, donde confluyen actividades agrícolas, artesanales, comerciales y de organización política y religiosa. Se ubica en las márgenes del río Cayapas, a 20 minutos en lancha a motor desde la ciudad de Borbón, a 3 horas desde Esmeraldas; y a 10 horas desde Quito.¹⁷

¹⁶ Las lenguas chocoanas llevan su nombre por hablarse a lo largo del Chocó y han sido clasificadas dentro de distintos troncos lingüísticos; Rivet (1943-1944) asocia las lenguas emberá con el tronco caribe, mientras que Guillermo Constenla Umaña y Margery Peña (1991) las vinculan con el tronco lingüístico chibcha (Carrasco, 2010).

¹⁷ Entrevista 1. Nacionalidad Eperara Siapidaara. Dirigente Eperara.



Imagen 33. Pueblo de Santa Rosa de los Éperara

Fuente: Diego Yela D., 2022.



Imagen 34. Pueblo de Santa Rosa de los Éperara.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

Bella Aurora es el segundo centro poblado. Se encuentra al margen derecho del río Santiago. El tercer asentamiento es la comunidad Barrio Cayapas, situado en el centro poblado de la parroquia Borbón, donde algunas familias disponen de propiedades individuales adquiridas a través de compras directas.

Según datos de la dirigencia, Santa Rosa de los Épera está conformada por 330 personas, agrupadas en aproximadamente 60 familias asentadas en una extensión de 347 hectáreas y mantiene título de propiedad comunitaria. Sus tierras fueron adquiridas tanto por compra como cedidas por el pueblo afro de Esmeraldas. Sus casas están dispuestas en alrededor de 40 km², construidas con soportes estructurales de madera para protegerse de la humedad provocada por el río. El espacio que ocupa el asentamiento actual se suele inundar cada año en época de lluvias, cuando por influencia del fenómeno del Niño, los ríos se desbordan hacia las comunidades asentadas en sus márgenes¹⁸.

En cuanto a la concepción de su espacio ancestral, la comunidad *Éperara* reafirma su ascendencia desde Colombia. En sus narrativas expresan su vínculo con el territorio ancestral y ponen énfasis en las visitas que realizan a sus familiares en Colombia, estableciéndose allí en algunos periodos. Es frecuente que lleguen familias de Colombia a Santa Rosa de los Épera, lo cual no significa –según sus percepciones– que se practique una migración en el sentido estricto como forma de sobrevivencia del grupo.

El acceso a la comunidad Santa Rosa de los *Épera* se da por vía fluvial a través del río Cayapas desde la ciudad de Borbón. La mayor parte de las familias tiene una canoa y un motor, y cada 20 minutos transitan canoas de personas pasajeras en un horario comprendido entre las 06:00 y las 18:00 horas. De la misma forma, el ingreso a la comunidad Bella Aurora se da a través del río Santiago, mientras que el ingreso al barrio Cayapas se facilita, dada su ubicación en el interior del centro parroquial.



Imagen 35. Puerto de Borbón.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

¹⁸ Uno de los problemas visibilizados es la vulnerabilidad del centro poblado. Para esto se estudia una posibilidad de comprar tierras río abajo, a 10 minutos en lancha, donde la comunidad pueda reasentarse.



Imagen 36. Muelle río Cayapas. Comunidad Santa Rosa de los Épera.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

No se registran movimientos migratorios como estrategias de sobrevivencia. La comunidad Éperara mantiene su territorio con seguridad jurídica, lo cual les permite sobrevivir con sus actividades cotidianas sin practicar éxodos masivos¹⁹, pero por la escasa extensión del mismo, en el futuro se ven en un proceso de minifundización que causaría su desplazamiento hacia otros sitios en condiciones no apropiadas²⁰.

Las comunidades Éperara Siapidaara pertenecen al Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) parroquial de Borbón y el cantón de Eloy Alfaro, por lo que no experimentan mayores carencias en cuanto a servicios básicos, ya que se encuentran dentro de estas jurisdicciones. En lo relativo al acceso a servicios de agua potable, organizaciones no gubernamentales como Fundación Altrópico han gestionado tanques de almacenamiento de agua recolectada desde vertientes cercanas, por lo cual cuentan con agua segura para consumo, debido a que el río Cayapas presenta altos índices de contaminación²¹.

En cuanto a labores agrícolas, los suelos no son aptos para labores intensivas. Sus características son las siguientes:

El territorio Éperara detenta un clima tropical mega térmico semihúmedo hacia el oeste del territorio, y tropical mega térmico húmedo hacia el este del territorio, cuya precipitación anual puede llegar hasta los 2500 mm y su temperatura media es de 26°C.

La mayor parte del territorio Éperara, presenta relieves ondulados y colinados, sus suelos son ligeramente ácidos en el 56,57% del territorio, este porcentaje de territorio posee fertilidad muy baja. Aproximadamente en el 29,61% del territorio, principalmente en la comunidad Santa Rosa, se tiene suelos con fertilidad alta en los valles. La mayor parte del territorio, especialmente en Santa Rosa, presenta susceptibilidad moderada a la erosión, debido a las prácticas productivas no adecuadas y a la tala de bosques.²²

¹⁹ Actividades de reproducción social: caza, pesca, horticultura y artesanías, esto último con apoyos de ONG's como Fundación Altrópico.

²⁰ La densidad de población aproximada del territorio es de 1 km2 por persona.

²¹ En el espacio del puerto del río Cayapa hay lugares de encuentro y socialización de las familias, hombres y mujeres, donde se dan intercambios de noticias, conversaciones; en general, es uno de los espacios de distensión social.

²² Plan del Buen Vivir de la Nacionalidad Eperara Siapidaara, 2014.

En este contexto se ve que dichos suelos no son aptos para labores hortícolas; por otro lado, la falta de asistencia del Estado en servicios básicos, oportunidades laborales, acceso a educación media y superior, son causas para que los índices de desarrollo humano se muestren bajos. La comunidad posee una lógica de unidades residenciales con familias ampliadas. En cada hogar pueden vivir el padre, la madre y sus hijas, o hijos casados. Las fincas se encuentran en la parte posterior del centro poblado y cada familia accede a una extensión relativamente equitativa. Según el índice de pobreza por NBI²³ al 2010, el 95,6% de la población Éperara se clasifica como pobre, mientras que el 3,48% son personas en estado de pobreza extrema²⁴.

Una de las actividades productivas relevantes es la agricultura, siendo el producto más importante el cacao. En este sentido, Fundación Altrópico apoya actividades al respecto, por ejemplo, la construcción de marquesinas. La nutrición de las familias depende de lo que se produce en las fincas y de alimentos comprados en la ciudad de Borbón.

Otra actividad relevante es el trabajo al jornal, el cual es realizado principalmente por los hombres. Actualmente el valor del jornal –sin alimentación– gira en torno a los 15 o 20 dólares americanos diarios. Las actividades varían desde limpieza de terrenos, cultivo y cosecha de productos de ciclo corto. También estas labores suelen efectuarlas fuera del territorio, especialmente en fincas productoras de palma africana²⁵.



Imagen 37. Taller explicativo con dirigencia Éperara Siapidaara.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

²³ La pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) es una medida de pobreza multidimensional desarrollada en los 80's por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). El método abarca cinco dimensiones y dentro de cada dimensión existe indicadores que miden privaciones.

²⁴ Las perspectivas semánticas sobre la palabra pobreza varían de cultura en cultura: Mientras que para los moldes occidentales la pobreza es medida a través de la falta de ingresos, vivienda, acceso a empleo, entre otros factores, para muchos pueblos indígenas, especialmente rurales, esta se mide por el estado de su territorio, el acceso al usufructo de recursos naturales: ríos limpios, sin contaminación con abundancia de peces, bosques sanos, acceso a actividades de cacería y pesca, así como una adecuada atención estatal para sus necesidades básicas.

²⁵ Se necesita un estudio cualitativo y cuantitativo para ofrecer datos más relevantes al respecto.

No existen unidades o ambulatorias de salud para las comunidades *Éperara*. Las enfermedades más comunes son los resfriados y afecciones estomacales. Existen personas curanderas propias de la nacionalidad que utilizan técnicas ancestrales; a estas personas se les conoce como *jaipana* o el equivalente a shamán, brujo o hechicero; también está el *pildesera* o curandero-sobador. Por otro lado, en Santa Rosa existen varias parteras o comadronas que asisten a las mujeres tanto en el periodo de gestación como en las labores de parto, siempre y cuando éstas deseen sus atenciones. Cuando se dan emergencias o enfermedades graves, la mayoría de las personas acuden al subcentro de salud de Borbón y a hospitales de ciudades como Esmeraldas y San Lorenzo.²⁶

En la actualidad, la juventud *Éperara* mantiene un desinterés por conocer la medicina tradicional, por lo tanto, se considera que es primordial trabajar en temas de fortalecimiento cultural aprovechando los pocos *Jaipana* y *Pildesera*. Según los datos del Censo INEC 2010 (Ecuador), la población *Éperara* *siapidaara* mantiene una tasa de analfabetismo del 28,2% en personas mayores de 14 años; un porcentaje muy alto en relación con el promedio nacional de analfabetismo que es del 6,8%.

El currículo educativo intercultural tiene serias deficiencias. Este no incorpora a realidades socioambientales e históricas de la nacionalidad. En este sentido, hace falta trabajar en la sistematización de información cultural y realizar estudios antropológicos que pongan énfasis en la cuestión histórica-territorial. Existe un centro de desarrollo infantil con el apoyo del Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES), pero hay problemas sobre la asignación de los recursos públicos, porque estos son generados desde el Estado y administrados el municipio de Eloy Alfaro. En este sentido, las mujeres y madres de familias suelen solicitar materiales a instituciones y personas que visitan la comunidad, además de convocar a mingas, entre otras actividades.

En relación con la organización política, la nacionalidad *Éperara* se constituyó legalmente en 2001 bajo el nombre de Organización de la Nacionalidad *Éperara* (ONAE), mediante acuerdo emitido por el Ministerio de Bienestar Social. Por otro lado, la dirigencia ha agencializado los trámites para que el actual Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades –antes Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE)– les reconozca a través del Acuerdo Ministerial No. 1962, del 14 de enero 2010.



Imagen 38. Taller explicativo en la comunidad Santa Rosa de los Épera.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

²⁶ Anotaciones de diario de campo.

Históricamente, sus procesos políticos se daban bajo formas autárquicas de gobernanza con autoridades basadas en la experiencia como ancianas y ancianos sabios jaipana; sin embargo, la adaptación a realidades culturales modernas ha hecho que la comunidad Éperara se inserte en la dinámica de organización etnopolítica moderna. El proceso de organización política de la nacionalidad exigió un salto desde el establecimiento de autoridades simbólicas que determinaban si las familias ocupaban asentamientos dispersos hacia una autoridad centralizada con otras formas organizativas adscribiéndose a la Organización de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Carrasco, 2010, p. 12). En la actualidad, tienen la nacionalidad Éperara Siapidaara del Ecuador (NAESE): una organización de base legalmente establecida e inscrita en la Secretaría de Derechos Humanos del Ecuador. La Asamblea General Comunitaria (AGC) es la instancia máxima de decisión. El Estado, a través de su dirección institucional, reconoce el nombramiento de la directiva y, al interior de la comunidad, estas se identifican como autoridad tradicional.

La organización la conforman todos sus miembros; es decir, hombres y mujeres mayores de 16 años, de las tres comunidades señaladas. Las nuevas autoridades deben actuar bajo un novedoso modelo organizativo, respondiendo a realidades sociopolíticas modernas y nacionales donde las dirigencias tradicionales, basadas en la autoridad de los ancianos, han sido desplazadas. Los cuadros jóvenes asumen la dirigencia, dependiendo del respaldo de la Asamblea para la toma de decisiones. Al ser familias ampliadas, las relaciones de parentesco cumplen un rol fundamental, ya que las y los jóvenes dirigentes dependen del número y el apoyo de la familia ampliada en el proceso de toma de decisiones.

La Asamblea es celebrada cada doce meses y las personas asociadas pueden ser convocadas de manera extraordinaria para tratar temas emergentes. El Consejo de Gobierno (directiva) es el equipo técnico administrativo que está al frente de la NAESE, el cual se reúne cada mes y está conformado así:

Nomenclatura de autoridades en Idioma castellano	Nomenclatura de autoridades en idioma siapedee
Presidente	Tachiporo (nuestra cabeza)
Vicepresidente	
Dirigente de fortalecimiento organizativo, comunicación y relaciones internacionales	
Dirigente de tierra, territorio Recursos Naturales y medicina ancestral	
Dirigente de desarrollo económico, comunitario, producción y comercialización	
Dirigente de Educación, Cultura y Justicia consuetudinaria	
Dirigente de equidad de género, juventud y deporte	
Tesorera	Parata waripidaitee = nuestro dinero va a crecer (vocal de economía).
Secretario	
Alguacil vocales	Chacara
Dirigente de tierra, territorio, recursos naturales y medicina ancestral	Enjaakîpari Jômaradê = vigilante del territorio de la Comunidad (vocal del Territorio). También se lo llama Eujanîiebi = aire, tierra, no contaminados. Empezó como vocal de medio ambiente.

Nomenclatura de autoridades en Idioma castellano	Nomenclatura de autoridades en idioma siapedee
Dirigente de desarrollo económico, comunitario, producción y comercialización	
Vocal de Cultura y Justicia	Tachipedee wîpari El que castiga en nuestra lengua
Vocal de organización	Kînicia Política. Lo que pensamos. Kapiabi. Está alentado, con salud. Vocal de salud y vida.

Tabla 16. Comparativa nomenclatura de autoridades en castellano y *siapedee*

Fuente: Elaboración propia basada en la información del texto de Eulalia Carrasco (2010)

En la década de los 60, luego de un proceso de invisibilización estatal y opresión laboral por parte de familias afrodescendientes, quienes les llamaban “los cholos”, la Organización de la Nacionalidad Éperera de Ecuador, por medio de su dirigencia, reagrupa a la gente en el sector de Santa Rosa, a orillas del río Cayapas. A través de mingas o trabajos comunitarios, las familias iniciaron la construcción de viviendas²⁷.

*El 30 de agosto de 2000, por medio de la lucha conjunta de la dirigencia de la Nacionalidad Éperera del Ecuador, con el Vicariato Apostólico de Esmeraldas, el Obispo Monseñor Eugenio Arellano, la hermana Victoria Carrasco y algunas ONG’s, se logra conseguir y adjudicar a la Nacionalidad, un lote de terreno de 347 hectáreas ubicado a orillas del río Cayapas, a 30 minutos de Borbón por vía Fluvial. Este terreno es actualmente ocupado por la comunidad Santa Rosa, considerada como la comunidad más importante de los Epērarā.*²⁸

La concepción del territorio se ha tomado en cuenta desde la cosmovisión que, en este caso, fundamenta un derecho al territorio. Las ontologías Éperera –al igual que otros pueblos indígenas– abarcan una particular forma de ver el mundo caracterizadas por

detentar un *continuum* entre naturaleza y sociedad. Al contrario de las ontologías naturalistas modernas y las racionalistas, que objetivan la naturaleza considerándola explotable –en el sentido capitalista y extractivista–, el pensamiento indígena observa tabúes, ritualidades e interdicciones²⁹. Es por eso que el territorio para el pensamiento indígena es de carácter relacional (Escobar, 2014) no solo concibe el plano físico sino también los mundos uránicos (cielo), telúricos (tierra) y el inframundo (subsuelo)³⁰.

*La cosmovisión de la nacionalidad Éperera siapidaara concibe tres mundos. El primer mundo es el de arriba, en este mundo se encuentra el sol, Tachi Akore (Nuestro Dios), debajo de este mundo se encuentran los “tápanos” (seres sin ano, mito del Biripoto). El segundo mundo es el del medio, este es Tachi Eunja, es decir nuestra tierra, en este mundo es donde viven los Épera Siapidāara, este mundo inicia en To Khi (cabeceza de los ríos) y termina en To Kharra (bocanas). El tercer mundo corresponde al de abajo, de los Antau Aramoora Euka (espacio de los tápanos). El Dios sol circula entre los tres mundos y les da luz. La Tachi Nawe (luna) es la mediadora entre los tres mundos.*³¹

²⁷ A su llegada, y durante varios años, la comunidad eperera estuvo invisibilizada por el Estado ecuatoriano y por el mismo movimiento indígena. Era conocida como “los cholos” por los grupos afrodescendientes del lugar. Trabajaban sin paga en labores de jornal campesino, tan solo se les reconocía vivienda y alimentación.

²⁸ Plan del Buen Vivir de la Nacionalidad Eperera Siapidaara. Documento sin referencia bibliográfica.

²⁹ Es importante observar las dinámicas sociales y cosmovisión de los grupos indígenas al momento de proponer proyectos de desarrollo, asistencia humanitaria y/o académicos. Partiendo de las formas de ver el mundo de cualquier grupo humano, es posible contextualizar las diversas agencias que puedan plantearse.

³⁰ Esta concepción de territorios relacionales reviste una particular importancia a la hora de proponer estrategias de defensa territorial ante el embate del extractivismo.

³¹ Entrevista 1. Dirigente eperera siapidaara.

En este sentido se destaca la importancia que tienen para esta comunidad los cuerpos de agua, especialmente los ríos, fundamentado en ciertos mitos de creación:

Según la historia que hemos recibido de los viejos, la creación del pueblo Épera, según lo que yo he escuchado de mi mamá, de mi abuelita, se dice:

La creación de los Épera fue en el río Chocó, en una playa inmensa, muy grande; no había gente, no había nada, ni comida; solamente había cielo y mar y nada más; ni tierra, no era compuesta, sino todo era solo selva. Entonces ahí, el Señor Dios más poderoso ha bajado del cielo, ha venido a crear a nosotros los Épera y a todas las personas que existen en este mundo, porque antes de la creación no había personas, solamente había el cielo y el mar, según yo entiendo. Había bajado Tachi Nawe a vivir en esta playa tan solita, o sea en ese río junto al Chocó. Cuando no había nadie, ella vino con su hijito a vivir. El hijo dizque preguntaba a dónde va a topar a una persona, quería conversar algo, o quería hacer algo y no podía porque se encontraba solo. Al final dizque dijo: “mamá, yo voy a hacer un pueblo, yo voy a hacer personas”; entonces dizque dijo Tachi Nawe: “Mijo ¿cómo tú vas a hacer personas? Pienselo primero cómo es que va a hacer”. “Mamá, así lo voy a hacer porque yo me siento solo, yo quiero conversar con alguien, quiero hacer algo”. Entonces ya, el Diosito se puso a hacer su obra. “Esta playa bonita tan inmensa que estoy mirando, esta playita yo le voy a formar un material y a media noche mi Madrecita y mi Padre tienen que darme valor para formar unas personas y eso lo haré”, dijo.

“Yo no le puedo ayudar”, dijo Tachi Nawe, “yo no puedo hacer la obra, sino usted mismo”. (Carrasco, 2010).

De este modo, la comunidad Éperara Siapidaara piensa el mundo y el comportamiento de la gente en relación con los planos interior y exterior; en este sentido, se puede notar la influencia del pensamiento cristiano impuesto por las misiones que estuvieron a cargo del territorio:

Son formas de creencias espirituales que se basan de lo invisible a lo visible, lo divino se relaciona con el Jaipana (Sabio) y la naturaleza que se encuentra en el espacio territorial, por medio del sol y la luna, el contacto de comunicación con el divino señor Dios fortalece la creencia cultural de la nacionalidad. El conocimiento de lo sagrado se encuentra en los mayores sabios, la Mayordoma (cacique), Pildecero, partera, maestros, cementerio, área protegida (reserva), medicina ancestral, cascada, ríos sagrados. (Carrasco, 2010).

3.1.3 Nacionalidad Kichwa-Siona del Ecuador

La comunidad Siona es una etnia binacional amazónica cuyo territorio se ubica entre las fronteras del norte ecuatoriano y sur de Colombia, en la región denominada del Bajo Putumayo. Su lengua original es el paicoca, perteneciente al grupo tukano occidental, una de las dos ramas de la familia lingüística tukano (Vickers, 1989, p. 45). Se autoidentifican como ziobain o gente de la caña o de la chagra³².

La comunidad Kichwa-Siona de San José de Wisuyá está asentada a orillas del río Putumayo, en la provincia de Sucumbíos, cantón Puerto del Carmen Putumayo, parroquia de Santa Elena. Limita al norte y al este con el río Putumayo, al sur con las comunidades Brisas del Yoyá y Santa Elena, al oeste con las comunidades Los Chíparos, Brisas del Putumayo y el bloque 97 Víctor Hugo Ruales, perteneciente a Petroamazonas, que se encuentra en territorio Kichwa-Siona³³.

Tradicionalmente, el manejo territorial de esta comunidad seguía los típicos modelos itinerantes de floresta tropical caracterizados por asentamientos dispersos en casas o *malocas* de familias ampliadas y agrupadas alrededor de la figura de un chamán o padre fundador.

³² Narrativas del taller Brechas de protección. En el taller se formuló la pregunta ¿quiénes somos los Kichwa Siona de San José de Wisuyá? La autoidentificación fue relacionada con ser gente de paz, gente de trabajo de la chagra y sobre todo estar en contra de todo tipo de violencia. Percepciones que también se obtuvieron en conversaciones informales y las entrevistas aquí expuestas. Por otro lado, es necesario anotar que actualmente San José de Wisuyá se autodenomina “comunidad Kichwa-Siona” ya que desde hace unas cinco décadas familias Kichwa procedentes de la provincia de Napo llegaron a territorio siona donde hoy se encuentra la comunidad San José de Wisuyá estableciendo nexos interculturales y posteriormente de parentesco a través de matrimonios.

³³ La cuenca del río Putumayo está localizada al norte y nororiente de la provincia de Sucumbíos. Se constituye por las sub-cuencas de los ríos San Miguel, Guepi, Papaya Chica, Papaya Grande y varios esteros menores. Por otro lado, también se encuentra la cuenca del río San Miguel, que se destaca por drenar una extensa área; limita el campo petrolero Víctor Hugo Ruales (VHR). Los principales ríos tributarios forman las siguientes sub-cuencas y microcuencas que caracterizan el cantón: Río Tacé, Silvayacu, Mansaya, Singué, Sansahuari, Dygoil, Pucachi, Yoyá, Yocara, Güepi, Papaya Chica y Papaya Grande.



Mapa 13 Ubicación geográfica de la comunidad Kichwa-Siona

Fuente: elaboración propia



Imagen 39. Vista de algunas casas de la comunidad Kichwa-Siona San José de Wisuyá.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

Según Vickers, el patrón característico de asentamiento suponía grupos residenciales dispersos, localizados en pequeños ríos y esteros tributarios del Aguarico, Napo y Putumayo. El asentamiento básico consistía en una familia patrilocal, patrilineal extensa, que residía en una casa comunal (1989).

Debido a múltiples factores como la influencia de las misiones, la explotación del caucho en el siglo XIX, del petróleo en el siglo XX, y por la violencia generada a partir del conflicto armado en Colombia, la forma de ocupación itinerante del territorio se ha modificado hacia asentamientos nucleados. La distribución espacial de las casas y terrenos dentro de la comunidad es familiar y se produce por herencia o sucesión. Tradicionalmente, el hombre se considera el jefe de hogar y en su casa suele vivir con su esposa, sus hijos e hijas solteras, así como sus hijas casadas, con sus esposos. El espacio para la siembra sigue el modelo de finca mestiza colonial distribuida de manera situada y continua en el territorio. Los espacios para caza y pesca son libres; sin embargo, para actividades de cacería mayor se suele pedir permiso a personas propietarias de la finca. Por otra parte, también existen espacios comunales para estas actividades, como el bosque de Wisuyá.

En Colombia se registran 2.578 personas distribuidas en seis resguardos y seis cabildos. Su área de ocupación es de 19.400 hectáreas asentadas en los municipios de Puerto Asís, Puerto Leguízamo, Orito y Mocoa. Los principales resguardos o comunidades son: Buena Vista y Santa Cruz, que ocupan una superficie de 13.127 hectáreas³⁴.

En Ecuador, su asentamiento se encuentra al nororiente de la provincia de Sucumbíos, en los cantones Shushufindi y Putumayo; este último, conformado por seis parroquias rurales: Palma Roja, Puerto Bolívar, Puerto Rodríguez, Puerto El Carmen (cabecera cantonal), Sansahuari y Santa Elena. Aquí se ubican cinco comunidades con población tanto mestiza como indígena: Real Cuembí, Angosturas, La Rosa, Santa Elena, Restrepo y San José de Wisuyá. Esta última –sujeto de este estudio– comparte territorio, relaciones políticas y de parentesco con el resguardo Kichwa-Siona

de Buena Vista; ambas tan solo separadas por el río Putumayo. Según datos de la dirigencia actual, en San José de Wisuyá viven 110 personas agrupadas aproximadamente en 20 familias³⁵.

En lo relativo a derechos ciudadanos, muchas personas Kichwa-Siona de Colombia que viven en San José de Wisuyá no pueden acceder a una ciudadanía ecuatoriana. En 1990 existía un convenio entre Ecuador y Colombia para el libre tránsito y transporte de personas, cargas y vehículos, cuyo capítulo XII titulado “Grupos étnicos”, establecía en su artículo 23 que:

Las autoridades competentes de manera conjunta con los pueblos indígenas y comunidades afro descendientes, para Colombia, y las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas, para el Ecuador, cuyos territorios legalmente constituidos estén ubicados en frontera, establecerán mediante Reglamento expedido por el Comité Técnico Binacional de la Comisión de Vecindad e Integración Colombo - Ecuatoriana, las condiciones de movilidad con criterio especial a fin de mejorar la calidad de vida y reconocer las costumbres y tradiciones de las comunidades anteriormente mencionadas, con el objeto de mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.

Sin embargo, este convenio –según las narrativas– ya no se encuentra en vigencia.

En lo referente a signos culturales como idioma, música, semiótica corporal, entre otros, han sido retractados, debido posiblemente a la influencia de los polos urbanos, a la atracción de la modernidad y sus artefactos; y, sobre todo, a una falla de política pública intercultural desde el Estado en los diversos sectores institucionales relacionados: salud, educación, revalorización cultural, sistemas de justicia locales y patrimonio natural y cultural. En San José de Wisuyá, el idioma paicoca ha perdido vigencia, siendo evidente la falta de transmisión del mismo a las nuevas generaciones; esto puede obedecer a la escolarización histórica a cargo de las misiones religiosas

³⁴ Página web de ONIC, disponible en: <https://www.onic.org.co/>. En la Amazonía colombiana conviven 52 grupos étnicos. Su población aproximada es de 47 mil miembros con 14 familias lingüísticas. Las más representativas son la Tukano, Arawak, Huitoto y Tupí. Los departamentos con mayor población indígena son: Amazonas (26), Vaupés (19), Vichada (8), Caquetá (10), Putumayo (10) y Arauca (6), los cinco primeros ubicados en la Amazonia colombiana. Sin embargo, destaca el hecho de que las poblaciones indígenas son minoritarias, lo cual es un indicador de su vulnerabilidad social y cultural.

³⁵ Entrevista 1, 2 y 3. Taller Brechas de Protección en la comunidad San José de Wisuyá.

y el proceso de transculturación y etnogénesis con la llegada de las familias Kichwa desde el Napo a territorio Siona³⁶.

En cuanto a la salud, las enfermedades más comunes son las respiratorias, que generalmente se producen en niñas y niños; le siguen enfermedades de la piel y parasitosis. Estas ocurren endémicamente en épocas de lluvias, entre abril y julio, cuando existen mayores niveles de humedad. Según entrevistas a dirigentes y docentes, no se presentan casos de desnutrición; las familias se abastecen de alimentos en los mercados cercanos con normalidad, a la vez que complementan su dieta con productos cultivados como yuca, maíz y frutales. Se crían aves de corral, lo que les permite tener una dieta ocasionalmente variada.

Antes de 2021, el Estado llevaba a cabo brigadas médicas mensuales; posterior a la pandemia del COVID-19 han sido las familias, a través de la dirigencia, quienes las solicitan, debido al cese de las operaciones regulares mantenidas en la zona, que consisten en asistencia odontológica, servicio médico general y distribución de medicinas. Para casos de emergencia existe un servicio de ambulancia fluvial gestionado por el GAD de Sucumbíos, que fue gestionado con financiamiento de la Cooperación Técnica Alemana (GIZ). Según las narrativas recopiladas, el servicio es necesario pero deficiente, ya que suelen ocurrir accidentes como picaduras de serpientes y emergencias regulares como partos y accidentes. Al respecto, las personas dirigentes ven necesario

generar una petición formal al GAD de Sucumbíos para solicitar mejoras al respecto.

En casos de emergencia, personas Kichwa Siona deben partir a Puerto Asís en Colombia, donde hay un hospital público y una clínica privada. La distancia es de una hora río arriba en transporte fluvial. Su costo varía entre 4 y 5 dólares americanos. El centro de salud más cercano se encuentra en la parroquia de Sansahuari, ubicada a dos horas por vía terrestre. Para su acceso, las familias deben cruzar la gabarra (barcaza) por el río San Miguel. Existe un centro de salud en el resguardo de Buena Vista (lado colombiano); sin embargo, durante el transcurso de la investigación, se constató que las instalaciones están abandonadas.

En cuanto a educación se dispone de la escuela llamada Centro Educativo Intercultural Ayahuasca –cuya oferta académica comprende hasta sexto año de básica– y cuenta con una docente nativa de Wisuyá³⁷. La asistencia es mínima; en la actualidad, asisten seis estudiantes con matrícula. No hay señal internet en la unidad educativa; en su lugar, se toma la señal desde la torre de la compañía Claro –ubicada en el lado colombiano–.

En general, existe un déficit presupuestario para el mantenimiento de la unidad y el Estado no garantiza el transporte fluvial, ni la alimentación para las y los estudiantes. El acceso a sus instalaciones se da a través de un puente en mal estado, mantenido por la comunidad mediante mingas frecuentes. Actualmente se solicitó al GAD provincial que inter venga en su reparación.

³⁶ Reeve, en su estudio sobre los Kichwa del Curaray (2002) destaca que un proceso de transculturación implica el proceso de cambio de una identidad étnica a través de matrimonios interculturales. Seguidamente afirma que la etnogénesis es un paso complementario al de la transculturación definida en la creación de nuevas categorías de identidad que trascienden identidades étnicas locales. En este sentido, un proceso de etnogénesis puede también implicar el abandono de las prácticas de transmisión intergeneracional del patrimonio oral de una etnia, manifestado principalmente en los mitos, que están generalmente guardados en la memoria oral de los pueblos. Al producirse matrimonios interculturales, las oralidades generadas en la esfera de lo doméstico suelen perder vigencia. A manera de ejemplo, al momento del encuentro de estos dos grupos Kichwa-Shuar en los años 60, en un matrimonio de hombre Kichwa con mujer shuar es posible que, por la lógica de la uxori-localidad (hombre que se casa va a vivir en la residencia de su suegro), se abandonen los espacios rituales familiares como la ingesta de la guayusa en horas de la madrugada practicada por los Kichwa, espacio donde las personas ancianas tíos, tías, abuelos y abuelas transmiten oralidades al grupo familiar.

³⁷ El derecho a la educación en el Ecuador está cubierto por el marco de la Constitución que plantea el acceso universal desde el nivel inicial hasta el bachillerato, y la gratuidad de la educación pública hasta el nivel de educación superior. Así también, el Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 expresa en su Objetivo 4 la necesidad de fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía; y, finalmente, están las correspondientes normativas y reglamentaciones para cada nivel de educación. Por consiguiente, el país cuenta con el marco regulatorio suficiente para garantizar los derechos a la educación sin ningún tipo de discriminación.



Imagen 40. Puente de acceso a la Escuela.

Fuente: Diego Yela D., 2022.



Imagen 41. Escuela San José de Wisuyá.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

Según percepciones de la comunidad, la educación es de buena calidad, hay equipamiento y nivel de bachillerato, pero muchas familias envían a sus hijas e hijos a Buena Vista, al colegio Centro Etnoeducativo Rural Buena Vista (CER) del lado Kichwa Siona colombiano. Este dispone del Programa Alimentario Educativo (PAE), aunque, al momento de escritura de este diagnóstico, se encuentran en dificultades para el abastecimiento por parte de los contratistas, con lo cual se vulnera el derecho a la seguridad alimentaria en contextos escolares y causa malestar entre las familias.

Por otro lado, hay madres y padres de familia que envían a sus hijas e hijos al Colegio Rosario, ubicado en la Parroquia Palma Roja, a una distancia de tres horas desde San José de Wisuyá.

El Estado ecuatoriano brinda un bono estudiantil de 55 dólares por familia. Esta cantidad es otorgada independientemente de que exista más de una persona estudiando en el hogar. En el lado colombiano se brinda cada dos meses un bono para personas universitarias de 40 mil pesos, aproximadamente 10 dólares.

En cuanto a su organización sociopolítica, la comunidad está inscrita en el registro de la Secretaría de Gestión de Pueblos y Nacionalidades del Estado ecuatoriano. Poseen un sistema autónomo de organización social y política ancestral basado en la Asamblea Comunitaria y las guardias territoriales cuiracá. Por otra parte, se asientan sobre una etnicidad relacionada con la siembra de la chagra y la ingesta de enteógenos como el yoko (*Paullina yoko*) y yagé (*Banisteropsis caapi*).³⁸



Imagen 42. Comunidad Kichwa-Siona de San José de Wisuyá.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

³⁸ El yoko es una bebida de característica estimulante y fuerte, extraída del bejuco *Paullina yoko* utilizada por los grupos amazónicos tukano (siona y secoya) principalmente. Tiene efectos curativos purgantes. La ayahuasca es ampliamente empleada por casi todas las culturas amazónicas. Consiste en una bebida alucinógena de carácter purgante y catártico.

Orgánicamente no pertenecen a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y por extensión a la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE). Hay diversas perspectivas al respecto, principalmente relacionadas con la falta de gestión de las diferentes dirigencias de turno, por motivos económicos.

La nomenclatura organizativa es de carácter occidental-gremial, cimentada en la figura de presidente, vicepresidente y demás dignidades. Los ancianos, grandes hombres, sabios o taytas son muy respetados y se acude a ellos para decisiones más complejas, quienes, mediante la ingesta del yagé, orientan a la comunidad en diversas empresas.

La dirigencia se elige cada tres años. No hay asambleas con fecha fija. Se convoca a reuniones cuando ocurren eventos importantes para la comunidad. antienen su propia normativa aprobada en Asamblea, donde se destaca la Comisión del Territorio que dirige las actividades de las Guardias Comunitarias de Control Territorial Cuiracá (cuidadores en lengua paicoca). Estas se constituyen como una de las estructuras fundamentales de la organización comunitaria Kichwa Siona, ya que permiten monitorear el territorio, vigilando contra incursiones externas: colonos, empresas petroleras, así como la detección de minas antipersonales.

Las cuiracá surgen del derecho a mantener los sistemas de autonomía que tienen los pueblos indígenas, consagrados en la Constitución ecuatoriana y reconocidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), así como en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas. Se trata de formas organizativas propias y sistemas de justicia basados en su organización etnopolítica y sistemas cosmológicos. Su objetivo es monitorear y proteger el territorio.

En Wisuyá, tienen 10 años de creación. Al contrario de las acusaciones del actual gobierno en el contexto de las movilizaciones sociales ocurridas en 2019 y 2022 sobre el carácter subversivo y armado de éstas, la comunidad Kichwa Siona usan lanzas, bodoqueras y bastones de mando para enfrentar las amenazas que vienen de fuera a través de petroleras y colonos. Instituciones de cooperación suelen apoyar ocasionalmente con materiales para documentar (foto y video) los daños que dejan las actividades extractivas.

En cuanto al nivel de comunicación de la comunidad, se encuentra disponible una ruta de transporte que consiste en una línea de bus que parte diariamente desde El Palmar, localización ubicada a cinco minutos de la comunidad San José de Wisuyá, con dirección hacia Lago Agrio. A lo largo del río Putumayo, los integrantes de la comunidad se movilizan en canoas propias o en transporte fluvial que hace recorrido en el río.



Imagen 43. Guardia Kichwa Siona cuiracá.

Fuente: Amazon Frontlines.



Imagen 44. Capacitación a promotor comunitario Kichwa Siona.

Fuente: Diego Yela D., 2022.



Imagen 45. Territorios Kichwa Siona en la rívera del Río Putumayo.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

3.1.4 Nacionalidad Awá del Ecuador. Comunidad Centro Awá de El Baboso



Mapa 14. Ubicación del territorio Awá en Ecuador.

Fuente: elaboración propia con información de Pineda, Juan. 2017. [Gobernanza, participación y territorio] Disponible en: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/52031.pdf>

El pueblo Awá es una etnia binacional originaria de la zona biogeográfica del Chocó colombiano, asentada de manera dispersa en los territorios de ambos países. En Colombia se encuentran en los departamentos de Nariño y Putumayo. En Ecuador, se encuentran en las provincias de Carchi, Esmeraldas e Imbabura. En esta última se localizan en las parroquias Lita y Buenos Aires. En Carchi, se asientan en los cantones Mira, en la parroquia Jijón, y Caamaño, mientras que en Tulcán se encuentran en las parroquias rurales de Tobar Donoso y Chical, todas asentadas a lo largo del río San Juan. Finalmente, en la provincia de Esmeraldas se ubican en las parroquias de Alto Tambo, Mataje y Tululbí. Actualmente, la comunidad Awá en el Ecuador cuenta con una población de 3.500 personas y 22 centros legalmente constituidos.

El modo tradicional de asentamiento respondía a patrones de ocupación dispersa basados un modelo autónomo con un jefe de familia. Las órdenes

religiosas lograron llevarles hacia el lado carchense, lo cual generó un proceso de evangelización-escolarización que transformó los tradicionales patrones de asentamiento en centros nucleados alrededor de una escuela (Naizot, 2009, p. 14; Pineda 2010, p. 34).

En la actualidad se organizan alrededor de la Federación de Centros Awá del Ecuador (FCAE). La adjudicación del territorio se inició 1988 con el reconocimiento del territorio ancestral Awá por parte del Ministerio de Agricultura y Ganadería. Posteriormente, en 1995 el entonces Instituto Ecuatoriano Forestal y de Áreas Naturales y Vida Silvestre (INEFAN) delimita nuevamente los territorios ancestrales Awá y, en enero de 2006, el Ministerio del Ambiente adjudica a la FCAE 99.336,51 hectáreas en las parroquias Tululbí y Mataje del cantón San Lorenzo, provincia de Esmeraldas, y en las parroquias Chical, Tobar Donoso, Jijón y Caamaño de los cantones Tulcán y Mira de la provincia del Carchi.



Imagen 46. Reunión con mujeres emprendedoras Awá.

Fuente: Diego Yela D., 2022

Actualmente, las dinámicas del pueblo Awá responden a contingencias externas, especialmente la construcción de carreteras por parte de empresas extractivas mineras y agroindustriales. Como etnia asentada en dos países, su territorio mantiene cierta continuidad; sin embargo, su proceso político y organizativo se ha adaptado a las eventualidades causadas por una movilidad transfronteriza. Sus dinámicas culturales se encuentran insertas en una geografía compleja, atravesada por la presencia de actores externos, formas de asentamiento, movilidad y cosmovisión particulares, lo cual ha conllevado formas de apropiación y uso de los recursos naturales novedosos.

El uso del territorio, que responde a dinámicas itinerantes de apropiación espacial y asentamientos con marcada dispersión, ha sido históricamente gestionado bajo formas de organización política autónoma y de característica clánica o familiar. Esta realidad cambió

drásticamente con la colonización y, en los últimos 20 años, con la presencia de las organizaciones no gubernamentales, así como la intrusión, en sus territorios, de mineras tanto legales como al margen de la ley (Pineda, 2010). En este sentido, las personas líderes Awá muchas veces agencian sus dinámicas de relacionamiento externo independientemente de la dirección nacional, sobre todo en la toma de decisiones a niveles más locales y en la negociación con organizaciones no gubernamentales, empresas mineras y el mismo Estado³⁹, lo cual ha sido aprovechado principalmente por actores extractivos para generar dinámicas de fraccionamiento a través de su agencia de relaciones comunitarias y cooptación de líderes. En este sentido, el proceso de organización social y política por la disputa territorial, ha llevado a la comunidad Awá a ser perfilada alrededor de los actores en conflicto⁴⁰.

³⁹ Esto se pudo apreciar en la primera visita a la comunidad. Si bien el presidente de la organización no pudo atender al equipo, sí se tuvo contacto indirecto por medio de las personas técnicas que acompañaron esta visita con un líder awá muy respetado y de tendencia radical anti minera. Este se mostró dispuesto a colaborar con una entrevista a futuro.

⁴⁰ Los centros awá del Ecuador cercanos a la frontera sufren los efectos de la compleja situación política de Colombia, intensificada en las dos últimas décadas: presencia de grupos armados ilegales, incremento de los cultivos de uso ilícito, programas de fumigación, militarización y el desarrollo de mega proyectos agroindustriales y de infraestructura. Estos últimos, en Colombia, carecen de espacios consultivos que establezcan puentes entre las necesidades nacionales y los derechos colectivos de los grupos étnicos.



Imagen 47. Vista de una parte del asentamiento Centro Awá El Baboso.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

En la actualidad, la comunidad Awá atraviesa por una exclusión socioeconómica común a todas las etnias transfronterizas⁴¹. El Estado ecuatoriano no ha logrado garantizar sus derechos ambientales en sus territorios debido a la carencia de una institucionalidad y a la escasez de políticas públicas en materia de protección de derechos colectivos indígenas, pero es notorio que las políticas relacionadas con el extractivismo y la agricultura favorecen al Estado y a los grupos privados⁴².

El territorio Awá comprende 26 centros (comunidades) legalmente constituidos. Su población es de 3.500 personas. El título de propiedad es global y lo maneja la Federación de Centros Awá del Ecuador (FCAE), organización de primer grado impulsada desde su creación por la Organización No Gubernamental Fundación Altrópico. A pesar del apoyo de las ONG, las empresas mineras se han convertido en un actor importante que ha desequilibrado la relaciones de la comunidad Awá con estas y también internamente entre las familias de los Centros Awá.

Organización sociopolítica

El Centro Awá de El Baboso pertenece al cantón Tobar Donoso de la provincia del Carchi. Tiene 30 años de existencia. Se formó con seis familias y en la actualidad cuenta con 360 personas distribuidas en 75 familias. Posee un reconocimiento jurídico otorgado por el Ministerio de Inclusión Social (MIES); sin embargo, las directivas no han dado seguimiento a ese proceso y, en consecuencia, el estatus jurídico del Centro es incierto.

Uno de los problemas que enfrenta este centro es el desinterés de las y los jóvenes en los asuntos políticos internos, manifestado especialmente en su falta de participación en las asambleas y congresos y, en general, en las instancias de decisiones políticas comunitarias. En este sentido, existen pocas personas que aporten para el sostenimiento y continuidad en el proceso de fortalecimiento organizacional. Esto puede responder a la falta de un proyecto sostenible económico que les incentive a interesarse en la comunidad.⁴³

⁴¹ Tomando en cuenta que estas situaciones en frontera revisten características propias; sin embargo, hay ciertos denominadores comunes como la presencia de grupos armados y pasos irregulares de personas en situación de movilidad; todo esto, enmarcado en estructuras territoriales específicas: geografía, ecosistemas y formatos culturales.

⁴² Según Pineda (2017 [...] la subordinación a intereses políticos de otras índoles que culminaron en enero de 2007 con las disposiciones del Ministerio del Ambiente de comanejo territorial entre awá y afro en Esmeraldas es una muestra de ello. De igual forma, la subordinación a intereses económicos materializados en el avance de la palmicultura y la catástrofe ambiental que acarrea, así como en la presión de madereras y mineras.

⁴³ Entrevista 2. a dirigente comunitario local.

A pesar que la propiedad a nivel nacional es colectiva, está administrada por la FCAE y basada en un formato de derecho ancestral comunitario, los centros mantienen un conflicto interno debido a una inequitativa distribución de los predios familiares. Este problema nace en su misma creación, pues las parcelas fueron tomadas por cada familia sin ninguna normativa que regule un acceso proporcional; en este sentido, algunas poseen más de 300 hectáreas y otras solamente 6⁴⁴. El problema gira en torno a los hogares que tienen menos propiedad, con el agravante de que, con el tiempo, las tierras deben ser distribuidas a las nuevas generaciones. En este sentido, se genera un proceso de minifundio interno. Las familias con mayor posesión de tierras no están dispuestas a ceder parte de sus propiedades a quienes tienen menos extensión, pero ningún poseSionario tiene documentación de respaldo privado, ya que la FCAE es quien tiene el título de propiedad global de las 22 comunidades.

En el registro constan 98 mil hectáreas, pero –según las entrevistas efectuadas a los actores de interés– estas ascienden a 120 mil. Es posible que este recorte responda a las invasiones y el problema de tráfico de tierras que padece el territorio Awá. Esto constituye un reto para la FCAE, ya que, a pesar de continuos cabildeos, el problema no se resuelve.

La última reunión para dilucidar estos aspectos se efectuó en el Centro El Baboso en el marco de una propuesta de delimitación de los Centros impulsada por la Fundación Altrópico, que consiste en realizar un levantamiento topográfico de la línea interna entre comunidades, dejando áreas de conservación para mantenerlas mediante el programa SocioBosque⁴⁵. A la fecha, la comunidad Awá mantiene dos áreas conservadas: la Reserva de La Vida y Reserva de El Oso, ubicadas en el límite del Centro El Baboso, Gualpi Alto y Sabalera. Allí se busca preservar y mantener la producción natural de agua y otros recursos bióticos. Al respecto, el programa ha trabajado con la comunidad mediante foros, capacitaciones y reuniones periódicas.⁴⁶

La Fundación Altrópico ha impulsado la creación de áreas conservadas en las comunidades. Esta iniciativa no ha avanzado debido a la indefinición en los límites intercomunitarios. Otra propuesta de Altrópico a la FCAE fue la realización de planes de vida de los centros Awá. Estos se plantearon bajo cuatro componentes: socio organizativo, productivo, territorio y ambiente. Las líneas de trabajo sugeridas fueron: fortalecimiento organizativo, actualización de estatutos, reglamentación interna, turismo e infraestructura. Se ha propuesto el GAD de Carchi la realización de trabajos de infraestructura vial.

⁴⁴ Según la narrativa: “hay conflicto alrededor de esto de las tierras, ya que las personas que tienen bastante tierra no quieren ceder a las que no tienen” (Entrevista 2. Dirigente histórico).

⁴⁵ SocioBosque es un programa administrado por el Ministerio de Ambiente y Transición Ecológica (MATE) que trabaja en el marco de la venta de carbono y conservación de recursos naturales comunitarios. Consiste en la entrega de incentivos económicos a personas campesinas y comunidades indígenas que se comprometen voluntariamente a la conservación y protección de sus bosques nativos, páramos u otra vegetación nativa.

⁴⁶ Entrevista a dirigente Awá.

3.2

Situación sociohistórica de cada comunidad

3.2.1 Nacionalidad A'ï Kofán

Según datos etnohistóricos, en 1535 el capitán Gonzalo Díaz de Pineda se encontró con una numerosa población Kofán en la confluencia de los ríos Aguarico y Caiambi. El río Aguarico era conocido como “río de los kofanes”. En 1563 fueron fundadas Archidona y San Pedro de Alcalá en la Provincia de los Kofanes.

La comunidad limita al sur con los Quijos, al suroeste con los Albijirias y al noroeste con los Sucumbíos, Mocoas y otras tribus desconocidas. Eran reacios tanto a la incursión los españoles como de las misiones, especialmente de las jesuitas, quienes en 1587 se establecieron en Quito. El sacerdote Rafael Ferrer, quien en 1652 funda la comunidad Kofán, en nombre San Pedro de los Cofanes –o San Pedro de Alcalá o San Pedro del río Dorado– conformada por más de 3.000 integrantes. El misionero vivió allí por once años, hasta 1611, año en el que es asesinado. Durante su actividad evangelizadora bautizó a 4.800 indígenas. En 1642, otro misionero jesuita, Fray Pedro Pecedor, es asesinado.

Posteriormente, la población Kofán se repliega, y en un mapa geográfico de 1750 se lee: San Pedro de los Cofanes, lugar arruinado. Ésta desaparece de los registros hasta por más de 150 años (Plan de vida, 2010).

En la década de 1940 se crea la comunidad de Dureno a la cabeza de Guillermo Quenamá, líder político

y espiritual, quien –junto a un grupo de familias– llegó desde las cabeceras del río Aguarico. Paulatinamente se expandieron en cinco centros poblados o Centros de Asentamiento, con el objetivo de proteger el territorio de la intrusión de empresas petroleras y las invasiones colonas que avanzaban, apoyadas por el Estado, bajo el argumento de que “el territorio Kofán era un espacio despoblado sin gente”.⁴⁷ Este evento se produjo en un contexto de conflictos y tensiones entre colonos e indígenas alrededor del uso de recursos, como la cacería intensiva y tala de madera.

El primer asentamiento fue Pisurié Kankhe, ubicado en el camino que construyó la compañía petrolera Texas Petroleum Company (Texaco), que atraviesa la comunidad de Dureno en los márgenes del río Pisurié. Según las narrativas, este centro ya existía antes de la expulsión de la petrolera en 1998, año en que la comunidad de Dureno organizó una protesta y cerró el pozo Dureno, debido a los impactos ambientales derivados de los sucesivos derrames de crudo. Algunas familias se asentaron en ese espacio, construyendo precarias casas para monitorear el territorio ante la amenaza de una posible reapertura de dicho pozo.⁴⁸

Su territorio fue deslocalizado a partir de 1967 con el inicio de la explotación petrolera en la región y en Ecuador, con base en la política estatal de Reforma Agraria y Colonización, que impulsó una ocupación extensiva bajo el discurso oficial que señalaba a la

⁴⁷ Entrevista 2. Dirigente histórico A'ï Kofán.

⁴⁸ Sistematización de anotaciones en diario de campo.

Amazonía como un espacio de tierras baldías sin poblaciones humanas.⁴⁹

Para el pueblo Kofán el espacio o territorio es el lugar donde se marca su historia y la de sus antepasados. En este sentido, la agencialidad etnopolítica en la defensa del territorio contra las empresas petroleras ha sido una constante en la gestión de sus dirigentes hasta 2013, cuando la nueva dirigencia permitió la entrada actividades de prospección sísmica, como se verá más adelante.

En la década de 1970 empieza la explotación petrolera en territorio Kofán. La transnacional Royal Dutch Shell Group (Shell) realizó prospecciones sísmicas, mientras que la Texas Petroleum Company (Texaco), labores de perforación. En 1967 Texaco inició los trabajos con el pozo Lago Agrio y otros en el río Aguarico, y para 1972 se perforó el pozo Dureno, parte del complejo de pozos Guanta que se ubican al límite occidental de la comunidad de Dureno. La transnacional abrió este pozo sin procesos de consulta y contacto con las poblaciones locales ni restitución por los impactos ambientales y sociales ocasionados (Lagos, 2018).

En 2011 fue elegido presidente un miembro del movimiento de jóvenes A'í Kofán rompiendo con la tradicional ocupación de cargos directivos regentados por ancianos y sabios, quienes en su mandato no aceptaban la intromisión de las petroleras. En este sentido, el joven dirigente elegido entabló negociaciones con la empresa pública ecuatoriana Petroamazonas, lo que permitió el ingreso de la petrolera y actividades de sísmica y prospección, bajo el argumento de que, desde el comienzo de las operaciones petroleras en el territorio, el Estado y las ONG ambientalistas no han generado beneficios económicos al pueblo Kofán; por ello, era ya tiempo de que la comunidad recibiera beneficios en dinero por las actividades petroleras en el pozo Dureno 1. Luego de dos años de oposición por parte de los liderazgos tradicionales, durante 2013

la nueva dirigencia dio paso a la firma del Convenio de Compensación Social entre Petroamazonas EP y la comunidad Kofán Dureno, que ofreció a la comunidad una serie de “beneficios” como entrega de vehículos, dinero en efectivo para las familias, becas, asistencia médica temporal, entre otros. La prospección sísmica estuvo a cargo de la firma china BGP⁵⁰, cuya operación cubrió todo el territorio tanto en espacios no poblados como en las áreas de SocioBosque. Estos recursos monetarios fueron distribuidos entre los socios mayores de 15 años⁵¹.

En 2014 se llevan a cabo las negociaciones para la reapertura del Pozo Dureno 1 con la estatal Petroamazonas, lo cual profundizó los problemas internos entre quienes apoyaban este proceso y quienes estaban en contra. La negociación incluyó la compra de ocho camionetas con un contrato de trabajo de tres años de duración para varias personas A'í Kofán en dicha petrolera, además de dinero en efectivo que fue distribuido entre cada socio (Lagos, 2018).

A la fecha, la operación petrolera dejó de ser administrada por Petroamazonas, pasando su gestión a Petroecuador. Desde esa época, hasta la actualidad, se estuvo negociando con la petrolera la instalación de las plataformas con sus respectivos pozos.

En cuanto a las condiciones para la producción económica y reproducción social, las primeras están relacionadas con trabajos ocasionales en Lago Agrio y trabajos al jornal en parcelas de colonos y otras familias. Las actividades de reproducción generalmente están a cargo de las mujeres, quienes –según se pudo observar– tienen roles marcados en la sociedad A'í Kofán.

La empresa PetroEcuador contrata periódicamente a hombres para labores de limpieza de caminos y mano de obra para actividades en campo. Entre las personas Kofán no existe personal técnico que labore en dicha institución.

⁴⁹ Inclusive, altos funcionarios y políticos afirmaban que la Amazonía era un mito. Antes de la Reforma Agraria en el Ecuador, las formas de producción, particularidades sociales e interculturales de relación eran altamente inequitativas. Este modo de producción heredado de la colonia expresaba en pleno siglo XX una concentración de tierras en pocas manos. En 1954 se registraron 1.369 explotaciones agrarias. El 0,4 % del conjunto total, concentraba el 45,1 por ciento de la superficie; más de 250 mil explotaciones –el 73,1% de las existentes en ese momento– utilizaban el 7,2% de la superficie. De esta forma, la tenencia de la tierra se convirtió en la base de un sistema institucional que producía una extrema desigualdad en la distribución del ingreso. El latifundio, expresión concreta de ese sistema, tenía un enorme poder sobre el mercado del trabajo y el mercado de la tierra. Dicho modo de producción estuvo presente en la Amazonía, ya que hasta la década de 1940 existían haciendas con la modalidad del peonazgo y trabajo por endeudamiento. La comunidad kofán no escapó a este modelo, viviendo explotación en este tiempo bajo dicha modalidad, lo cual perdura en su memoria.

⁵⁰ Compañía geofísica de capital chino que presta servicios en adquisición, procesamiento e interpretación de datos sísmicos 2D y 3D.

⁵¹ Hallazgo identificado durante el segundo taller comunitario, como parte de las sesiones de escucha.

Los hombres Kofán han desarrollado experticia en la construcción de canoas de fibra de vidrio, que son vendidas bajo pedido. Esta actividad decayó por la crisis económica del país y la incidencia de la pandemia por COVID-19. Se espera que la demanda de canoas se active con el tiempo.

Las mujeres ocasionalmente trabajan en servicio doméstico en Lago Agrio. Sus roles en la comunidad están más relacionados con actividades de reproducción social: horticultura (chakra), el cuidado, crianza y educación de hijas e hijos, la preparación de alimentos para la familia, recolección de leña, compras en la ciudad y la administración del dinero para estas labores.

La característica de los suelos en Dureno supone –en muchos casos– una mediana aptitud para labores agrícolas, lo cual no permite actividades intensas. Generalmente, los ciclos agrícolas en la selva son rotativos con un tipo de agricultura de roza y quema, adaptados a extensiones relativamente pequeñas de chakras. Las familias, cuando deben escoger el terreno para su chakra, estudian el tipo de suelo que pueden emplear para sus labores de producción. Para la comunidad Kofán es la mujer quien escoge el tipo de suelo y los esposos miran los terrenos en sus recorridos para pescar o trabajar sus chakras; así, de acuerdo con el tipo de cultivo, seleccionan el suelo. Para sembrar plátano y piña prefieren la loma o terrenos altos; si van a sembrar maní, escogen el terreno arenoso o tipo pamba.

La población Kofán en Dureno procura estar alerta para que la creciente del río no inunde sus cultivos, y para ello muchas familias escogen el tiempo para la siembra, tratando de que no coincida la producción con el período de inundaciones, que generalmente suceden entre mayo, junio y julio⁵². Los principales productos que cultivan son el guineo (de la variedad “orito”) y la yuca, con la cual elaboran ocasionalmente chicha.

Ocasionalmente elaboran cazabe, que es una especie de pan de yuca. El ciclo de cultivos está inserto en el sistema de chacra o huerta, plantando palmáceas de chontaduro, curcubitáceas –como la calabaza–, ipomaeas –como el camote–, caña y árboles frutales amazónicos. Hombres y mujeres mayores poseen gran conocimiento sobre plantas medicinales. Se destaca el uso de la bebida estimulante extraída

de la planta yoco (*Paullinia yoco*), que ha perdido vigencia entre la población joven⁵³.

El plátano de variedad “dominico” se utiliza para el intercambio comercial y –ocasionalmente– para la venta, y mantienen la crianza de animales menores como aves y cerdos. Teniendo presentes las características del suelo, no siembran en grandes extensiones, máximo 2 hectáreas por familia, extensión distribuida en tres espacios diferentes y un tanto alejados el uno del otro.

Otro uso del suelo se dedica, en menor intensidad, a la piscicultura y ganadería bovina.

Con frecuencia, la población A'í Kofán evalúa las potencialidades agronómicas de un sitio con tres criterios: naturaleza de la situación y del relieve, naturaleza de los suelos y naturaleza de la cubierta vegetal. El sitio ideal es un terreno plano, bien drenado, poco pedregoso y no inundable, desprovisto de árboles muy gruesos cuya tala representa (aun cuando ellos poseen motosierras) una inversión de trabajo bastante importante. Son poco frecuentes los suelos considerados como verdaderamente propicios.

La roza se compone de dos fases sucesivas: el desbrozo de la maleza y la tala de los árboles. El desbrozo es realizado con machete, tiene como fin cortar todos los matorrales y arbustos, dejando sobre el terreno los residuos de monte. Primero siembran maíz, el cual es cultivado una sola vez. Esto se hace a través de una minga de carácter familiar, donde se brinda chicha de yuca o piña a quienes participan en ella. Luego de unos dos días, se procede a talar los árboles con hacha metálica y motosierra.

La yuca, una vez sembrada por las mujeres Kofán, da su fruto a los seis y nueve meses, dependiendo de la especie. Se cosecha dos veces porque su porte y contextura son buenas; y a la tercera siembra, su calidad disminuye. Cada tres meses se procede a la limpieza de la chacra, actividad que también es realizada a través de una minga.

Una chacra se emplea por un tiempo máximo de hasta unos cinco años, luego se deja remontar de dos a cinco años más sin ser abandonada completamente. Se emplea en la cosecha de plátano y como coto de caza. Por lo general, en cada chacra tienen frutales y chonta, que sirve de cebo para cazar animales, especialmente la guatusa: un importante aporte de proteínas a la dieta de las familias A'í Kofán.

⁵² Datos extraídos del trabajo de campo proyecto PRMI. Los suelos en la mayor parte del bosque amazónico no son aptos para la agricultura por ser frágiles y fácilmente erosionables (Meggers, 1976, pp. 26, 30).

⁵³ Sesiones de escucha 1 y 2.

La tierra es propiedad comunal. En este sentido, cada familia puede hacer una chacra en el lugar que escoja. Los hombres hacen chacras cuando ya están casados; el número de estas aumenta con el tiempo. Las personas con más edad poseen más chacras. Cada hogar tiene en promedio tres chacras en uso y alrededor de dos en rastrojo. Las dimensiones de las chacras varían entre 100 metros por 50 metros y 20 metros por 20 metros. Las herramientas que usan para el cultivo de sus productos son hacha, machete y motosierra, además de un palo en forma de V, garabato o *anku* que sirve para arrastrar las malezas.

No existe explotación intensiva de madera con fines comerciales. La madera que está permitida extraer está destinada a la construcción de casas y al uso general de la comunidad.

El bosque es un espacio que ofrece un real sustento y propiciador de carne, pescado, madera para las casas, para las canoas, palmas para los techos y plantas, tanto medicinales como narcóticas, que usan unos pocos ancianos sabios Kofán.

También existen reglas y prohibiciones para la cacería que fueron firmadas mediante convenio con el Ministerio de Medio Ambiente. No se han establecido extensiones territoriales, sino la subespacialidad, que se fundamenta en topónimos y accidentes geográficos como son esteros, ríos y quebradas.

El uso de plantas narcóticas ha estado restringiéndose para las nuevas generaciones, debido –entre otras cosas– a la desaparición de mujeres y hombres agentes curadores, propiciadores, consejeros y articuladores sociales. Esto, además de una serie de signos culturales, son retractados en el tiempo sobre la base de una progresiva aculturación.

Las nuevas generaciones Kofán han perdido la práctica de tomar Yajé⁵⁴. De igual manera, no usan la vestimenta tradicional, no hacen uso semiótico del cuerpo a través de plumas de aves vistosas, ni realizan las prácticas de perforación de orejas y nariz; tan solo lo realizan las personas adultas mayores. Las mujeres no se pintan

los pies con achiote, ni se baila tradicionalmente en los domingos con instrumentos ancestrales⁵⁵.

3.2.1.1 El programa SocioBosque como aporte a la economía de la comunidad y a la conservación del bosque

Al momento, las seis comunidades Kofán suman un territorio de 434.287 hectáreas, de las cuales 44.600 han sido legalizadas a su favor. Teniendo presente el territorio total legalizado y no legalizado, la intervención del bosque no sobrepasa el 0.2%. En este contexto, segmentos del territorio se encuentran en el programa SocioBosque, ubicado en las comunidades de los ríos Kofanes, Dureno y Sábalo. Los recursos son administrados por la directiva de NOA'IKE y por las directivas comunitarias respectivas.

En este contexto, la población A'í Kofán de Dureno prevé que, para la utilización y aprovechamiento adecuado de estos biorecursos, es determinante el desarrollo de una investigación que forme parte de un plan de manejo del territorio Kofán de Dureno, que se propuso como iniciativa comunitaria en el contexto de la presente investigación. Se piensa que el bosque puede ser aprovechado dentro de este plan, ya que existen modelos de extracción técnica de madera del bosque tropical que permiten un aprovechamiento sostenido de ciertas especies maderables, lo cual podría aportar a las estrategias económicas que impulsarán las potencialidades territoriales de Dureno: artesanía, cultivo y procesamiento asesorado de producción de cacao y demás productos con valor agregado.

3.2.1.2 La Ciudad del Milenio (CM) en Dureno y la desestructuración de los patrones de producción y reproducción⁵⁶

En mayo de 2015 se inició la construcción de la CM en Dureno. Estas figuras fueron creadas como parte de una política de Estado dirigida a la compensación de

⁵⁴ Es patente que las nuevas generaciones están atraídas por los signos y artefactos de la modernidad. Hoy en día, las nuevas generaciones han abandonado la práctica de la toma de Yajé; sin embargo, aún existen personas mayores que lo hacen y a las cuales las familias de la comunidad acuden en ciertos momentos.

⁵⁵ Las y los jóvenes expresaron en las sesiones de escucha que sienten vergüenza por usar los vestidos tradicionales y el idioma, pues son objeto de burla en las instituciones escolares y colegiales.

⁵⁶ Se considera importante visibilizar el rol transformador y aculturante de la Ciudad del Milenio creada como estrategia para reactivar las negociaciones que permitan actividades extractivas en territorio kofán, que se han caracterizado por mantener continuos atropellos a los derechos humanos y ambientales de esta nacionalidad indígena.

los impactos que pudiera generar la reapertura de pozos petroleros. Se dan a raíz de los acuerdos iniciados por la Empresa Pública Petroamazonas en 2014, que concluyeron con la aprobación de la reapertura del pozo Dureno 1 y la ampliación de la plataforma Guanta 12, donde se perforará el pozo Dureno 2.

Esta Ciudad del Milenio se destaca por su diseño con énfasis cultural y materiales ecológicos. Se concibió para 450 personas beneficiarias con 108 viviendas amanzanadas que incluyen todos los servicios básicos: agua potable, electrificación, senderos, mobiliario urbano, mitigación ambiental, escuela del milenio, calles pavimentadas, centros turísticos, lugares de comercio, canchas de fútbol y biblioteca (Lagos, 2018; Vallejo, 2016a).

Al comienzo de su construcción, muchas familias tuvieron que desmontar sus viviendas para dar espacio al personal trabajador; otras, vieron afectados sus cultivos y otros espacios. Especialmente, se removió el cementerio, causando malestar en la comunidad A'í Kofán. Según sus perspectivas, los espíritus de los muertos salieron de sus lugares para vagar por la comunidad, lo cual generó enfermedades en muchas personas menores de edad.

Las actividades cotidianas de la comunidad se vieron afectadas por varios cambios, tanto en el paisaje como en lo económico, social y político. Los tractores, camionetas y camiones empezaron a impactar el bosque. Las actividades de reproducción fueron deslocalizadas, ya que muchos hombres fueron contratados para diversas labores, abandonando actividades tradicionales como el trabajo en las chakras, la cacería y la pesca, lo cual incrementó el trabajo de las mujeres, quienes se vieron obligadas a comprar alimentos en vez de producirlos; se aumentó el consumo de alimentos procesados como enlatados, fideos, arroz, gaseosas, galletas, pan, entre otros. Esto último, con los respectivos impactos en sus regímenes alimentarios cotidianos.

Las mujeres también fueron contratadas para labores de limpieza, tratamiento de madera, entre otras. Recibían un salario por día laboral de 8 horas, sin beneficios ni seguridad social. Al mes recibían alrededor de 600 dólares. En este contexto, la población Kofán –por primera vez– fue insertada en una dinámica de capital y trabajo asalariado. El dinero era invertido en compra

de alimentos, útiles escolares y bebidas alcohólicas, lo cual ahondó mucho más problemáticas familiares.

En conclusión, la Ciudad del Milenio acapara un ideal novedoso alrededor de imaginarios sobre la modernidad, el orden y la convivencia. Fueron varios los cambios; principalmente, en las formas de producción y reproducción social: Muchas familias regresaron a vivir a sus lugares originales, otras dejaron abandonadas sus casas y otras regresaron para usarlas como hogares itinerantes hasta la actualidad. De todos modos, impactó la dinámica cotidiana basada en el asentamiento disperso con casas y espacios para la horticultura y picas de caza; es decir, vivieron una deslocalización espacial interna.

3.2.2 Nacionalidad Éperara Siapidaara

Tradicionalmente se asentaban de manera dispersa a orillas de los ríos, con patrones de movilidad itinerantes. En Colombia, el Estado generó una política de territorialización para los grupos indígenas, confinándolos en resguardos, sin considerar que estos grupos mantienen lógicas de movilidad recurrentes. En este sentido, muchos grupos –cuya forma de ocupar el espacio tenía características itinerantes– se fueron adentrando en la selva, alejándose de dicha territorialización impuesta por el Estado.⁵⁷

La ocupación del espacio en Ecuador tiene su referente en los patrones ancestrales practicados en Colombia y se remonta a principios de los años 60 del siglo pasado, cuando llegaron en pequeñas olas migratorias y se asentaron en la región noroccidental de la provincia de Esmeraldas, en el llamado Chocó biogeográfico. Hay varias hipótesis que explican esta movilidad, tales como el comercio, las condiciones sociales y políticas en Colombia y las circunstancias geográficas dentro del ecosistema del Chocó. Posteriormente, en los años 70 de dicho siglo, varias familias cruzaron las fronteras nacionales debido a la violencia armada en su territorio. La tardía presencia generó un tipo de asentamiento disperso que no permitió la apropiación de un territorio propio hasta 2001, cuando el Estado ecuatoriano entregó algunos cientos de hectáreas de bosque a orillas del río Cayapas. La comunidad Éperara

⁵⁷ La palabra “territorialidad” hace referencia a las formas de uso, aprovechamiento y organización espacial de un pueblo originario, mientras que la “territorialización” se refiere a todas las acciones que, desde los Estados, se ejecutan a través de políticas que obligan a los grupos originarios a modificar sus tradicionales formas de movilidad y ocupación espacial.

atravesó una situación de invisibilidad al no tener derechos de ciudadanía con base en una documentación de identidad.

Las peticiones de la dirigencia *Éperara*, junto con organizaciones ecuménicas y no gubernamentales, hacia los estamentos estatales, fueron dirigidas a la búsqueda de un espacio para su asentamiento, pero no tuvieron respuesta. En este contexto, la búsqueda de territorio tuvo ribetes complejos para este pueblo.

En 2000, la Congregación de las Hermanas de la Providencia de Bélgica donaron el dinero de sus jubilaciones para la adquisición de 347 hectáreas de tierra⁵⁸, un territorio en el que actualmente se encuentra Santa Rosa de los Épera. Posteriormente llegaron otros aportes y se negociaron otras fincas ribereñas al río Cayapa. Seguidamente vienen los trámites para la legalización, con el apoyo de la CONAIE (Carrasco, 2010).

3.2.2.1 Condiciones para la producción económica y reproducción social

Pia P`anadait`e significa *buen vivir* en idioma siapi-dee. Eso es, tener territorio, salud, poseer una finca y –sobre todo– tener soberanía alimentaria con ausencia de productos transgénicos; también implica la producción, la cacería y pesca en abundancia⁵⁹. La institucionalidad estatal ecuatoriana no ha sido ágil con la demanda de invasión territorial que interpuso esta nacionalidad, mostrando una incapacidad para atender sus peticiones en temas como políticas de seguridad territorial, servicios de salud, educación, agua potable, eliminación de desechos y aguas servidas; y sobre todo, para impulsar modelos productivos que generen recursos desde sus lógicas culturales y las potencialidades de su territorio.

La comunidad *Éperara* mantiene una economía incipiente alrededor de la cacería, pesca y venta de artesanías (cestería). Sus miembros mantienen pequeñas

fincas donde producen yuca, maíz y –principalmente– cacao. Ocasionalmente venden madera a intermediarios que se sitúan en las afueras de la comunidad, muchas veces con aserraderos temporales.

La venta de artesanías en cestería es ocasional, es trabajo exclusivo de las mujeres –quienes se han agrupado, animadas por ciertas ONG y personas particulares– para gestionar su envío al extranjero y a determinados mercados en Quito. Durante la pandemia, esta actividad decayó; sin embargo, al ser productos de buena calidad, pueden ser una fuente de ingresos con la direccionalidad y apoyo adecuado. Organizaciones como Fundación Altrópico han apoyado a grupos de mujeres para que comercialicen sus productos en ferias de Quito, principalmente.

Se puede notar una carencia de políticas públicas estatales que incentiven e impulsen modelos económicos locales desde sus actividades productivas como la cestería, diversos productos agrícolas y no maderables del bosque e –incluso– el aprovechamiento forestal sostenible.

Ocasionalmente, el Ministerio de Inclusión Económica y Social y la Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades suelen invitar a las mujeres *Éperara* a participar en ferias de exposición para productos artesanales. Según las narrativas, estas instituciones no cubren gastos de transporte y logística, los cuales dependen de la dirigencia *Éperara*, el apoyo externo de ONGs y, ocasionalmente, la Iglesia Católica en Esmeraldas⁶⁰.

Desde hace 2 años, mediante la Nacionalidad *Éperara* Siapidaara (NAESE) se suscribió un acuerdo para entregar el cacao a la empresa OLAM Ecuador con una periodicidad de 7 a 15 días. Para esto han gestionado una pequeña secadora de 15 quintales⁶¹.

La horticultura, aunque incipiente, garantiza cierta producción alimentaria en la “finca”. Cada familia tiene acceso a un espacio de tierra que llaman “fincas”,

⁵⁸ La fiesta de posesión de Tachi eunja (nuestra tierra) fue el 16 de septiembre de 2000. Ritual ancestral de apropiación, danza, comida, oraciones, símbolos de identidad (Carrasco, 2010).

⁵⁹ Anotaciones en diario de campo.

⁶⁰ Los *Éperara* suelen acudir a fundaciones como Altrópico para el respectivo apoyo. Éstas, comúnmente, extienden invitaciones para estas ferias ocasionales.

⁶¹ Entrevista 2. Olam Ecuador S.A. es una empresa con sede principal en el cantón Durán de la Provincia de Guayas. Opera en sectores como agricultura, ganadería, silvicultura, pesca y caza. La empresa fue fundada el 15 de febrero de 2011. En 2019 empleaba a 161 personas. En sus más recientes aspectos financieros destacados, reportó caída de ingresos netos de 6,31% en 2020. Su activo total registró un crecimiento de 87,21%. El margen neto de Olam Ecuador S.A. aumentó 0,44% en 2020 (web de OLAM). La nacionalidad *Éperara* tiene dos años trabajando para entregar el producto que aún no alcanza estándares de certificación, para lo cual se necesitan estudios de suelo y materia prima. Posteriormente, la NAESE debe gestionar una máquina para la elaboración la pasta de cacao.

donde siembran productos como plátano, yuca, caña, frutales como naranja, limón, mango, piña, coco o pipa, y hierbas medicinales. Los productos suelen llevarlos y comercializarlos en la ciudad de Borbón, y también se intercambian por otros productos y –ocasionalmente– carne de monte con otras familias. Mantienen una caja de ahorro comunitaria, apoyada por la Fundación Altrópico, que consiste en aportar con un capital que genere interés y permita la circulación de flujos financieros bajo préstamos entre las familias, en caso de necesidad.

3.2.3 Nacionalidad Kichwa

Siona

A partir de la época republicana en Sudamérica se asentaron las fronteras de los Estados-nación; en este contexto, los pueblos indígenas, en general, y la población Siona, en particular, estuvieron sujetas a dinámicas propias del sistema de capital imperante, lo cual deslocalizó sus patrones de movilidad caracterizados por itinerancias de uso territorial.

En el Putumayo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se generó un auge extractivo del caucho (*Hevea brasiliensis*) y quina (*Cinchona officinalis*). En este contexto, las misiones capuchinas fueron aprovechadas por los pueblos indígenas de la región como refugio y protección ante la explotación practicada por las empresas caucheras, generando un modelo de nucleamiento poblacional bajo la tutela de los religiosos⁶². En este periodo comenzaron a surgir formas de endeude, patronaje y peonaje, similares a los sistemas de hacienda de la sierra ecuatoriana. Por otro lado, se produjo un tráfico de gente obligada a trabajar en estos feudos.

Según narrativas recogidas de tradición oral Kichwa Siona, allí, a mediados del siglo XX, a partir de la década de los años 40 llegó, desde el bajo Napo, situado en la frontera Perú-Ecuador, la familia Kichwa de don Casimiro Otavalo con su esposa Elodia Jipa y una hija llamada Lucinda Otavalo, quienes se asentaron en San José de Wisuyá.

[...] Ellos vinieron huyendo de la esclavitud del oro, caucho, pieles de animales de monte. Allí les esclavizaban, trabajaban por una muda de ropa. Ellos lavaban oro para darle al patrón. Ellos no se apellidaban Otavalo; esto fue imposición del registro civil de Puerto el Carmen: el abuelo Casimiro escogió el apellido. La familia de Ricardo Piyaguaje con su esposa e hijos estaban asentados en este lado.

Las familias de Wisuyá no conocían fronteras estatales. Taita Pacho Piyaguaje y su familia contactaron a taita Casimiro Otavalo, tomaron Yajé, dando así continuidad a la comunidad. Con el tiempo se realizaron matrimonios entre Kichwa y Siona⁶³.

Las narrativas de la gente mayor parte de una visión más amplia geográficamente: “Nosotros venimos de Colombia; en esos tiempos no sabíamos de fronteras, íbamos y veníamos siguiendo los caminos de nuestros abuelos. Acá estamos porque ya nuestros padres nos trajeron a la escuela de los curas. Mi padre tomaba Yajé y con eso veía dónde podíamos estar y a dónde podíamos ir con nuestras familias”⁶⁴.

Estas familias se han constituido en el tiempo como una población articulada en relaciones de parentesco y construida mediante un complejo proceso de transculturación y etnogénesis, que desde la década de 1940 se formó con familias Kichwa llegadas desde la provincia ecuatoriana del Napo y Siona locales.

Mongua y Langdon registran narrativas de la década de 1970 en el resguardo de Buena Vista (2020, p. 21). Para esa época, la población *Tucano* se estimaba en alrededor de 300 personas, diseminadas en reducidas aldeas rivereñas. Ya se nota que la gente se autodenomina como *gantëya bain* (Gente del río de Caña Brava). Se señala que en dicha década la tradición oral era una práctica habitual en la transmisión de los conocimientos a nuevas generaciones; sin embargo, dicha práctica desapareció en las décadas siguientes, cuando la cotidianidad del pueblo Siona sufrió una drástica transformación causada por acciones políticas externas.

⁶² Al tiempo de la llegada del pueblo Kichwa a territorio siona se cuentan 36 haciendas en las zonas del Napo, Aguarico, San Miguel y Putumayo, que aprovechaban del trabajo impuesto a personas de pueblos indígenas de los alrededores.

⁶³ Entrevista 1.

⁶⁴ Resultado de conversaciones informales con un tayta y anotada en diario de campo.



Imagen 48. Espacio de escucha. Mini taller de cartografía social Kichwa Siona.

Fuente: Diego Yela D., 2022.



Imagen 49. San José de Wisuyá. Cartografía social elaborada por la comunidad.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

3.2.4 Nacionalidad Awá

La ocupación Awá en territorio ecuatoriano surgió gracias a migraciones masivas desde principios del siglo XX; sin embargo, tan solo hasta los años 30 y 40 de dicho siglo es ubicada como etnia, y en los 80 el Estado les reconoce como nacionalidad indígena con su propio formato organizativo sobre la base de las delimitaciones territoriales.

Según Naizot, la más determinante para las deslocalizaciones territoriales Awá es la colonización de la frontera norte en Ecuador, que empezó en 1917; esto causó una movilización masiva de las familias asentadas en estos espacios (2009, p. 27).

La llegada de población Awá a territorio ecuatoriano se remonta casi a un siglo, pero solo hacia 1982 iniciaron un proceso organizativo, apoyado desde el inicio por la fundación Altrópico del Ecuador. Este proceso involucró actores estatales, religiosos y de cooperación internacional que terminó con la conformación la Federación de Centros Awá del Ecuador (FCAE) y la adjudicación de un territorio de 101.000 hectáreas, que adquiriría posteriormente la figura de reserva étnica forestal Awá-kwaiker.

Su actividad económica está basada en el aprovechamiento de sus recursos naturales: caza, pesca y recolección, y diversos factores externos han generado que se desarrollen otras formas de producción económica como la agricultura, la crianza de animales domésticos y la piscicultura.

En el Centro Awá El Baboso, la crianza de animales menores –especialmente, las aves de corral– es muy apreciada. Según las narrativas y entrevistas a personal técnico y humanitario, esta situación se debe a la escasa vocación agrícola de sus tierras. Los suelos en el territorio del Centro El Baboso son altamente ácidos, con PH bajo y con presencia de altos niveles de humedad. Para labores hortícolas utilizan la técnica de “tala y pudre”: se abre un espacio en el bosque o charparro y se deja reposar la tierra para que se generen nutrientes en el suelo y así proceder a la siembra. El producto más importante es el maíz, el cual se siembra junto a la yuca, fréjol, caña de azúcar y plátano. Se recogen plantas medicinales y madera para la construcción y mantenimiento de casas.

Se cultiva en pequeñas cantidades frutos como naranja, mandarina, limón, guanábana, aguacate silvestre, entre otros. La naranjilla es un producto apreciado en el mercado de Lita: muchas familias del Centro Awá de El Baboso la cultivan; sin embargo, las personas dirigidas entrevistadas lo toman con cautela debido, principalmente, al alto nivel de agroquímicos que conlleva su cultivo. Las familias pueden cosechar cuatro veces en un mes. Por su parte, la yuca tiene aceptable salida para el comercio: se vende a seis dólares el quintal. Según las narrativas obtenidas, es importante diseñar proyectos de seguridad alimentaria que incluyan excedentes para la venta, dado que la dificultad está en el mercado. Es necesario impulsar la implementación de proyectos de comercialización de productos con valor agregado como: yuca, cacao, plátano y maíz.⁶⁵

Casi todas las familias se dedican a la crianza de aves de corral (pollos y gallinas guinea), también mantienen pozos de agua donde siembran tilapia. Muy pocas familias tienen chanchos (cerdos) –según manifestaron en el taller– por la complejidad biológica que conlleva su crianza.

Poca población Awá trabaja como personas empleadas públicas, docentes de escuelas de otros Centros Awá, como promotoras o promotores de salud, entre otros cargos. En cambio, aprecian mucho la crianza de aves de corral y tilapias, actividades por medio de las cuales han cosechado un éxito relativo, dada la facilidad para su venta y la garantía de ingresos cotidianos (esta actividad fue impulsada por la Fundación Altrópico hace dos décadas); sin embargo, uno de los problemas es el desconocimiento técnico y el recurso económico para sustentarlo, por lo cual las personas Awá están siempre atentas a apoyos de cualquier organización no gubernamental. “El problema de la avicultura es el desconocimiento técnico para la implementación y el recurso económico que conlleva. La cría de tilapias, aves y chanchos son lo que mejor se da”⁶⁶; los últimos, en particular, requieren de mucha complejidad biológica para su mantenimiento.

Preliminarmente, la explotación minera no fue percibida como un problema durante la sesión de escucha, a pesar de que en 2019 se llevó a cabo una reunión de carácter antiminerero en El Baboso, ya que hubo intromisiones de actores mineros en el Centro.

⁶⁵ Entrevista 2. Docente.

⁶⁶ Entrevista 2. Ídem.

A este respecto, al parecer, las tensiones han decrecido; según personas dirigentes, no se ha llegado a la explotación en territorio de El Baboso. En la actualidad solo hay dos personas que están trabajando en la empresa minera Hanrine: una como guardia de seguridad y otra en el mantenimiento de vías. La empresa no ha hecho estudios técnicos en el Centro; actualmente no se habla de explotación. “Hay una empresa que intervenía una parte del territorio [de la comunidad de] El Baboso. El punto llegaba ahí, al río Baboso, pero no se llegó a la explotación”⁶⁷.

Existe una concesión, ubicada en la parte norte, que pertenece a la compañía transnacional, pero –según narrativas– no hay afectación ambiental para El Baboso: “pero sí para los territorios de la Parroquias mestizas Río Verde de El Carchi (más directo), Jijón y Caamaño y el Cachaquito. El Baboso tiene defensas geográficas naturales como montañas, y no hay quebradas que traigan contaminación”⁶⁸. Por otro lado, en varios testimonios se afirma que la afectación se extenderá por las vertientes de agua⁶⁹.

En cuanto a educación, el Centro cuenta con la Escuela Humberto Valenzuela Vera y mantiene tres personas docentes. La institución educativa cuenta con una oferta que comprende hasta décimo año de educación general básica. La Federación de Centros Awá del Ecuador FCAE firmó un convenio con la Universidad de Cuenca para formar 60 personas en bachillerato y 46 personas para licenciatura con mención en Educación. Todas, tanto bachiller como en licenciatura, tuvieron el 100% de aprobación. La escuela cuenta con una infraestructura básica; además, existe un colegio a distancia.

El proyecto de El Mariposario fue uno de los más exitosos que tuvo el Centro Awá El Baboso. Nació hace diez años, a partir de unas giras en capacitación de liderazgo que apoyó la Fundación Altrópico. Se llevaron

a cabo gestiones con el GAD de Carchi para su creación e inversión económica. Al principio, el GAD propuso construirlo fuera del Centro Awá El Baboso, y sus habitantes solicitaron al GAD construirlo en el área comunal. El proyecto fue exitoso al principio: las familias vendían alimentos a personas turistas. Los tres primeros años trabajaron voluntariamente cuatro personas Awá, cuyas ganancias obtenían en las entradas y como guías por vados y cascadas. Por malos cálculos técnicos y falta de mantenimiento, las instalaciones se deterioraron hasta su desaparición. Según las personas dirigentes entrevistadas, dicho fracaso se produjo por la deficiente administración por parte de las personas responsables en el Centro. La comunidad podía manejar las instalaciones, pero no la gestión de los permisos que estaban a cargo del Ministerio de Ambiente.

Una vez deteriorado el espacio, el pueblo Awá emprendió labores de reparación y reacondicionamiento a través de dos mingas. Se trabajó en el transporte de los palos de las maderas de balsa blanca, chonta, caña guadua y malde para repararlo. Se reconstruyó el invernadero para sembrar las plantas y hospedar a las orugas, se recolectaron semillas y se llevaron a cabo otros esfuerzos, pero el GAD se negó proponiendo una construcción con hormigón para repararlo y al cierre de esta investigación no se habían dado acuerdos para su continuidad. En cuanto a recursos turísticos, se encuentran la cascada Santa Clara y cuatro vados o estanques, cuyo represamiento de aguas se trabajó con el GAD provincial.

Según la persona dirigente entrevistada “se piensa retomar esto: comunitariamente, pediremos apoyo, el espacio está ahí, pero se necesita recurso para levantarlo. Hubo buena acogida turística: en el feriado de carnaval antes del COVID se registraron hasta mil visitantes, pero luego se cayó”⁷⁰.

⁶⁷ Entrevista 1.

⁶⁸ Entrevista 1.

⁶⁹ De todos modos, las personas prefirieron no proporcionar información sobre actividades extractivas, dado que esta circunstancia aún no está aclarada.

⁷⁰ Entrevista 2. Profesor Wanga.



Imagen 50. Cartografía social de Mujeres Emprendedoras Awá.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

3.3

Interacción de cada comunidad con otros agentes

3.3.1 Nacionalidad A'í Kofán

3.3.1.1 Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)

Esta agencia de las Naciones Unidas –cuya misión es salvar las vidas, proteger los derechos y propiciar las condiciones que contribuyan a una mejor condición para las personas en situación de refugiados– trabaja en Ecuador desde el 2000. Su objetivo es apoyar al Estado en la protección de la mayor población de personas reconocidas como refugiadas en América Latina. Cuenta con diez oficinas estratégicamente localizadas a lo largo del territorio ecuatoriano, para brindar una atención y protección adecuada a las personas refugiadas y sus comunidades de acogida. Se localiza en las siguientes ciudades: Quito, Guayaquil, Cuenca, Ibarra, Tulcán, Esmeraldas, Lago Agrio, Ambato, Manta y Huaquillas. En el país trabaja con más de 20 socios y con ellos emprende acciones de protección, albergue, salud y educación.

En la oficina de Terreno Lago Agrio se visibiliza un interés medio en relación con la comunidad A'í Kofán, ya que la población objetivo de ACNUR son personas de cualquier rango etario que entran en la categoría de: a) refugiadas; b) solicitantes de asilo; c) desplazadas internas; d) apátridas y retornadas.

Desde ACNUR explican que, si bien sus líneas institucionales buscan acabar con la explotación, el abuso y el acoso sexual, potencialmente intervendrían en amparo de la comunidad Kofán. De otra parte, no se visibiliza rol alguno con respecto a las personas de la comunidad, a menos que se identifiquen riesgos de episodios de violencia basada en género; en tal caso, coordinaría con la dirigencia de la nacionalidad para tratar el tema.

3.3.1.2 Dirección de Nacionalidades, Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del Gobierno Autónomo Descentralizado de Sucumbíos

Esta es una instancia del Estado que se encarga de la coordinación de actividades desde el GAD de Sucumbíos con las diferentes nacionalidades y pueblos de la Provincia. Mantienen coordinación con organizaciones de desarrollo como el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP). Tienen 9 líneas de acción como chakras ancestrales-medicinales, dotación de insumos médicos a los subcentros cercanos a los pueblos indígenas de Sucumbíos; cajas de ahorro y crédito para las organizaciones de mujeres, tanques de almacenamiento de agua segura, pozos perforados para agua en las comunidades A'í Kofán Upiritu Kankhe, y construcción de un centro gineco-obstétrico en la comunidad intercultural Puerto Aguarico.

Se la califica con interés medio en relación con la comunidad. Se contactó con la licenciada Anita Ortiz, directora del departamento de pueblos y nacionalidades del GAD de Sucumbíos⁷¹.

3.3.1.3 Alianza Ceibo

Organización indígena amazónica que trabaja con financiamiento externo. La conforman las nacionalidades Kofán, Siona, secoya (siekokpai), waorani y shuar. Llevan a cabo acciones para la defensa y protección territorial en contra de actividades extractivas. Cuentan con las siguientes líneas de acción: a) sistemas de agua; b) defensores y defensoras; c) mapeo territorial; d) monitoreo ambiental; e) mujer y familia; f) prácticas propias; g) sistemas solares, entre otras.

En la reunión que se mantuvo en Lago Agrio expresaron su interés siempre que se pueda trabajar alguna de estas temáticas con presupuesto específico, no manifestaron interés para realizar una siguiente reunión informativa que diera paso a una posterior mesa de actores.

3.3.1.4 Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)

Fundación privada con más de cincuenta años de experiencia en el país y veinte años en la Amazonía norte ecuatoriana. Realizan servicio social sin fines de lucro para sus miembros. Es una organización ecuménica y auspiciada por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE).

Se definen como Grupo Social FEPP, agrupando a regionales y empresas con personerías jurídicas distintas, manteniendo los principios, valores, metodologías y destinatarios comunes.

En relación con la comunidad, tiene alto interés y se le considera participante directo. Se hizo el contacto con Ángel Gómez, Coordinador Regional de la Amazonía Norte. En el contexto de las actividades en torno a esta investigación, se firmó un acta de compromiso entre el Centro de asentamiento ancestral Upiritu Kankhe de la comunidad Kofán de Dureno, el JRS-Ecuador y el FEPP para posiblemente trabajar en la elaboración de un perfil de Plan de Manejo territorial.

3.3.1.5 Petroecuador

Se considera la amenaza más importante para la comunidad, como se puede observar a lo largo de este diagnóstico, dado que es una empresa pública que se encarga de la administración, explotación y comercialización de hidrocarburos directamente y a través de terceros. Tienen presencia en la comunidad de Dureno, donde hay un proceso de negociación para instalar tres plataformas con aproximadamente 30 pozos petroleros. Las relaciones con la comunidad se han vuelto cada vez más tensas.

3.3.2 Nacionalidad Éperara Siapidaara

3.3.2.1 Fundación Altrópico

Es una organización de desarrollo que trabaja en la región binacional entre Ecuador y Colombia. Colaboran con organizaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas a través de programas y proyectos orientados al buen vivir de sus poblaciones. Apoyan actividades como donación de recursos económicos para movilización en transporte terrestre y fluvial a las dirigencias indígenas para las gestiones de defensa territorial tramitadas en Quito y Esmeraldas, y organización de talleres relacionados con la conservación ambiental, incluyendo en ellas diferentes instituciones estatales.

Entre sus principales líneas de acción, desarrollan las siguientes:

- Proyecto de capacitación y capital semilla para la elaboración de artesanías.
- Apoyo a la implementación del sistema de agua para consumo humano.
- Acompañamiento al banco comunitario.
- Proyecto de cacao.
- Financiamientos emergentes (asambleas, salidas a la ciudad).

Con Altrópico se pueden establecer sinergias para las actividades de cooperación multisectorial de proyectos en marcha. Actualmente se trabaja en el

⁷¹ El GAD de Sucumbíos podría apoyar en líneas de trabajo relacionadas con infraestructura y desarrollo. Se establecieron compromisos para firmar el acta en función de establecer una propuesta participativa de protección territorial entre la dirigencia de la comunidad A'i Kofán Upiritu Kankhe, el JRS Ecuador y el FEPP; sin embargo, la directora se excusó y no asistió.

mejoramiento de las huertas agroecológicas y donación de plantas y herramientas para la producción del cacao, a través de una pequeña empresa que deberá entrar en funcionamiento en julio de 2022, en la cual se proyecta fabricar marquesinas para la cubierta de semillas de cacao. También trabajan apoyando la elaboración de artesanías.

Por otro lado, en cuestiones de apoyo a actividades de fortalecimiento organizacional, Altrópico apoyó a la Asamblea Éperara para la ratificación del presidente y participan en procesos de formación de liderazgos agroecológicos por medio de la Escuela del agua.

Mantienen un contrato con la Radio Estéreo Éperara Siapidaara hasta junio 2022. Las actividades giran alrededor de la organización de foros y cuñas radiofónicas sobre temas ambientales, jóvenes, economía y derechos indígenas.

3.3.2.2 Vicariato Apostólico de Esmeraldas

Institución religiosa que estuvo a cargo del proceso de compra del espacio donde ahora se asientan las personas Éperara desde los años 80 del siglo pasado; también apoyó sus demandas en el ámbito minero desde el 2000, dada la explotación de oro en las cabeceras del río Santiago. En la actualidad, acompaña la defensa de derechos humanos y de la naturaleza en organizaciones indígenas y afroecuatorianas de la región Chachi. En relación con la comunidad, es un actor con interés medio.

3.3.2.3 Fundación Educativa Rada (FUNDER)

Esta organización posibilita a personas campesinas, indígenas, afroecuatorianas y de sectores urbano-populares, especialmente jóvenes, el aprendizaje de nuevas técnicas para mejorar y optimizar sus actividades productivas, el conocimiento de sus deberes, la reivindicación de sus derechos y, en sí, tener la capacidad para conseguir bienestar personal y comunitario.

Su operatividad está relacionada con ofrecer un diseño curricular por competencias profesionales adaptado a las necesidades y requerimientos de formación del campesinado y de los sectores populares en las 24 provincias del país. Su tarea fundamental es promover, facilitar y ofrecer formación profesional integral a jóvenes de comunidades y organizaciones para generar

y/o diversificar fuentes de empleo, superar el rezago educativo y mejorar su calidad de vida.

3.3.2.4 Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas

Está localizada en los cantones Eloy Alfaro, San Lorenzo y Río Verde en la Provincia de Esmeraldas. Tiene un área de 243.638 hectáreas y es una de las 36 áreas naturales que conforman el patrimonio de Áreas Naturales del Estado (PANE) como núcleo fundamental del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) y, por lo tanto, es administrada por el Ministerio del Ambiente y Transición Ecológica (MATE). Posee interés medio en relación con la comunidad. Hasta el cierre de esta investigación, no se ha establecido contacto con la Reserva; es un actor identificado a partir de la última entrevista con el director de la Fundación Altrópico.

3.3.2.5 Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG). Subsecretaría de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales

El MAG realiza seguimiento de la invasión al territorio Éperara por parte de colonos de origen manabita (Provincia de Manabí). Al momento del cierre de esta investigación, la dirigencia de la nacionalidad debe reunirse con el comité técnico del MAG que incluye a la Subsecretaría de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales, la Dirección de Saneamiento y la Dirección de Regulación y Territorio para que se produzca una sentencia, una resolución jurisdiccional y se proceda al cierre del caso; además, no se ha establecido contacto con estas instancias por la situación de emergencia en la Provincia por el COVID-19 y por el estado de excepción decretado por el gobierno. Para la comunidad, es un actor importante que permite garantizar la defensa de su territorio.

3.3.2.6 Agencias de Naciones Unidas con presencia en el territorio

En 2018 se implementó el proyecto Comunidades Protectoras. Este es un proyecto binacional liderado por ONU Mujeres, UNICEF y ACNUR con el objetivo fortalecer los mecanismos de prevención y protección de la infancia y las mujeres frente a las problemáticas derivadas de la violencia en la frontera entre Colombia y Ecuador. En esta iniciativa participaron más de 11.000

niñas, niños y adolescentes de los municipios de Chical, Maldonado, Eloy Alfaro y San Lorenzo en Ecuador, y de los municipios de Cumbal e Ipiales en Colombia. Participaron jóvenes de la comunidad *Éperara*.

3.3.3 Nacionalidad Kichwa Siona

3.3.3.1 Alianza Ceibo

Es la única Organización No Gubernamental que trabaja directamente en el territorio de San José de Wisuyá. Se encuentra en el territorio Kichwa-Siona desde 2013. Su enfoque es indígena amazónico y trabaja con financiamiento externo. La conforman personas de las nacionalidades A'í Kofán, Siona, Secoya, Waorani y Shuar. Llevan a cabo actividades para la defensa y protección territorial en contra de actividades extractivas. En Wisuyá comenzaron trabajando temas ambientales a través de talleres de sensibilización. Al momento de la investigación, organizaron en Quito un encuentro llamado “Intercambio de experiencias educativas indígenas sobre educación” al que asistió el presidente de la comunidad.

En cuanto a la interacción con San José de Wisuyá, la organización ha generado diversas actividades en territorio. Comenzaron con un proyecto para dotar de agua limpia a cada familia y, al momento del cierre de la investigación, trabajan en sensibilización ambiental a través de talleres y cursos de derechos humanos.

En cuanto a labores sociales, en 2021 donaron a las mujeres de la tercera edad techos de zinc, tanques de agua de 1.000 litros y un recurso económico para comprar gallinas criollas. En el marco de trabajo cultural, apoyaron a la comunidad en la adquisición de 1.5 hectáreas para sembrar *yoko* –proyecto denominado Apoyo para siembra de yoco dentro del territorio de San José de Wisuyá– y contribuyeron en la construcción de casas ceremoniales para la ingesta y ritual del *yagé*.

Uno de los objetivos de Alianza Ceibo fue visibilizar los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales de defensa y protección de los pueblos indígenas, para que las nacionalidades que hacen parte de ella lo asuman en su beneficio; en este sentido, capacitaron a personas dirigentes de las cuatro nacionalidades que conforman la Alianza.

Alianza Ceibo acompañó a la comunidad en la demanda interpuesta contra PetroAmazonas y Amerisur, quienes instalaron sin consulta previa una tubería que

transporta petróleo al interior del río Putumayo, lo que causó afectación a espacios de bosque a 170 metros del río, donde personas curanderas *taytas Kichwa Siona* recogían plantas medicinales, especialmente *Yoko* y *Yajé*. Se realizó un seguimiento a este proceso en los marcos de exigibilidad de derechos con las diferentes instituciones involucradas entre el municipio de Cuyabeno, Petroamazonas y la Defensoría del Pueblo.

En 2019 se ofreció una serie de capacitaciones donde participaron dirigentes Siona y Kofán. La metodología consistió en mostrar las experiencias de profesionales en derecho indígena y ambiental que estuvieron en procesos de defensa a comunidades impactadas por las empresas petroleras.

3.3.3.2 Petroamazonas

En esta investigación también se identificó como amenaza la presencia de empresas extractivas estatales y privadas, pues han causado graves impactos sociales y ambientales: contaminación de ecosistemas acuáticos y terrestres, avance de la frontera colono-mestiza a través de actividades agrícolas, ganaderas, apertura de carreteras y tala de bosque. En este contexto, la comunidad Kichwa Siona se ha visto afectada en sus actividades de cacería, pesca, recolección y horticultura itinerante.

En 2015 se construyó una tubería sin consulta previa, generando graves afectaciones. Se talaron bosques, se taponó un estero de agua que deterioró la biodiversidad acuática. La comunidad afirma que esto también ha afectado sus prácticas espirituales. No se hizo reparación, pero se logró detener la operación. Desde noviembre de 2015, la comunidad Siona Kichwa San José de Wisuyá presentó, ante la Defensoría del Pueblo y el Ministerio de Ambiente, una denuncia por la falta de consulta previa, libre e informada, y por el ingreso arbitrario que efectuaron dentro del territorio las empresas Petroamazonas y la empresa petrolera Amerisur (colombiana), reemplazada actualmente por la empresa Geo Park.

Estas actividades extractivas hacen parte de la ejecución del proyecto de construcción del oleoducto de interconexión desde Platanillo 9 Colombia con campo VHR Ecuador–RODA, que serviría para transportar crudo desde territorio colombiano a Ecuador. En este sentido, Petroamazonas es un actor con quien son necesarias estrategias de incidencia para establecer conversaciones y coordinar acciones de comunicación en caso de derrames y otras eventualidades que se puedan presentar.

3.3.3.3 Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)

Es una agencia de las Naciones Unidas cuya misión es salvar las vidas, proteger los derechos y propiciar las condiciones que contribuyan a construir una mejor vida para las personas en situación de refugio. Trabaja en Ecuador desde el 2000. Su objetivo es apoyar al Estado para proteger a la mayor cantidad de personas reconocidas como refugiadas en América Latina. Cuenta con cinco oficinas estratégicamente localizadas a lo largo del territorio ecuatoriano con el objetivo de brindar una atención y protección adecuada a las personas refugiadas y sus comunidades de acogida.

La población objetivo de ACNUR son las personas, hombres y mujeres de cualquier rango etario que entran en la categoría de: a) refugiadas, b) solicitantes de asilo, c) desplazadas internas, d) apátridas y retornadas. La persona jefa de oficina con quien fue posible dialogar explicó que, dado que una de las líneas de ACNUR es acabar con la explotación, el abuso y el acoso sexual, potencialmente intervendrían en amparo de la comunidad Siona. En este sentido, ACNUR no representaría un papel significativo para la comunidad en el marco de las acciones de esta investigación, dado que la población objetivo de ACNUR no son personas indígenas en específico, pero sí manifestaron su interés por estar alertas sobre eventuales situaciones de violencia basada en género. En este caso, ACNUR coordinaría con la dirigencia de la nacionalidad para tratar el tema.

3.3.3.4 Dirección de nacionalidades y pueblos indígenas y afrodescendientes del Gobierno Autónomo Descentralizado de Sucumbíos

Esta es la instancia competente para la coordinación de actividades desde el GAD con las diferentes nacionalidades y pueblos de la provincia de Sucumbíos. En territorio Kichwa Siona ha trabajado en la construcción y mantenimiento de puentes y carreteras, ha brindado diversas colaboraciones de alimentos, enlatados y prendas de vestir a la comunidad durante la pandemia del COVID-19. Mantiene coordinación con organizaciones como el FEPP. En relación con la comunidad, es un actor que, desde su misión, no podría poner en riesgo derechos humanos y ambientales en el territorio. En

este sentido, esta Dirección podría tener interés medio para la comunidad.

3.3.3.5 Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP)

Esta es una organización privada sin fines de lucro, con más de cincuenta años de experiencia y veinte años en la Amazonía, dedicada al servicio social. Su carácter es ecuménico y está auspiciada por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE). Se define como Grupo Social FEPP, el cual agrupa regionales y empresas con personerías jurídicas distintas, manteniendo los principios, valores, metodologías y destinatarios comunes. En la Amazonía trabajan en las provincias de Orellana y Sucumbíos.

En Lago Agrio, con respecto a la comunidad, expresaron su interés para articular iniciativas conjuntas alrededor de alguna de las temáticas mencionadas, con un presupuesto específico.

3.3.4 Nacionalidad Awá

3.3.4.1 Cooperación Hebrea: Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS)

Trabaja en el ámbito urbano, atendiendo personas en situación de migración, precariedad y vulnerabilidad, así como refugiadas. No trabajan ni tienen presencia en territorio Awá; sin embargo, se podrían explorar espacios de diálogo y coordinación, pues en otros centros Awá se encuentran personas en situación de movilidad.

3.3.4.2 Consejo Noruego para Refugiados (NRC)

Es una entidad nueva en las zonas circundantes a la comunidad. No tiene injerencia en territorio Awá; no obstante, se podrían explorar oportunidades de alianzas.

3.3.4.3 Gobierno Autónomo Descentralizado de Imbabura (GAD Imbabura)

Apoya actividades de procesos extractivos mineros y es un aliado de la empresa minera transnacional. Mantiene espacios de comunicación a favor de la

actividad minera y trabaja en el mantenimiento de puentes y caminos. Estuvo involucrado directamente con la creación del Mariposario Awá.

3.3.4.4 Federación de Centros Awá del Ecuador (FECAE)

Según las perspectivas de personas técnicas entrevistadas, ante la fuerte presión de agentes extractivistas legales y al margen de la ley, esta instancia organizativa ha sido debilitada y fracturada por conflictos internos. Sus dirigentes han sido objeto de denuncia pública por parte de las empresas extractivas y reciben amenazas de judicialización por actos terroristas en contra de la propiedad privada⁷².

3.3.4.5 Fundación Social Cultural

Esta organización desarrolla actividades financiadas con algunas donaciones del PNUD. Acompaña procesos directos de conservación de bienes comunes tales como agua, suelo, bosques y semillas. Trabajan en espacios de salud intercultural, procesos organizativos con metodologías alternativas basadas en experiencias y conocimientos culturales locales y ancestrales. Su accionar gira alrededor de un proceso de sensibilización que se lleva a cabo sobre los impactos del extractivismo minero. Cumple un rol fundamental en la zona en materia de sensibilización sobre recursos naturales o bienes comunes. Es un aliado importante para la comunidad. Apoya puntualmente el sostenimiento de crianza de aves de corral y tilapias, valorado como el más importante para el Centro El Baboso.

3.3.4.6 Cooperazione per lo Sviluppo dei Paesi Emergenti (COSPE)

Es una organización internacional que apoya la siembra de cacao y café en comunidades Awá. En medio de ello, no abordan temas de derechos humanos y de la naturaleza. En el contexto de la pandemia del COVID-19 no se logró un contacto durante la realización de esta investigación; no obstante, podría ser también una aliada importante para la comunidad.

3.3.4.7 Fundación Altrópico

Constituye la organización más importante que trabaja con todos los Centros Awá y demás nacionalidades de la provincia de Esmeraldas. Su trabajo se centra en el fortalecimiento organizativo, ordenamiento territorial y apoyo a emprendimientos económicos locales. En este sentido, también es una aliada clave para la comunidad.

A partir de estos actores y sus niveles de relacionamiento con las comunidades, es posible afirmar que las problemáticas identificadas en cada comunidad tienen un factor común: son afectaciones efectuadas principalmente por agentes externos. Entre ellas, se cuentan actividades como la extracción de minerales e hidrocarburos, así como el narcotráfico.

⁷² Entrevista 3.

3.4

Sentido multiescalar de la protección

3.4.1 Introducción

La noción del término protección en el discurso humanitario internacional se encamina a la restitución inmediata de derechos humanos vulnerados. Según el Comité de Oxford para la Ayuda contra el Hambre Oxfam, “la protección se define como todas aquellas actividades dirigidas a garantizar el pleno respeto de los derechos de todas las personas, sin discriminación, de conformidad con los regímenes existentes en materia de derecho” (2016). Esto implica el ejercicio de acciones por parte de los Estados y otros actores para interrumpir las situaciones de vulneración o, en todo caso, implementar medidas de restitución, reconocimiento y acceso a derechos suspendidos. La protección supone acciones de prevención de amenazas y/o reparación de derechos. Consiste en la prevalencia de las garantías por arriba de los riesgos, en función de la preservación y defensa de la dignidad humana de todas las personas, sin ningún tipo de distinción.

Es una responsabilidad legal, cuya competencia es de los Estados, quienes son los principales responsables de garantizar la seguridad de la población que se encuentra dentro de sus fronteras (Oxfam, 2016). Sin embargo, ante la existencia de brechas o vacíos de protección, pueden entrar a complementar esfuerzos algunos actores no gubernamentales y demás partes interesadas pertinentes. Incluye prevenir y reducir los riesgos y las amenazas que pueden vulnerar garantías

y derechos humanos. Es también definida como un resultado, destinado a preservar la dignidad e integridad humana.

En contextos de migración forzada, la noción de protección igualmente supone la restitución de derechos vulnerados en sociedades de origen, dado que el carácter forzado del desplazamiento deriva de causas asociadas al irrespeto a la dignidad humana. Esto implica el inmediato acceso a derechos violentados, así como bienes y servicios básicos para la vida y el desarrollo humano; sin embargo, no se limita a ello. La protección se debe erigir en un conjunto de acciones concretas en donde el Estado receptor y/o la sociedad de acogida garantice la portabilidad de los derechos de las personas en situación de movilidad.

En este sentido, la noción de protección se encuentra íntimamente vinculada a la idea de derechos, que brindan el alcance donde se enmarca la protección para la garantía de la dignidad humana y dibujan el mapa de las acciones concretas para lograrlo. La primera referencia del marco de protección, desde el punto de vista del Derecho Internacional Humanitario, es la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948⁷³. Este es el fundamento de todo el entramado de normas de derecho internacional en esta materia, y la primera referencia para clarificar la noción de protección.

⁷³ Solo como antecedente histórico, la precede la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, impulsada por la Asamblea Nacional Constituyente derivada de la Revolución Francesa.

Solo a través de las nociones de “protección” y “derechos” se pueden entender conceptos como “brecha de protección”. En principio, esta se puede definir como aquella situación en la que existe un riesgo de vulneración a los derechos humanos. Son aquellas situaciones que vulneran (o potencialmente vulneran) el acceso, goce y disfrute a los derechos humanos, poniendo en peligro la integridad de las personas sujetas de derechos. Es una situación problemática, caracterizada por una amenaza a la vida, integridad y seguridad de las personas que presenta efectivamente una brecha o distancia en cuanto a la protección y garantías reconocidas por el derecho nacional e internacional.

Desde la doctrina de los derechos humanos existe un catálogo universalmente reconocido a las personas, en tanto individuos y sujetos colectivos. Particularmente, en el caso de los pueblos y las nacionalidades indígenas, los fundamentos de la protección se pueden encontrar en instrumentos multilaterales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el sistema interamericano. Por su parte, también existen instrumentos específicos como el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, cuyas disposiciones primordiales establecen su derecho a preservar sus culturas, formas de vida e instituciones, así como su participación activa en las decisiones que les atañen.

La ratificación del Convenio 169 de la OIT compromete a un Estado miembro a adaptar la legislación nacional al marco de protección que establecen los mandatos del instrumento referido. Esto constituye un primer marco de protección: garantizar acciones destinadas a reivindicar el derecho de los pueblos indígenas a su libre autodeterminación.

La Constitución Nacional incorpora a su texto aquellas normas de carácter internacional relacionadas con la protección de los derechos humanos; este parámetro de interpretación, al igual que en varios sistemas constitucionales del continente, otorga efectos normativos a los instrumentos internacionales.

3.4.2 Escala internacional

En vista de que son los Estados los principales garantes de derechos, se deben considerar como los actores principales de las acciones de protección. Ello ha implicado que estos reconozcan un conjunto de garantías

y obligaciones establecidos en marcos normativos nacionales. En Ecuador, la Constitución Nacional reconoce un catálogo de derechos que incluye:

- El libre desenvolvimiento de la identidad y preservación de sus tradiciones, formas de organización social y sentido de pertenencia.
- Protección contra discriminación por razones de etnia, origen o identidad.
- El reconocimiento y reivindicación de colectividades afectadas por episodios de discriminación, violencia o racismo.
- La conservación de la propiedad de sus tierras comunitarias, y la preservación de las garantías mínimas para la posesión de sus territorios, previendo incluso mecanismos para su adjudicación gratuita.
- Toma de decisiones respecto del uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales dentro de sus territorios.
- La consulta previa, libre e informada acerca de planes y programas de explotación de recursos naturales no renovables, que se encuentren en sus tierras, y cuya explotación implique una afectación directa.
- La participación en los beneficios de las actividades de explotación de recursos naturales. Aquellos que representan una afectación deben implicar una indemnización por los daños sociales y culturales causados.
- Conservar y mantener sus prácticas y conocimientos respecto de la gestión de la biodiversidad, formas de organización social autóctonas.
- Reconocimiento del derecho a la aplicación del derecho y prácticas consuetudinarias, siempre que no vulnere derechos reconocidos constitucionalmente.
- La prohibición de desplazamiento de sus propios territorios ancestrales.
- Preservación, protección y desarrollo de los conocimientos colectivos, ciencia, tecnología y saberes ancestrales, la protección y recuperación de sus lugares ancestrales. En este sentido, también se prohíbe la apropiación de estos conocimientos, prácticas e innovaciones.
- Preservar, proteger, y recuperar su patrimonio cultural e histórico, como parte indivisible del patrimonio del Ecuador.
- Desarrollar, fortalecer y potenciar la educación intercultural bilingüe de calidad, desde edades tempranas, hasta el nivel superior.
- Reconocimiento y promoción, por parte del Estado, de todas sus formas de expresión y organización,

lo que incluye no solo manifestaciones culturales, sino sus modos de organización política, expresión de su identidad, promoción del uso de vestimentas, símbolos y emblemas que les identifiquen.

- Promoción de su participación en organismos oficiales de toma de decisiones y definición de políticas públicas que les conciernan.
- Consulta previa ante cualquier medida legislativa que afecte, o potencialmente afecte, sus derechos colectivos.
- Protección contra actividades militares desarrolladas en sus territorios.

Este catálogo de derechos constituye un primer acercamiento al marco de protección nacional que reconoce la República de Ecuador a los pueblos y nacionalidades indígenas, y sobre el cual se sienta la noción de protección desde el punto de vista internacional.

Por otro lado, se considera a la migración internacional como “la circulación de personas a través de las fronteras para residir de manera permanente o temporal en un país distinto al de nacimiento o ciudadanía” (ONU, 2015). Desde la óptica de los derechos humanos, este concepto abarca a sociedades tanto indígenas como no indígenas que, por causas diversas, tienden a circular fuera de sus territorios de origen.

Es necesario matizar que, para el caso de las poblaciones indígenas o grupos étnicos (Barth, 1976), se requiere tener otras consideraciones conceptuales, ya que el sentido de conceptos como “territorio”, “espacio propio”, “espacio de vida”, entre otros, adquiere connotaciones totalmente diferentes como horizonte semántico hacia el *otro* indígena o no indígena.

Generalmente, los grupos étnicos se movilizan obligados fuera de sus espacios de vida por motivos externos; en ciertas ocasiones sus dinámicas de movilidad hacen que circulen por Estados nacionales distintos, muchas veces desconociendo sus imposiciones espacial-fronterizas como es el caso de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) presentes en la cuenca amazónica. En todo caso, se plantea que la movilidad transfronteriza de la mayoría de estos grupos se debe más a procesos externos que a conciliaciones dinámicas de decisión interna como nomadismo, y otras adaptaciones de carácter ecológico hoy en día fijadas alrededor del cambio climático. En este sentido cabe afirmar que:

Pueblos Indígenas Transfronterizos (PIT) son aquellos cuyos territorios ancestrales quedaron divididos por las fronteras entre países, por estos límites político

administrativos que son divisiones ficticias o artificiales para estos pueblos, pero no sin consecuencias (CARE, Unión Europea, p. 2).

Desde la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares (1990) (artículo 2.1) “Se entenderá por *trabajador migratorio* toda persona que vaya a realizar, realice o haya realizado una actividad remunerada en un Estado del que no sea nacional”.

La Convención también define, en el artículo 5, a las personas trabajadoras migrantes y a sus familiares en situación irregular:

Los trabajadores migratorios y sus familiares [...]serán considerados no documentados o en situación irregular si no cumplen las condiciones establecidas [...] [concretamente] la autorización a ingresar, a permanecer y a ejercer una actividad remunerada en el Estado de empleo de conformidad con las leyes de ese Estado y los acuerdos internacionales en que ese Estado sea parte (Organización de Naciones Unidas, 2014).

En este sentido, el término “ilegal” no es conveniente por las asociaciones con actividades ilícitas que supone. En tal sentido se reconoce que “todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica” (Declaración Universal de Derechos Humanos, artículo 6).

En Suramérica son escasos los estudios sobre las migraciones indígenas en la región. Se podría afirmar la pobreza, inequidad, exclusión, inestabilidad política y social constituyen sus causales generadoras y potenciadoras. Las migraciones indígenas responden a dinámicas regionales más amplias, con fenómenos sociopolíticos y económicos profundizados que han dejado a estos pueblos en situaciones de vulnerabilidad, donde el rol de los Estados nacionales para la protección de estos pueblos ha sido ineficiente o nula. En este sentido, es posible afirmar que las particularidades culturales como los idiomas, espiritualidades y formas de manejo del territorio, hacen que estos procesos sean mucho más impactantes.

En Latinoamérica, los importantes avances de jurisprudencia en relación con los derechos humanos de los pueblos originarios han sido posibles gracias a sus exigibilidades, perseverancias y agencias etnopolíticas, reconociendo el apoyo de sectores de la sociedad civil, Organizaciones No Gubernamentales, mecanismos internacionales y una escasa participación de las instituciones estatales.

En reuniones internacionales o *caucus* indígenas, bien sea de biodiversidad o de cambio climático, se ha reafirmado que la libre movilidad es un derecho, ya que para estos pueblos las fronteras trazadas por los Estados son ajenas a sus dinámicas culturales. Así se exige el derecho ancestral al arraigo en sus territorios y al no desplazamiento como resultado de la coacción por guerras, direcciones geopolíticas y demás fenómenos que violentan sus derechos humanos, individuales y colectivos.

El sistema de derechos humanos –que abarca mecanismos, leyes y políticas– se ha proyectado mediante órganos como el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas –luego devenido en el Consejo de Derechos Humanos–, en colaboración con instancias como el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas. En este contexto, a nivel regional e internacional estos pueblos se encuentran protegidos por los siguientes instrumentos:

3.4.2.1 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

Fue concebida en 2007 en el contexto de la 61 Asamblea General de las Naciones Unidas. Existe un debate en cuanto a su característica vinculante al tener condición declaratoria. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) la posiciona como inserta en los derechos humanos por lo que Ecuador y otros países de la región deberían tenerlas como parte del sistema jurídico nacional. Esta declaración es ratificada cada cierto tiempo con la debida voluntad de los gobiernos de turno. Los principales derechos que genera este dispositivo son:

- Al disfrute de los derechos humanos y libertades fundamentales.
- A la no discriminación.
- A la libre determinación, que conlleva la autodeterminación política, al autogobierno en asuntos internos y locales.
- A reforzar y conservar sus propias organizaciones y regímenes políticos.
- A la paz, la no violencia, la seguridad, al no desplazamiento obligado de sus territorios.

- Al no sometimiento a una asimilación forzada, ni a la destrucción de su cultura.
- A establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.
- A modalidad propia de trasmisión de la tierra, entre miembros de dichos pueblos.

3.4.2.2 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

En 1989, la OIT adoptó el Convenio sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales. Se complementa con la Declaración de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas. Dicho mandato se encuentra relacionado con los derechos económicos, sociales y culturales, donde particularmente se trató el caso de los pueblos originarios.⁷⁴

Sus objetivos se exponen dentro de dos instancias: la anulación de los elementos discriminatorios por parte de las sociedades nacionales y sus Estados, y la garantía a sus dinámicas culturales, sociales y económicas enmarcadas en su propia autodeterminación.

Sus principales aportes son:

- Los Pueblos indígenas y tribales son sujetos de protección. En este sentido, sus características económicas, culturales, organización social y política, y sus cosmovisiones son distintas en relación con poblaciones no indígenas, lo cual requiere un tratamiento especial por parte de los Estados nacionales en cuanto a políticas públicas que garanticen estas condiciones.
- La consulta y participación es quizá la más importante disposición del Convenio. Reitera que estos pueblos deben participar de manera efectiva en todas las instancias que los Estados requieran, especialmente en cuanto a las acciones que se tomen en sus territorios, sean extractivas, constructivas o de planificación. La consulta previa, libre e informada es un dispositivo de participación efectiva para la toma de decisiones respectivas. Esto implica muchas dificultades para que se incorporen sus elementos en los sistemas legislativos nacionales.
- En cuestión de desplazamientos, en su artículo 16, el Convenio es enfático en hablar del derecho a no

⁷⁴ Existen algunos dispositivos garantes de los derechos humanos, entre estos los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC).

tener traslados a menos que sea en casos excepcionales, estableciéndose el derecho al retorno a su espacio con las indemnizaciones que surjan de las pérdidas; en estos casos se debe hacer una consulta previa. También hace hincapié sobre sus efectos en la cultura, idioma, creencias e instituciones.

- La seguridad territorial es el dispositivo que determina la sobrevivencia y autonomía de estos pueblos. A diferencia de los espacios blanco-mestizos, estos son de característica colectiva, atravesados por particulares dinámicas generadas desde sus propias cosmovisiones, formas de uso y apropiación de los recursos; son integrales e interconectados en un solo sector entre naturaleza y sociedad (Viveiros de Castro, 2004).
- Efectivamente, desde el discurso humanitario, para garantizar la protección de los pueblos y nacionalidades indígenas, el Convenio 169 establece: a) derecho a la posesión de la tierra; b) derecho a la propiedad; c) derecho al uso y control de sus territorios; d) derecho a la protección y a solucionar sus problemas de reivindicaciones de tierra; e) derecho de acceso (aunque no estén ocupando las tierras) para actividades tradicionales, culturales y de subsistencia, sobre todo para pueblos nómadas y agricultores itinerantes; f) derecho a modalidades propias de trasmisión de la tierra, entre los miembros de dichos pueblos; g) derecho a protección contra la apropiación, intrusión y contra las personas que quieran aprovecharse de sus costumbres o desconocimiento⁷⁵, entre otros aspectos.
- El tema de los recursos naturales es fundamental para entender las territorialidades indígenas. El Convenio pone énfasis en el derecho que tienen al usufructo de los mismos en sus tierras o territorios, así como a la participación en la gestión, administración y políticas de conservación de estos espacios. Todo ello tiene estrecha consonancia con el derecho a consulta sobre cualquier proyecto o estudio que pueda impactar los recursos en su territorio; tal es el caso de los extractivismos minero y petrolero, construcción de represas, desvío de cuerpos de agua, entre otros.⁷⁶

3.4.3 Escala regional

Si bien en el horizonte regional destaca la Convención americana de los Derechos Humanos como fuente y marco normativo sobre el cual se erige el sistema interamericano de Derechos Humanos, es por vías de los pronunciamientos de la Comisión Interamericana o la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que se ha desarrollado el enfoque indígena en la aplicación de dicha Convención.

Se tiene ahora mismo que el estándar de atención a pueblos indígenas establecido por la CIDH plantea el criterio de amplificación o extensivo de la atención humanitaria a los pueblos indígenas como sujetos colectivos, partiendo la atención de sus comunidades, pero extendiendo a dicha colectividad. Este principio extensivo se contiene, adicional de las sentencias, en los informes sobre pueblos de frontera, muy en la línea de las recomendaciones realizadas por la Organización de Naciones Unidas.

3.4.3.1 Pacto internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC)

Este instrumento forma parte de la Carta Internacional de Derechos Humanos, junto con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y en su Artículo 1 destaca el derecho a la libre determinación económica y política de los pueblos.

3.4.3.2 Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas-OEA

La noción de protección a los pueblos y nacionalidades indígenas de la OEA se observa a través del reconocimiento de los siguientes derechos:

- Derecho a pertenecer a los pueblos indígenas
- Derecho a que los instrumentos legales de los países reconozcan la personalidad jurídica.
- Derecho a ejercer y conservar su cultura, a la integración cultural y a usar su propio idioma.

⁷⁵ El convenio aduce que la palabra tierra equivale a territorio. El artículo 13 reivindica la importancia cultural y espiritual, lo cual obliga a los estados a respetar estos conceptos y relaciones y aplicar el Convenio con estas consideraciones.

⁷⁶ El tema de la seguridad territorial ha sido el aspecto más importante señalado por las nacionalidades trabajadas en este proyecto.

- Derecho a que los Estados les reconozcan las debidas garantías contra la discriminación.
- Derecho a la educación, a la salud, a la protección del ambiente.
- Derecho a la asociación, reunión, libertad de pensamiento y comunicación.

3.4.4 Escala nacional

Otros instrumentos importantes para la protección de los pueblos indígenas en Ecuador son los siguientes convenios que tienen que ver con Derechos Ambientales y Pueblos Indígenas:

- Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente.
- Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA).
- Convenio de diversidad biológica.
- Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.
- Declaración de las Naciones Unidas Sobre Medio Ambiente y desarrollo.
- Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático.
- Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Material.

La Constitución de 2008 propone un orden jerárquico jurídico, establecido en el Título IX, que afirma la Supremacía de la Constitución, en el Artículo 425: “El orden jerárquico de aplicación de las normas será el siguiente: a) La Constitución; b) los tratados y convenios internacionales; c) las leyes orgánicas; d) las leyes ordinarias; e) las normas regionales y las ordenanzas distritales; f) los decretos y reglamentos; g) las ordenanzas; h) los acuerdos y las resoluciones; y los demás actos y decisiones de los poderes públicos”.

En el segundo párrafo del mismo Artículo 425, se establece que “En caso de conflicto entre normas de distinta jerarquía, la Corte Constitucional, las juezas y jueces, autoridades administrativas y servidoras y servidores públicos, lo resolverán mediante la aplicación de la norma jerárquica superior”.

De esta manera, la Carta Magna se estructura como la máxima autoridad; así, las normas de menor jerarquía no tienen eficacia jurídica. Dicha disposición entra en conflicto con los diversos tratados que el Estado ecuatoriano ha suscrito, especialmente en los que se refiere a la protección de los territorios indígenas.

Sin embargo, Ecuador ha ratificado los más importantes tratados internacionales e interamericanos de derechos humanos junto al Convenio 169 de la OIT. También apoyó con el voto la aceptación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007.

El Artículo 417 de la Constitución aduce que los instrumentos internacionales de derechos humanos son de aplicabilidad directa. En su Artículo 1 señala que “[...] El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada...”.

En este sentido, se reconoce la vigencia de un Estado plurinacional. En el Artículo 11, numeral 6, se afirma que “[...] Todos los principios y los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía”.

Por su parte, el Artículo 57 de la norma constitucional reconoce y enumera los derechos colectivos propios de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios. A este respecto, destacan los siguientes:

- Protección contra el racismo y toda forma de discriminación fundada en su origen, identidad, etnia o cultura.
- Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.
- Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.
- Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
- La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente, participar en los beneficios que estos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deberán realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la Ley.

- Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.
- Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.
- No ser desplazados de sus tierras ancestrales.
- Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la flora y fauna.

3.5

Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad

Es notorio que entender los procesos en la Amazonía del nororiente ecuatoriano, con los graves impactos ambientales y sociales que ha generado la extracción petrolera, conlleva tomar en cuenta el funcionamiento del discurso del desarrollo y sus narrativas de inclusión (Vallejo, 2016).

Autores como Arturo Escobar (2013) proponen el análisis sobre tres ejes de las formas de conocimiento que hacen referencia al extractivismo y su relación con los pueblos indígenas: a) las formas de conocimiento que hacen referencia y mediante el cual se llega a existir; b) el sistema de poder que regula su práctica; y c) las formas de subjetividad fomentadas por este discurso.

En este sentido, el Estado que crea y necesita el actual modelo de desarrollo que está inserto en los imaginarios dicotómicos tales como tradicional-moderno, pobres-ricos, excluidos-incluidos que remiten a imaginarios de siglos pasados, tales como salvaje-civilizado. Esta condición se da en la comunidad Kofán de Dureno en vista de que las dádivas generadas por la institución del Estado van acompañadas de dos dispositivos: un

discurso abonado por la idea del desarrollo y ofrecimientos en artefactos y dinero. Los departamentos de relaciones comunitarias de las petroleras hábilmente han logrado posicionarse y cooptar líderes a través de estos dos dispositivos.

3.5.1 Nacionalidad A'í Kofán

La empresa estatal Petroecuador ha entablado negociaciones con la dirigencia oficial para la construcción de tres plataformas con cuatro hectáreas cada una y un carretero de 12 kilómetros por 10 metros de ancho. En cada plataforma se pretende instalar 30 pozos de extracción. Los ofrecimientos no son claros; sin embargo, durante la prospección sísmica propiciada por el presidente de la comunidad en el periodo 2011-2014 se concretaron varios beneficios como dinero en efectivo, vehículos y herramientas. Dicha acción es aún criticada por varios dirigentes bajo el criterio de que

las dádivas en artefactos y dinero no son sostenibles en el tiempo. Sin embargo, existe un grupo de personas dirigentes históricas opositoras a la dirigencia actual que no están de acuerdo con estas negociaciones.

Los discursos varían según las personas, ya que –si bien existe consciencia por los continuos derrames y afectaciones en el tiempo– expresan que sería posible negociar con la petrolera en los términos que la población A'í Kofán proponga, bajo la premisa de que “las operaciones petroleras están vigentes desde hace más de cinco décadas y no van a salir”. En una entrevista expresaron: “sí se podría trabajar con las petroleras, pero con las debidas garantías sociales y ambientales”.

Esta contradicción se puede explicar debido a la larga ocupación del territorio kofán por parte de las petroleras por alrededor de seis décadas, expresadas en la instalación de pozos petroleros que rodean a la comunidad. Teniendo esto presente, es difícil tener una alternativa radical que ponga fin a las operaciones petroleras. Por otro lado, personas de la comunidad también afirman: “Nosotros queremos un territorio sano, sin contaminación, con espacios sin petróleo para poder sembrar nuestros productos y tener soberanía alimentaria. Se trabajaría con la petrolera si ellos aceptaran nuestras peticiones”.⁷⁷

Es notorio que en Dureno la continua explotación petrolera ha causado severos impactos a su sociedad y ecosistemas. Los espacios con más afectaciones son las piscinas taponadas y tuberías enterrada, que son un pasivo dejado por la compañía Chevron Texaco. Existen varios sumideros localizados en las partes altas del territorio. De esta manera, cuando el petróleo o las aguas de formación se movilizan por efecto de las precipitaciones, esta llega a los cuerpos de agua que desembocan en el río Pisurié, que a su vez atraviesa el territorio Kofán de oriente a occidente.

En la representación a través de las cartografías sociales se pueden apreciar varios ríos y quebradas, por

lo que la construcción de nuevas plataformas vulnerarían aún más dichos ecosistemas contaminados por los sucesivos derrames acaecidos durante décadas de explotación. Se han reportado varios casos: uno en 2014 y otro –registrado por miembros de la comunidad de Dureno– en diciembre de 2021.

Según las percepciones del líder entrevistado, se generaron tensiones entre las familias que están de acuerdo con la operación petrolera y el grupo que pide más inclusión, políticas y técnicas que garanticen una explotación ecológica, social y económicamente controlada, favorable a la comunidad⁷⁸. De este modo, se dan acusaciones mutuas de posibles malversaciones de fondos provenientes de compensaciones e indemnizaciones. Estas nuevas formas de conflicto interno se profundizan por la escasez de fuentes de trabajo, y/o apoyo a las economías locales. A ello, se suma una suerte de despreocupación por parte de personas dirigentes sobre problemas sociales y ambientales que pueda ocasionar la actividad petrolera.⁷⁹

Como se puede apreciar en la imagen de la cartografía social del territorio, el centro de asentamiento ancestral Pisurié Kankhe es un sitio estratégico de ocupación, monitoreo y uso del territorio. Cuenta con aproximadamente ocho familias y está cerca de las plataformas Guanta y Guanta 5. Las posibles plataformas se encuentran al margen opuesto del río Pisurié que, a pesar de ser un afluente que ha experimentado continuos derrames, aún es depositario de fauna acuática⁸⁰.

Los pozos Dureno 1 y los de Guanta han sido focos importantes de contaminación en toda su zona de influencia: los constantes derrames de crudo afectaron sistemáticamente al suelo y al agua desde 1972 hasta 1998, el río Pisurié fue contaminado, los peces y animales terrestres del Pisurié murieron intoxicados y eso afectó la dieta diaria de las personas habitantes de la zona, así como también el acceso a los recursos necesarios para su vida.

⁷⁷ Entrevista 1 a dirigente A'í kofán. Algunas personas líderes históricas mantienen un discurso conservacionista poniendo de relieve los daños que puede causar la imposición de tres plataformas con diez o doce pozos cada una. Sin embargo, dentro del proceso de la entrevista se observó cierta disposición a negociar con la petrolera en los términos que la nacionalidad propone. Se aduce que la petrolera debe ofrecer a la nacionalidad las garantías necesarias para una explotación con altos estándares de seguridad y con participación de toda la comunidad, no únicamente con las familias que apoyan al actual presidente. En el transcurso del trabajo de campo se quiso contactar con él, pero no fue posible. Según las narrativas él es quien lidera las conversaciones con la petrolera y es seriamente cuestionado. Según algunas informaciones, el 17 de mayo del 2022 Petroecuador entregó dinero al presidente de la comunidad.

⁷⁸ Entrevista 1. Dirigente histórico.

⁷⁹ Percepciones recopiladas en el Taller 2, titulado Brechas de protección en la comunidad Centro Upiritu Kankhe.

⁸⁰ En este contexto, el pueblo Kofán de Dureno se ha organizado en guardias para vigilar el territorio para estar atento a los derrames ocasionados.



Imagen 51. Cartografía social del territorio A'i Kofán.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

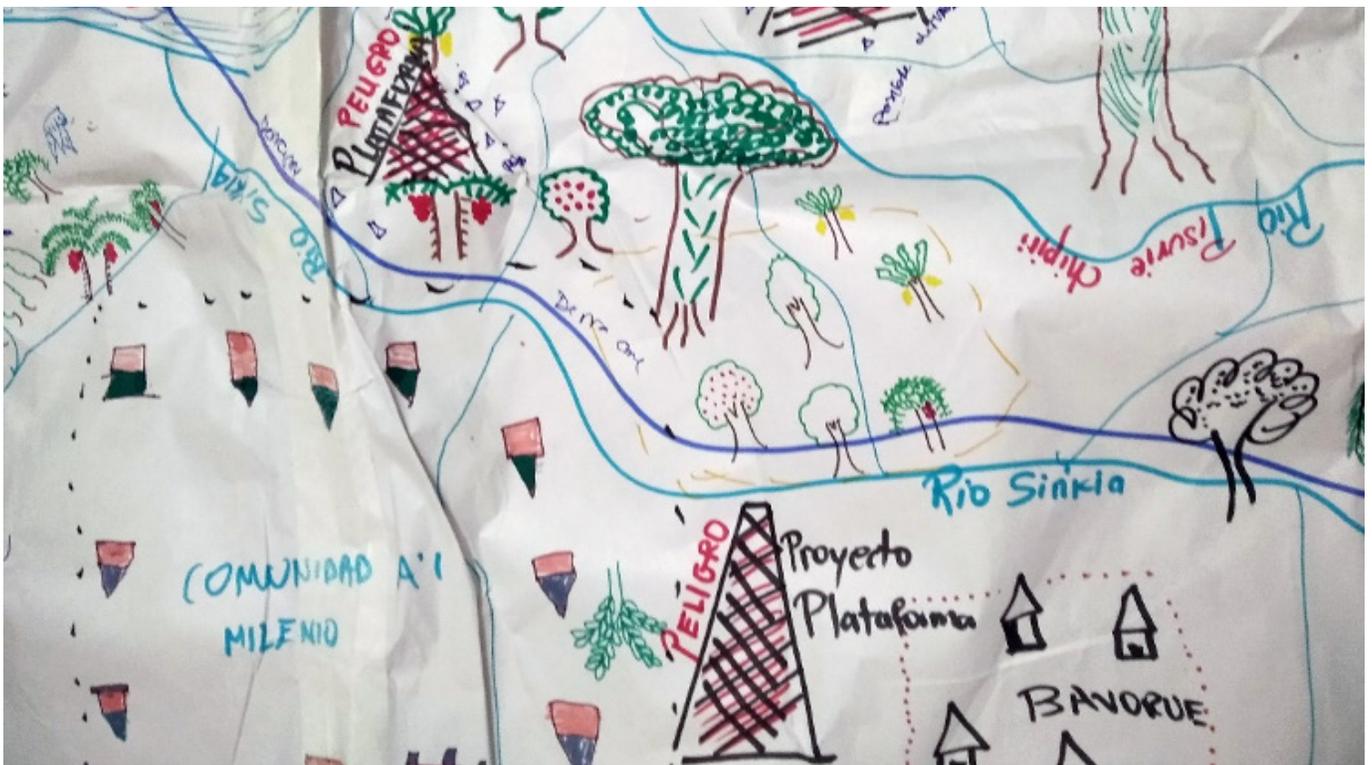


Imagen 52. Detalle de cartografía social en Upiritu Kankhe: Pozos petroleros en Dureno.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

El río Pisurié atraviesa a Dureno de este a oeste. Es uno de los lugares en donde se practica de forma más intensiva la caza y pesca, al igual que el río Aguarico; por ello, la alteración del río es tan sensible para quienes allí habitan. La contaminación limitó el acceso de agua limpia para el regadío y para beber, lo que se tradujo en problemas de salud, enfermedades y muertes. El bosque protector que fue impactado con la sismica del 2013.

En Dureno, entre el 18 y el 20 de abril de 2022, se llevaron a cabo tres días de paralización por el cierre de la vía al Guanta, en el kilómetro 19, sector Madre Selva, como medida de presión pacífica, exigiendo a la empresa Petroecuador el cese de la explotación petrolera dentro de los territorios ancestrales de la comunidad. De la misma manera, solicitaron y solicitan al gobierno nacional el respeto irrestricto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sobre todo el derecho a la consulta previa, libre e informada anterior a cualquier pretensión de proyectos extractivos; todo esto para garantizar la protección de sus territorios.

En cuanto a la cuestión de movilidad humana, la comunidad A'í Kofán de Dureno no registra patrones de migración masiva como estrategia para la producción y reproducción social. Se mantienen bajo una seguridad jurídica del territorio, lo cual les permite tener un patrón de asentamiento fijo.

Para la comunidad A'í Kofán la noción de protección está relacionada con la ausencia del Estado en materias de servicios básicos y la generación de patrones económicos que beneficien sosteniblemente a la comunidad. En este sentido, la noción de protección se relaciona con lo que se puede llamar un Estado ausente que ha protegido intereses externos más que al pueblo A'í Kofán. La prueba de esto son los continuos derrames y afectaciones sucedidos desde que se instauró la explotación petrolera en su territorio, y que no han sido reparados eficazmente. Muchos dirigentes son conscientes de que la explotación petrolera realizada por décadas en su territorio no ha conllevado beneficios ni procesos que hayan

logrado sacar de la pobreza a sus habitantes; por el contrario, los indicadores de pobreza son altos y las afectaciones ambientales, evidentes.

Los manejos indígenas amazónicos del suelo en labores agrícolas y hortícolas se caracterizan por ser rotativos, debido a la baja fertilidad de sus suelos. Es relevante notar que las poblaciones han perdido sus dinámicas de ocupación itinerante del espacio por diferentes causas en el tiempo, tales como incursiones misioneras, extractivismo del siglo XIX (quina y caucho) y del siglo XX-inicios del XXI (petróleo). Dicha situación ha causado que los grupos indígenas ocupen espacios nucleados, contrarios a toda lógica relacionada con sus formas cíclicas históricas de manejo territorial.

En la actualidad, los sistemas de producción se asientan en el usufructo de los recursos naturales y las áreas de uso agrícola (chakras o chagras) en las que los pueblos amazónicos se mantienen en continua relación e interdependencia. En estas se mantiene una multiplicidad de cultivos que aseguran un continuo aprovisionamiento y, a su vez, reducen la competencia por los nutrientes de la tierra. Con diferentes manejos culturales generalmente basados en la tala, roza, quema y siembra, las chagras son funcionales por dos años, para luego dar paso a bosques secundarios.

Los patrones estacionales hacen que sus actividades rituales y cotidianas oscilen entre la época lluviosa, con un incremento de actividades de pesca, cacería y recolección, y épocas de *equinoccio*, donde los asentamientos y el uso del territorio se vuelven itinerantes. En épocas de lluvias se cultiva, y en las de baja pluviosidad se dedican a la pesca, la cacería, la recolección de productos silvestres del bosque y en la preparación de las nuevas chagras. Las semillas son obtenidas en las chagras de barbecho: áreas anteriormente cultivadas que ahora se encuentran en descanso. Por otro lado, desde que ocuparon el territorio actual, se practica una ganadería incipiente.⁸¹

Tradicionalmente las personas Kichwa Siona han mantenido esta economía de subsistencia basada en la

⁸¹ Alrededor de esta dinámica se forman alianzas y relaciones, siendo una actividad importante que genera unos ingresos pasivos o emergentes. Algunas familias se organizan para encargar a otras familias labores de cuidado de los semovientes o, en todo caso, alquilan sus espacios. Esto se paga de diversas maneras, sea en dinero, con una cría de ganado o intercambiando productos como yuca, plátano, cacao. Asimismo, estas remuneraciones pueden consistir en el intercambio de trabajo en labores relacionadas con actividades de limpieza de la chagra o, en algunos casos, construcción de casas, establos u otras actividades que no requieran de un pago en dinero.

caza, pesca, recolección y venta ocasional de artesanías⁸². Las dinámicas generadas por el estatus de comunidad de frontera inserta en un enclave económico generado por otras actividades, hacen que las formas de producción y reproducción social giren sobre un modelo establecido. La producción y venta de productos como la yuca, el plátano, carne de monte, pescado y madera no representan ingresos suficientes, sustentables y sostenibles.

3.5.2 Nacionalidad Éperara Siapidaara de Ecuador

Dado que el comportamiento demográfico de la comunidad Éperara es dinámico, es necesario explorar estrategias para la adquisición de nuevas tierras. Esta problemática adquiere connotaciones en materia de producción y reproducción social, ya que –con el tiempo– es probable que las parcelas se minifundicen y el territorio se vea afectado.

Hasta hace una década, nuevas familias arribaron desde Colombia, lo cual desestabilizó la distribución de fincas tanto para vivienda como para actividades de producción agrícola⁸³. Esta problemática ha dificultado notablemente la distribución tierras que serían utilizadas para las nuevas generaciones.⁸⁴

En mayo de 2011 hubo avances significativos para la adquisición de nuevas tierras. Con el apoyo de –la, entonces, GTZ– hoy GIZ (Cooperación Alemana al Desarrollo) se iniciaron trámites para adquirir 90 hectáreas y ampliar el territorio. En este sentido, obtuvieron la oferta de apoyo de la ONG alemana W. Oberle Stiftung. La urgencia se dio por el avance del cultivo de palma africana en la zona, que presionaba los costos de la tierra y extendía la frontera agroindustrial.

Desde 2016, parte de su territorio fue invadido por una familia originaria de la provincia de Manabí, quienes –bajo el argumento de que dicho espacio es tierra baldía– ocuparon 17 hectáreas de la “zona de protección comunitaria”, que fueron concedidas a dicha familia por el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) en el gobierno del entonces presidente Rafael Correa⁸⁵.

La familia invasora ha ocupado el territorio por la parte norte, en el espacio destinado por la comunidad Éperara para zona de protección comunitaria; aquí no está permitido realizar actividades de pesca, recolección, cacería ni explotación de madera. Allí existen dos lagunas y varios esteros. Cabe recordar que el río y los demás cuerpos de agua cumplen un rol importante en los mitos fundacionales y en la cosmovisión Éperara⁸⁶. Merece especial mención el buen nivel de agencialidad de la dirigencia Éperara, ya que han denunciado este problema en espacios multilaterales y organismos de derechos humanos, gestionando los procesos con diligencia; pero la burocracia institucional no ha sido consecuente, dilatando el problema por más de cinco años.

La dirigencia considera esta serie de hechos un atropello a sus derechos territoriales, más aún tratándose de una minoría poco atendida por el Estado ecuatoriano. Por otro lado, a pesar de la ayuda de instituciones humanitarias, dicha dirigencia Éperara ha invertido ingentes recursos económicos en viajes a Quito y Esmeraldas con el objetivo de tramitar los procesos necesarios. Se han realizado mapeos y linderaciones, en los que –lejos de solucionar el problema– han afectado territorio de la nacionalidad. También han recibido apoyo político de la CONAIE, Defensoría del Pueblo, Fundación INREDH, CEDHU, el Vicariato Apostólico de Esmeraldas y Fundación Altrópico⁸⁷.

⁸² Mongua y Langdon (2020) registran narrativas de la década de 1970 en el resguardo de Buena Vista. Para esa época, la población Tucano se estimaba en alrededor de 300 personas (Wheeler, 1987, p. ix), diseminadas en reducidas aldeas rivereñas. Ya se nota que la gente se autodenomina como *gantëya bain* (Gente del río de Caña Brava). Se señala que en dicha década la tradición oral era una práctica habitual en la transmisión de conocimientos a nuevas generaciones; sin embargo, desapareció en las décadas siguientes, cuando la cotidianidad de siona sufrió una drástica transformación causada por la extracción de petróleo.

⁸³ La llegada de familias desde Colombia fue disminuyendo a partir de 2014. El pueblo Éperara ecuatoriano es consciente de la lógica de comportamiento demográfico en el tiempo, lo cual resultaría en una minifundización de sus fincas. Actualmente cada familia tiene un promedio de cuatro hijas/os. La proyección es que en 10 años estarán en edad de casarse y formar su propia familia. Existen otras variables para analizar; sin embargo, esto requiere un estudio más detallado del comportamiento demográfico Éperara.

⁸⁴ Narrativas recopiladas en el trabajo de campo sobre la base de entrevistas a dirigentes, personas técnicas de ONGs y conversaciones informales.

⁸⁵ A partir del apoyo económico logrado en el marco de esta investigación, la dirigencia Éperara logró llegar a Quito y solucionar el problema, teniendo presente que el objetivo planteado fue apoyar su gestión para la defensa territorial.

⁸⁶ De estas particularidades deberían estar al tanto los funcionarios estatales a cargo de los procesos de conflictos de tierras. De hecho, la forma como balizan el territorio los pueblos indígenas difiere completamente con las formas coloniales y modernas de usufructo inmobiliario de la tierra, que constituye la visión predominante desde las burocracias estatales.

⁸⁷ Entrevista 2. Dirigente.

Los problemas subyacentes que presionan las actividades de producción y reproducción social son la tala de árboles que realizan los colonos y el consecuente impacto a los ecosistemas del territorio expresados en la reducción de animales para la cacería, desestabilización de los cuerpos de agua, el impacto en las actividades de pesca, entre otros riesgos de protección.

3.5.2.1 Traslape con áreas protegidas

El territorio de la nacionalidad se traslapa con la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas (RECC), que tiene un área de 243.638 hectáreas. Está localizada en los cantones Eloy Alfaro, San Lorenzo y Río Verde, en la provincia de Esmeraldas. Es una de las 36 áreas naturales que conforman el patrimonio de Áreas Naturales del Estado (PANE) como núcleo fundamental del Sistema de Áreas Protegidas (SNAP) y, por lo tanto, es administrada por el Ministerio del Ambiente y Transición Ecológica (MATE).

Esta área protegida tiene un rango altitudinal entre 38 m.s.n.m. y 4.939 m.s.n.m. En ella se encuentran siete formaciones vegetales, así como una variedad de especies endémicas de flora y fauna, muchas de las cuales enfrentan algún grado de amenaza, como es el caso del mono araña de cabeza café (*Ateles fusciceps*), el águila arpía (*Harpia harpyja*) y el pájaro paraguas (*Cephalopterus penduliger*) (Patiño, 2021).

Alrededor de dicha Reserva existen varias poblaciones que son étnica y culturalmente distintas. En 2005 se estimó que aproximadamente 2.400 personas afroecuatorianas, 3.500 indígenas Chachi y un número indeterminado de colonos ocupan las riberas de los ríos Santiago, Cayapas, Ónzole y sus afluentes. En el área alrededor de la zona alta están la nacionalidad Awá (cerca de la RECC), nacionalidad Chachi (ubicadas dentro y fuera de la RECC) y la nacionalidad Éperara Siapidaara.

Según narrativas de la comunidad, en los últimos 20 años la masa boscosa ha disminuido. La explotación de madera y el avance de la frontera agrícola se han incrementado. El río Cayapas tiene altos niveles de contaminación. Además de arrastrar las aguas servidas de poblaciones

que están río arriba, existen empresas agroindustriales de palma africana que usan químicos para mantener los cultivos, que terminan en el río. Dicha problemática afecta a todos los pueblos de la cuenca del río Esmeraldas: Guayllabamba, Quinindé, río Blanco, Cayapas y Santiago, e impacta la salud (enfermedades gastrointestinales y de la piel) y la seguridad alimentaria de este pueblo.

3.5.3 Nacionalidad Kichwa Siona

A partir de los hallazgos de la presente investigación, es posible afirmar que no existen políticas enfocadas en activar las economías locales y/o aprovechar las potencialidades del territorio: horticultura, turismo escénico, turismo de medicina tradicional basada en la ingesta del Yajé y el conocimiento herbolario de las personas sabias o taytas, artesanías con productos no maderables; entre otras.

La comunidad Kichwa Siona ha gestionado con éxito varias denuncias en materia de exigibilidad de derechos colectivos y/o territoriales. Uno de los más importantes fue la oposición que tuvo San José de Wisuyá en 2015 ante la empresa estatal ecuatoriana Petroamazonas y a la compañía Amerisur –ahora GeoPark–, que opera desde el Estado colombiano. La comunidad denunció un ingreso sin previa consulta⁸⁸.

Dicho ingreso causó daños ambientales y culturales, impactando ecosistemas como bosques y cuerpos de agua. Esto además conllevó daño al patrimonio cultural, ya que se destruyeron especies con significado para las familias, tales como el yoko y el Yajé, y se adentró en espacios de interdicción cultural (sagrados), que fueron representados en los trabajos de cartografía social realizados en el marco de la presente investigación. Se taponaron cuerpos de agua (ojos de agua) usados para aprovisionamiento de las familias⁸⁹. Los dispositivos de extracción pudieron ser visibilizados en la cartografía social, donde se manifestó preocupación bajo la premisa de que siempre se darán derrames.

⁸⁸ Amerisur Exploración Colombia Ltda. es una empresa colombiana, filial de la británica Amerisur Resources plc., la cual se dedica al desarrollo de proyectos petroleros en el país. En el territorio siona tuvieron serios problemas tanto con los grupos armados, quienes cobran un impuesto a las compañías, como por las afectaciones ambientales a los pueblos y mestizos. Ahora, su capital pasó a manos de la empresa de capital chileno GeoPark quienes compraron los activos de Amerisur.

⁸⁹ Sistematización de entrevistas 1 y 2. La Confeniae denunció esta acción con el siguiente texto: “Este ingreso abusivo de Petroamazonas se dio mientras la empresa, en coordinación con Amerisur, petrolera que opera en territorio colombiano, desarrollaba el proyecto construcción del oleoducto de interconexión desde platanillo 9 Colombia con campo VHR Ecuador-RODA, que servirá para transportar crudo desde territorio colombiano a Ecuador”.

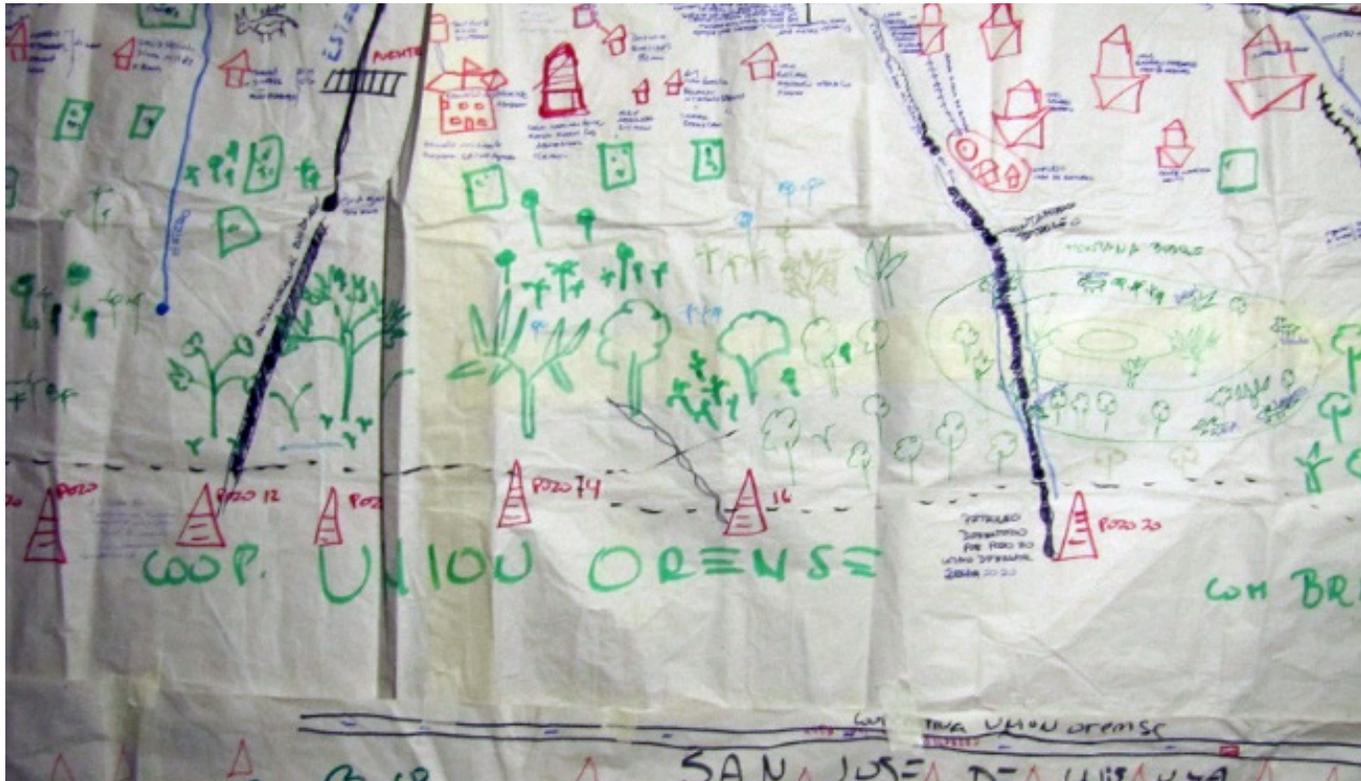


Imagen 53. Detalle de cartografía social: Posibles derrames del Pozo 20.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

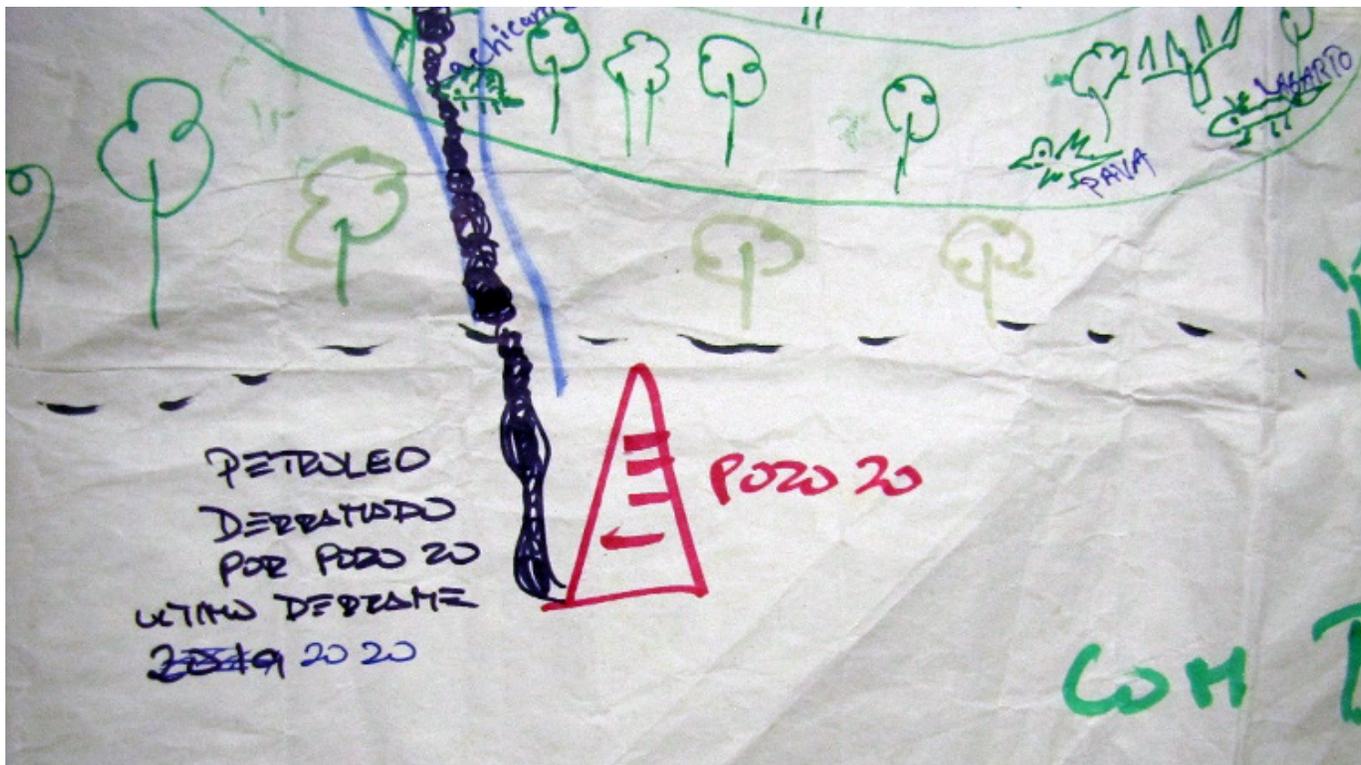


Imagen 54. Detalle de cartografía social: Derrame del Pozo 20.

Fuente: Diego Yela D., 2022.

Con respecto al cambio climático, las políticas en materia de adaptación y mitigación están a cargo del Estado mediante el Ministerio de Ambiente y Transición Ecológica (MATE). Sin embargo, en épocas de lluvia –con las distintas variaciones a nivel planetario– desde mayo hasta julio, los ríos se desbordan, los cultivos se inundan con los consiguientes problemas: desabastecimiento de alimentos, alteraciones en régimen alimentario cotidiano, elevados gastos por viajes a los poblados cercanos para abastecimiento de víveres, ya que la gasolina es un producto caro y escaso, empleado en actividades relacionadas con la producción de coca. Por otro lado, los comuneros se desconectan de los polos urbanos como Lago Agrio, Puerto Asís y Puerto El Carmen. Se interrumpen las clases para niñas, niños y jóvenes. La gente pierde su ganado y animales de corredor. Se incrementan enfermedades respiratorias y epiteliales.

Ante este escenario, se ha visto necesario plantear al Estado y a los gobiernos locales que exista un plan de contingencia en sus Planes Operativos Anuales (POA) que incluyan políticas relacionadas con mitigación y adaptación al cambio climático. A pesar de los continuos pedidos de las dirigencias indígenas, las instituciones no responden.

En 2010 por disposición del Decreto 080 se declaró bosque y vegetación protector al área denominada Triángulo de Cuembí, que se localiza en una extensión aproximada de 104.238 hectáreas, en el cantón Putumayo, provincia de Sucumbíos. Esto ha perjudicado a personas habitantes de varias comunidades asentadas en la parroquia Santa Elena, cantón Putumayo. Una de ellas es San José de Wisuyá.

Al finalizar 2018, habitantes de 19 comunidades de la parroquia sostuvieron una paralización de actividades en la comunidad Selva Alegre, sector de la estación petrolera denominada La Blanca. La pretensión del gobierno consistía en que las comunidades aceptaran el bosque protector del Triángulo de Cuembí, y se aceptó la propuesta bajo el argumento de que se trata de un territorio ancestral perteneciente a las comunidades y se pretendía manejar de manera autónoma. El fallo fue favorable a las comunidades. Las personas dirigentes Kichwa Siona de Wisuyá realizaron las negociaciones

pertinentes para que el territorio siguiera bajo la soberanía de las 17 comunidades que estaban en conflicto con el decreto. La propuesta consistió en que ellas administren de manera autónoma la zona protegida, garantizando un modelo técnico y soberano.

El abandono del Estado y de los GAD se evidencia en la falta de atención a la infraestructura de caminos, escuelas, puentes, postes de luz. Al momento de la realización de la presente investigación se evidenciaron esfuerzos de coordinación con el GAD para realizar reparaciones del puente del Yoyá, que conecta a la comunidad con la carretera. Estas acciones se convocan través de mingas comunitarias y la supervisión de las guardias comunitarias cuiracá.

En Wisuyá, la guardia cuiracá está conformada por aproximadamente 40 personas entre mujeres y hombres de varias edades, quienes cada cierto tiempo monitorean el espacio. Cabe destacar que paulatinamente se va formando una memoria social alrededor de su reconocimiento del territorio. Durante este proceso, además de vigilar los perímetros de la comunidad, se van identificando las plantas nativas con características medicinales y rituales. De la misma forma, es un tiempo utilizado para la siembra de yocó y Yajé; y la guardia cumple con una dinámica que fortalece la identidad a través de la conservación del bosque y las plantas para los rituales⁹⁰.

En la actualidad se contabilizan 2.400 hectáreas en Ecuador ocupadas por la comunidad Siona; sin embargo, aún no cuentan con la debida titulación que avale la propiedad comunal. Al respecto, la dirigencia gestionó una petición para que el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de Sucumbíos realizara un recorrido delimitando satelitalmente la comunidad. Como antecedente, la dirigencia ha encontrado un documento de posesión reconocido por el mencionado GAD con 2.400 hectáreas a favor de Wisuyá. Sin embargo, en el Plan de Manejo Territorial de la Parroquia Santa Elena consta un documento de adjudicación del entonces Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)⁹¹ de 5.734,03 hectáreas. La dirigencia ha investigado al respecto. Hace seis años viajaron a Quito y al Tena para visitar diversas instituciones; no

⁹⁰ Anotaciones de diario de campo. En este contexto, lo más importante –y como iniciativa comunitaria– se planteó el mantenimiento de las guardias comunitarias Kichwa Siona cuiracá .

⁹¹ El Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) fue una institución creada en 1964 por la entonces Junta Militar de Gobierno, quien dictó la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización, así como la Ley de Tierras Baldías y Colonización.

obstante, hasta la fecha de cierre del presente diagnóstico, el documento no se ha encontrado.

3.5.4 Nacionalidad Awá

En esta comunidad, es importante resaltar un aspecto problemático: Las personas jóvenes Awá trabajan en las empresas palmicultoras en San Lorenzo: San Francisco, Alex Palma, Tropi Palma, entre otras. Todas ellas pagan la movilización. Algunas personas Awá que han trabajado por algún tiempo han podido acceder a seguridad social; sin embargo, se ha incrementado la modalidad de contratación por 15 días o un mes, que excluye la seguridad social y una remuneración digna y justa. La población Awá que se dedica a esta modalidad de trabajo debe tomar el bus a las 4:00 am en Lita para llegar a las 6:00 am a San Lorenzo, con un retorno a sus hogares a las 17:00. “Trabajan hombres y mujeres, incluso llevan a sus hijos, debido a que no existe un resguardo para niños. Las empresas palmicultoras no ofrecen beneficios de ley”.

También deben llevar su alimento diario, ya que las empresas les ofrecen alimentación descontándola de su sueldo. Según la persona entrevistada, las empresas pagan por cada planta, que es la llamada modalidad de avance. En este contexto, se desempeñan en diferentes actividades, como “chapear”, limpieza de trocha y polinización; como estándar de pago se les establece que deben polinizar 80 plantas diarias, lo cual supone un gran esfuerzo por parte de las personas trabajadoras, que no coincide con una justa remuneración. “Al mes se puede ganar de 420 a 560 dólares americanos. Eso dependiendo de la cantidad de palmas que se cosechan y de plantas que se polinizan”⁹².

⁹² Entrevista 2. Dirigente Awá.

3.6 Conclusiones y recomendaciones

Los embates de la modernidad, con sus características políticas y económicas, han enlazado territorios, poblaciones indígenas y naturaleza, ampliando fronteras para la obtención de *commodities* destinados al mercado mundial, contexto en el cual se han dinamizado nuevos imperativos desde las tecnologías hasta las expresiones geopolíticas que en algunos países revisten expresiones violentas.

En este sentido, las nacionalidades indígenas han visto la necesidad de crear y recrear nuevos formatos de acción etnopolítica para defenderse de la arremetida con que estos actores han ocupado y presionado sus territorios. En este contexto, cabe destacar la complicidad con que los Estados nacionales han actuado a favor de intereses transnacionales con total inacción frente a la defensa de los pueblos indígenas (Hennessy, 1978, en Vallejo et al., 2016).

De esta manera, los avances de dichos actores causan intensas presiones que conllevan la llegada de un aparataje técnico, generando economías enclaves insertadas en contextos de desterritorialización. En este sentido, existe una ausencia de políticas públicas interculturales tales como educación, salud y protección ambiental, lo cual configura un escenario para que el extractivismo se convierta en una de las causas de conflictos debido a su capacidad de penetración e inserción en casi todas las áreas de la región⁹³.

Este proceso ha creado reconfiguraciones en las formas de vida de las comunidades de la zona del litoral y la Amazonía norte, modificando sus patrones tradicionales de movilidad y apropiación de recursos⁹⁴.

La noción general de protección para estas nacionalidades se entrelaza con el discurso internacional humanitario y el marco normativo nacional. Preliminarmente, los hallazgos de la presente investigación establecen que, al presentar la palabra “protección”, tanto en los talleres como en otros espacios, necesariamente hubo que resemantizar el término. En este sentido, se dio un giro a esta noción traduciéndola hacia la pregunta: ¿qué problemas tienen ustedes aquí en su comunidad?, enfatizando aquellos existentes en sus territorios y sobre los cuales expresaban sus disconformidades.

En general, las personas integrantes de las nacionalidades resaltaron las amenazas, riesgos, problemas y necesidades que afrontaban en sus espacios de vida frente al conjunto de derechos reconocidos en la Constitución. Efectivamente, se constató que existe una conciencia de ser sujetos de derecho, cuyas garantías se encuentran reconocidas en un marco jurídico que implica obligaciones de protección por parte del Estado ecuatoriano⁹⁵. Frente a ello, establecieron y reconocieron las brechas de protección de las que son víctimas.

⁹³ Gudynas señala que los Estados nacionales se muestran diligentes en cuanto a la promoción y defensa de intereses transnacionales de dichos enclaves. Esta situación es notoria en Ecuador; por ejemplo, el Decreto 51 que el actual presidente de Ecuador Guillermo Lasso emitió para duplicar la explotación petrolera y generar más facilidades jurídicas y económicas a las empresas mineras en territorio ecuatoriano (2011, p. 25).

⁹⁴ A manera de ejemplo, a partir del gobierno de Rafael Correa, los recursos del extractivismo petrolero se han dirigido hacia la construcción de obras exaltadas dentro de un discurso que prometió reinventar una nueva Amazonía. Una de las obras emblemáticas del gobierno de ese entonces son las Unidades Educativas del Milenio (UEM) y las Ciudades del Milenio (CM) de las cuales una se encuentra en la comunidad A'í Kofán de Dureno.

⁹⁵ Esto ha sido posible debido a las continuas capacitaciones que han recibido por parte de ONGs de diversa índole.

Desde estos particulares, y derivado de los resultados de la presente investigación, tal como se ha venido concluyendo en anteriores apartados, las problemáticas percibidas mantienen denominadores comunes relacionados con las afectaciones por agentes externos. Entre estos se cuentan actividades como la extracción de minerales e hidrocarburos, así como de economías al margen de la ley.

En este sentido, si bien los pueblos indígenas mantienen conflictos internos propios como cualquier sociedad, agentes externos con grandes intereses económicos que operan en sus espacios causan una profundización de los mismos. En estos contextos, los impactos a sus particulares formas prácticas, simbólicas e ideológicas de gestión territorial son graves.

El pueblo A'í Kofán ha experimentado una agresiva explotación petrolera permitida, incentivada y posteriormente profundizada por el Estado ecuatoriano desde la década de 1960, lo cual ha puesto en grave riesgo su integridad territorial debido a los fuertes impactos culturales y ambientales producidos. Esto se ha expresado en el desinterés o la incapacidad del Estado de ser un ente que controle, regule y fiscalice las actividades de las empresas transnacionales extractivistas y las suyas propias a los fines de cumplir con las garantías constitucionales mínimas establecidas para la protección de estos pueblos.

La agencialidad Kofán se ha manifestado en una férrea oposición de sus dirigentes históricos hasta 2013, año en que la estatal Petroamazonas logró negociar –con una nueva dirigencia a cargo de gente joven– la entrada de las actividades de sísmica a cambio de prebendas en dinero y artefactos, lo cual dejó importantes secuelas sociales y ambientales manifestadas en un tejido social sumamente deteriorado, a tal punto que se habla de una división física del territorio de la comunidad. En este sentido, se recomienda organizar mesas de diálogo e intermediación con el apoyo de Organizaciones de carácter humanitario y profesional experto en solución de conflictos. Así se convocaría a las dos partes en disputa para llegar a un acuerdo que permita superar las diferencias.

Respecto a la nacionalidad *Éperara* Siapidaara, su principal problema radica en la poca extensión territorial que posee frente a una incapacidad de las instituciones estatales para garantizar sus demandas de cara a las invasiones por parte de colonos mestizos que presionan sus tierras. La dirigencia local ha manifestado su agencialidad diligentemente con la cooperación de las Organizaciones No Gubernamentales

nacionales, organismos de derechos humanos e instituciones ecuménicas.

En este sentido, su principal vacío de protección es la progresiva minifundización que se visibiliza en el territorio con apenas alrededor de 350 hectáreas y una densidad poblacional del aproximadamente 1 km² por persona. En dicho contexto, una de las incidencias que la comunidad *Éperara* puede trabajar es la consecución de nuevos espacios para las familias jóvenes que establecen nexos matrimoniales, así como formar una mesa de trabajo con actores humanitarios, estatales y no gubernamentales para estudiar la posibilidad de adquirir tierras para la nacionalidad.

También se identificó como vacío de protección la inacción del Estado para atender sus demandas por defensa territorial frente a las ocupaciones al margen de la ley o invasiones que su territorio atraviesa. De este modo, es patente la agencialidad e incidencia con la que la dirigencia ha administrado sus demandas con los actores arriba mencionados.

Para esta nacionalidad surge también como hallazgo la recomendación de gestionar apoyos a la actividad de artesanías, que se inscribiría como un aporte con enfoque de género, pues quienes las realizan son las mujeres, quienes también se encargan de la comercialización y administración de los recursos económicos obtenidos en el marco de las actividades de reproducción social.

Con respecto a la nacionalidad Kichwa Siona, a partir de lo ya descrito, se evidencian algunas capacidades se instaladas; sin embargo, únicamente pocas personas dirigentes han podido acceder a ellas; por lo tanto, es necesario impulsar labores de incidencia local mediante estas capacidades, comenzando con Alianza Ceibo, lo cual brindaría nuevas oportunidades para los procesos que la comunidad decida como más importantes. Por otro lado, se ha visto que el acceso a la educación es limitado y de mala calidad, por lo que es necesario trabajar en alianza con entidades humanitarias y estatales (ministerios de Educación, de Cultura y Patrimonio) para generar un programa de becas a estudiantes de escuela, bachillerato y universidad. En vista que los programas educativos no contienen realidades socioculturales, ecológicas e históricas propias, es necesario un estudio que visibilice estas temáticas y se proponga una política pública en educación intercultural al respecto.

Cabe destacar que para el mundo indígena las visiones sobre territorio no están enmarcadas –como en el capitalismo moderno– sobre un *ethos* mercantilista

o económico, sino en una forma relacional entre humanos y naturaleza. Desde las narrativas identificadas, la concepción del territorio ancestral se puede explicar desde dos visiones: la de las personas ancianos o *taytas*, y la de las personas jóvenes. En este sentido, se recomienda fortalecer las capacidades de manera más sostenida en temas de incidencia para la defensa de derechos humanos con énfasis en derechos colectivos y extractivismo. Para esto es importante considerar sinergias con las organizaciones Alianza Ceibo y el Fondo Ecuatoriano *Populorum Progressio* (FEPP).

Según hallazgos propios de esta investigación, se puede aseverar que si bien los asentamientos actuales de los grupos indígenas transfronterizos son el resultado de procesos de movilidad históricos, principalmente desde Colombia, actualmente estos grupos no mantienen patrones migratorios acentuados como estrategia económica o de sobrevivencia⁹⁶. En este contexto, se debe destacar que la propiedad territorial se encuentra relativamente garantizada bajo una cierta observancia internacional en materia de derechos humanos y, por ende, territoriales⁹⁷. El problema aquí es que su territorio está amenazado por agentes externos extractivistas tanto legales como al margen de la ley.

En el caso del territorio Awá se puede evidenciar una situación compleja debido a la presencia de agentes externos. El extractivismo al margen de la ley mantiene una presencia constante, generando contradicciones y presionando a los ecosistemas del territorio. El Estado tiene poca presencia para la garantía de los derechos colectivos y ambientales de las comunidades Awá, siendo estas entidades quienes dinamizan la economía y generan ingresos para las personas campesinas e indígenas sobre la base de la apertura de caminos, construcción de puentes y pago de jornales.

El pueblo Awá del Centro El Baboso ha decidido guardar silencio sobre este particular. Las posibles

respuestas están en que la empresa extractiva que opera en territorio presione de alguna manera a la comunidad aprovechando los niveles de pobreza y abandono estatal que vive⁹⁸. En la comunidad se pueden apreciar niveles de pobreza materializados en el poco acceso a una educación de calidad, falta de empleo, poca circulación de capital y dependencia de ONGs.

Debido a que los suelos de su territorio no son aptos para la agricultura, el pueblo Awá de El Baboso ha optado por la crianza de aves de corral y la piscicultura, actividades que se posicionan como muy productivas, a las que las mujeres Awá le dan vital importancia. Por otro lado, cabe resaltar que aún falta explorar mayores esfuerzos de sensibilización sobre el género, sus roles sociales y sus efectos en la vida comunitaria. En este sentido, se podrían plantear coordinaciones con instituciones académicas y ONG locales como la Fundación Social Cultural, organización que trabaja con esta nacionalidad por más de 10 años y mantiene una cercanía y confianza con la nacionalidad.⁹⁹

Por último, se recomiendan actividades pedagógicas de sensibilización junto a las familias de las cuatro comunidades de la presente investigación sobre los roles de género, la importancia de las mujeres en la vida social y comunitaria, construcción de masculinidades en el mundo indígena, relación de los roles de género con la mitología, el ambiente, la violencia doméstica y su relación con el alcoholismo, entre otras variables.

⁹⁶ El grupo Éperara Siapidaara llegó a la provincia de Esmeraldas desde la zona del chocó colombiano en el siglo XX, impulsado tanto por su dinámica de movilidad como, posteriormente, por el conflicto en Colombia. La comunidad A'í Kofán se ha movilitado tradicionalmente entre Colombia y Ecuador; en la actualidad, se encuentra dispersa por la Provincia de Sucumbios. La comunidad Awá llegó desde Colombia durante el siglo XIX, impulsada (al igual que la Éperara) por sus lógicas de movilidad itinerante y en razón de la continua presión de los grupos armados y narcotraficantes en el chocó colombiano. Su carácter de comunidades transfronterizas radica en que consisten en un mismo grupo étnico con lazos familiares, cuya unidad se vio atravesada por la noción occidental de frontera transnacional impuesta por el Estado-nación como forma política.

⁹⁷ Aquí se evidencia un papel ambivalente de las autoridades estatales: Si bien el derecho a la protección de la integridad territorial se encuentra establecido constitucionalmente, el Estado ecuatoriano estimula las actividades extractivas en territorios indígenas, actividades que ponen en peligro la calidad de los ecosistemas y el consiguiente usufructo de recursos naturales de las poblaciones locales.

⁹⁸ Conversaciones informales con una persona técnica de una ONG.

⁹⁹ No se pudo tener perspectivas testimoniales que visibilicen inequidades de género; sin embargo, por conversaciones con diferentes actores, es patente que esta problemática aqueja no solo a los pueblos de la presente investigación sino a todos los pueblos indígenas del país.

Referencias

ACIESNA-ACIESCA-OZBESCAC. (1977). *El Pueblo Éperara Siapidara, la construcción colectiva de nuestro plan de desarrollo*. Mimeografiado.

BARTH, F. (1976) Compilador. *Los Grupos étnicos y sus Fronteras*. Fondo de cultura Económica

BENAVIDES, G. (2019). *Informe de verificación de derechos humanos comunidad de San José de Wisuyá y Resguardo Buenavista, territorio colectivo binacional indígena Siona en inminente riesgo de exterminio*. Defensoría del pueblo. Quito.

CARRASCO, E. (2010). *Los Éperara Siapidara en Ecuador, de la invisibilidad a la visibilidad*, Tramaediciones. Quito.

CARE-UNIÓN EUROPEA. (2012). *Estudio sobre políticas y normas. Derechos de las poblaciones indígenas amazónicas vinculados a la gestión de los recursos naturales en Bolivia, Ecuador y Perú*. Sinco Editores SAC. Perú.

CANCIMANCE, A. (2013). *Aquí solamente vivimos los guapos: prácticas para habitar espacios de muerte en Putumayo*. Colombia. Universidad Nacional de Colombia.

CHÁVEZ, G. Identidad y frontera. El caso de Santa Elena y San José de Wisuyá – Sucumbíos. En: Chávez, Gardenia, Minda, Pablo. Pezzi, Pablo. (1996). *Identidades en construcción*. Abya Yala. Quito

CEPEK, M. (2017). *Life in oil: surviving disaster in the petroleum fields of Amazonia*. San Antonio, Texas: University of Texas at San Antonio, One UTSA Circle.

ESCOBAR, A. (2014) *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, UNAULA.

ESCOBAR, A. (2013). *Territorios de la diferencia. La ontología política de los derechos al territorio*. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

FABRE, A. (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Disponible en: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>.

GUDYNAS, E. (2011) *El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un nuevo problema bajo viejas expresiones*, pp 75-92, En: *Colonialismos del siglo xxi. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*. Varios Autores. Icaria Editorial, Barcelona (España).

LAGOS, P. (2018). *Desarrollo, etnicidad y territorio: el caso de la comunidad A'í cofán Dureno frente al extractivismo petrolero en Sucumbíos, Ecuador*. Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología. Flacso Ecuador.

MEGGERS, B. (1976). *Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.

MONGUA, C. y Langdon, E. (2020). *La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas Siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930*. Revista Horizontes Antropológicos. Open Editions Journals.

NAIZOT, A-L. (2009). *Naturaleza(s), poder, sujeto(s) en territorio Awá: bios y Thanatos en el margen socio-ambiental*. Tesis para obtener el título de maestría en ciencias Sociales con mención en estudios socio ambientales. FLACSO Ecuador.

NOAIKE-IKIAM. (2020) *Actualización del Plan de Vida de la Nacionalidad a'í Kofán 2020*. Documento no publicado.

OBSERVATORIO DEL PROGRAMA PRESIDENCIAL DE DERECHOS HUMANOS Y DIH. (s/f). *Diagnóstico de la situación del pueblo Éperara Siapidara*. Documento físico.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA DERECHOS HUMANOS. 2014. Ginebra.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. (2014). *Convenio Número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Recuperado de: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

OXFAM. (2016). *Protección ¿De qué se trata?* Recuperado de: https://www.unicef.org/ecuador/media/3021/file/Ecuador_proteccion_de_que_se_trata.pdf

PATIÑO, N. e Izquierdo, G. Editores. (2021). Características socioculturales, demográficas y de salud pública de las nacionalidades indígenas del Ecuador. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

PINEDA, JUAN. (2010). *Gobernanza, participación y territorio. Los Awá del Ecuador y su proceso organizativo*. Tesis para optar el título de maestría en ciencias sociales con mención en estudios socio ambientales. Flacso-Ecuador.

PLAN DE VIDA DE LA NACIONALIDAD KOFÁN. (2010). Documento sin referencia bibliográfica.

PLAN DE VIDA DE LA NACIONALIDAD SIONA. (2010). Documento sin referencia bibliográfica.

REEVE, MARY-ELIZABETH. 2002. *Los quichuas del Curaray. El proceso de Formación de la identidad*. Abya Yala. Quito.

SCOTT, ROBINSON. Shamanismo entre los Kofán. (1972). En *Historia y Etnología de la Selva Sudamericana. Actas del XXXIV Congreso de Americanistas*. Lima-Perú

TAUSSIG, M. (2002). *Shamanismo, Colonialismo y el Hombre Salvaje. Un estudio sobre el Terror y la Curación*. Norma Editores. Colombia.

TRUJILLO, J. (2001). *Memorias del Curaray*. FEPP. Prodepine. Embajada de los Países Bajos. Quito.

UNIÓN INTERPARLAMENTARIA. OIT. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. (2015). *Migración, derechos humanos y gobernanza*. Manual para Parlamentarios N° 24. Courand et Associés. Francia.

VALLEJO, C. y García, F. (2016). "Ciudades del Milenio. Inclusión o exclusión en una Nueva Amazonía". En Burchardt, Hans-Jürgen. Domínguez, Rafael. Larrea, Carlos. Peters, Stefan. *Nada dura para siempre. Perspectivas del neo-extractivismo en Ecuador tras el boom de las materias primas*. UASB Ecuador. Universität Kassel Kleine Rosenstr.

VALLEJO, I., Duhalde, C. y Valdivieso, N. (2016). "Relaciones contemporáneas Estado-organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador: entre alianzas, oposición y resistencia". En: Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos, editado por François Correa, Philippe Erikson y Alexandre Surrallés. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

VICKERS, W. (1989). *Los Sionas y secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico*. Abya Yala. Ecuador.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). Perspectivismo y multi-naturalismo en la América indígena. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.

WHITTEN, N. (1987). *Etnicidad y adaptación de los quichuas hablantes de la Amazonia Ecuatoriana*, Abya Ayala, Quito.

WHEELER, A. (1992) "Unos conceptos sobre lenguas indígenas suramericanas y su desarrollo diacrónico"; *Estudios Comparativos Proto Tucano*, pp. 77-86; Janet D. Barnes et. al. Editorial Alberto Lleras, Bogotá.

PÁGINA WEB

ONIC. Pueblo Siona. Recuperado de: <https://www.onic.org.co/pueblos/1141-Siona>

ENTREVISTAS NACIONALIDAD AÍ KOFÁN

ENTREVISTA 1. Dirigente histórico. 19-02-22

ENTREVISTA 2. Dirigente histórico. Historia de vida realizada por el promotor comunitario

ENTREVISTAS NACIONALIDAD SIONA

ENTREVISTA 1. Dirigente (Nombre protegido).

ENTREVISTA 2. Dirigente (Nombre protegido).

ENTREVISTA 3. Dirigente mujer. (Nombre protegido).

ENTREVISTA 3. Promotor comunitario. (Nombre protegido).

ENTREVISTAS NACIONALIDAD AWÁ

ENTREVISTA 1. Presidente del Centro Awá El Baboso.

ENTREVISTA 2. Profesor de la Unidad Educativa.

ENTREVISTA 3. Personal técnico de ONG local.

ENTREVISTAS NACIONALIDAD ÉPERARA SIAPIDAARA

ENTREVISTA 1. Dirigente

ENTREVISTA 2. Dirigente- docente.

ENTREVISTA 3. Eulalia Carrasco. Antropóloga.

A stylized map of Peru is shown in a dark teal color. The map is overlaid with thick, hand-drawn red lines that represent rivers or geographical boundaries. Scattered across the map are several green icons: three ladybugs and two trees. The background of the map area is a dark teal color, while the area to the left of the map is a lighter, pale blue. The word "Perú" is written in a large, white, sans-serif font across the center of the map.

Perú

Siglas

ACUSHIKOLM: Asociación Comunidad Urbana Shipibo de Lima Metropolitana

ASHIREL: Asociación de Shipibos Residentes en Lima

AVSHIL: Asociación de Vivienda de Shipibos en Lima

CADH: Convención Americana de Derechos Humanos

CEPLAN: Centro Nacional de Planeamiento Estratégico

CIDH: Comisión Interamericana De Derechos Humanos

Comité **CEDAW:** Comité para la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la Mujer

Convenio 169: Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (**OIT**) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes

Corte **IDH:** Corte Interamericana de Derechos Humanos

DP: Defensoría del Pueblo

DS: Decreto Supremo

DIRESA: Dirección Regional de Salud

DNI: Documento Nacional de Identidad

DUDH: Declaración Universal de Derechos Humanos

ENDES: Encuesta Demográfica y de Salud Familiar

GORE: Gobiernos Regionales

IDE: Índice de Densidad Estatal

INDEPA: Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano

INEI: Instituto Nacional de Estadística e Informática

MIDIS: Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social

MML: Municipalidad Metropolitana de Lima

MIDAGRI: Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego

MIMP: Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

MINAM: Ministerio de Ambiente

MINCUL: Ministerio de Cultura

MINDEF: Ministerio de Defensa.

MINEDU: Ministerio de Educación.

MININTER: Ministerio del Interior.

MINJUSDH: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

MINSA: Ministerio de Salud.

MINTRA: Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo.

MTC: Ministerio de Transportes y Comunicaciones.

MVCS: Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento.

NNA: Niñas, niños y adolescentes.

ODECOFROC: Organización Central de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa.

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

PIDCP: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

PIDESC: Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

PNDU: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

SAIPE: Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica.

TLC: Tratado de Libre Comercio.

Contenido

4.1	Caracterización comunidades	192
4.1.1	Pueblo Indígena Awajún en Amazonas	192
4.1.1.1	Comunidad Papag Entsa	196
4.1.1.2	Alto Pajakus	199
4.1.2	Pueblo Indígena Shipibo-Konibo	200
4.1.2.1	Comunidad Shipiba de Cantagallo	202
4.2	Situación sociohistórica de cada comunidad	204
4.2.1	Papag Entsa	205
4.2.2	Alto Pajakus	210
4.2.3	Cantagallo	214
4.3	Interacción de cada comunidad con otros agentes	218
4.3.1	Papag Entsa	218
4.3.1.1	Actores no estatales	219
4.3.1.2	Actores del Estado	219
4.3.1.3	Grupos informales y/o al margen de la ley	220
4.3.2	Alto Pajakus	220
4.3.2.1	Actores no estatales	220
4.3.2.2	Actores del Estado	221
4.3.3	Cantagallo	222
4.3.3.1	Actores no estatales	222
4.3.3.2	Actores del Estado	223
4.4	Sentido multiescalar de la protección	226

4.4.1	Marco internacional	226
4.4.2	Marco nacional	226
4.4.2.1	Marco normativo de protección	227
4.4.2.2	Marco de políticas públicas	228
4.4.3	Marco local	229
4.4.4	Marco regional	230
4.4.5	Vacíos	230
4.4.5.1	Vacíos como desafíos conceptuales-analíticos	231
4.4.5.2	Vacíos como desafíos legales (nivel nacional)	231
4.4.5.3	Vacíos como desafíos políticos-institucionales	232
4.4.5.4	Vacíos como desafíos sociales (nivel local)	233
4.4.5.5	Vacíos como desafíos humanitarios	235

4.5 Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad **237**

4.6 Conclusiones y recomendaciones **238**

4.1

Caracterización comunidades

Son tres las comunidades a las que se hace referencia en este diagnóstico, cada una con sus características y particulares. Dos de ellas pertenecen al pueblo indígena Awajún. La primera se llama Papag Entsa o comunidad de río, denominación dada porque se encuentran a la ribera del río Cenepa, que colinda con el Ecuador. La segunda comunidad es Alto Pajakus o comunidad de carretera, nombre que se asigna porque se encuentra en el camino de la carretera al Departamento de Loreto. A pesar de pertenecer y autoidentificarse con el mismo pueblo indígena, ambas tienen dinámicas y características que las pueden diferenciar.

La tercera comunidad pertenece al pueblo indígena Shipibo-Konibo de Cantagallo; sin embargo, a diferencia de las dos anteriores se ubica en la zona urbana de Lima (centro), en el distrito del Rímac. A razón de ello, es que sus dinámicas, percepción y características varían en relación con sus pares en las zonas rurales o de otras regiones del país. Antes de pasar a explicar la dinámica de cada comunidad, es importante comprender las características relacionadas con los pueblos indígenas a los que pertenecen.

4.1.1 Pueblo Indígena Awajún en Amazonas

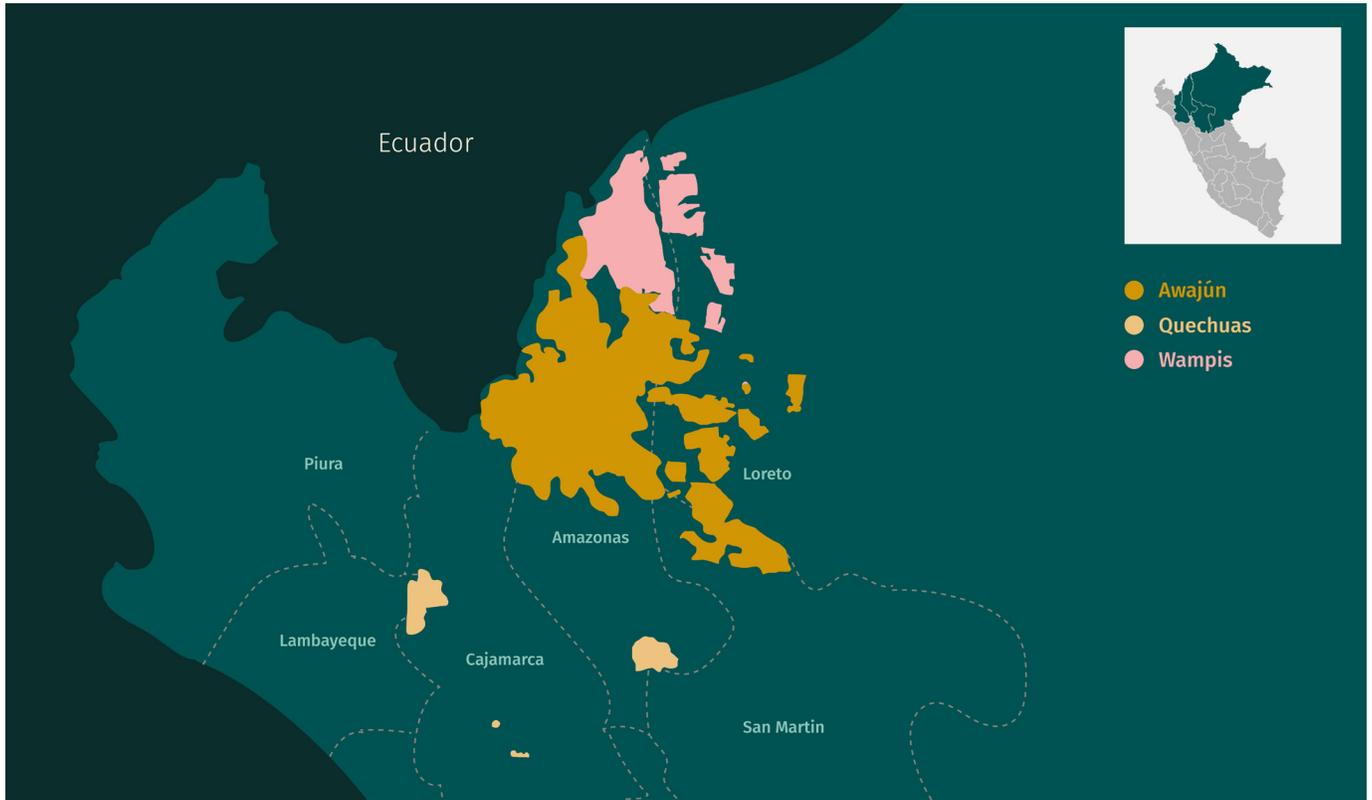
Según los datos del Censo Nacional del 2017 realizado por el Instituto Nacional de Estadística e Información, los departamentos que hoy en día reportan tener población Awajún son: Amazonas, Cajamarca,

Loreto, San Martín y Ucayali; siendo la primera de estas la que hoy en día alberga más población que se autoidentifica como Awajún. Según los datos del Ministerio de Cultura (MINCUL) se estima que 65,828 personas pertenecen a la población indígena Awajún, convirtiéndolos en el segundo más numeroso de todo el territorio peruano (Cornejo, 2015, p. 15).¹

Como se puede observar en el siguiente Mapa 16 el pueblo indígena Awajún se encuentra concentrado principalmente en el departamento del Amazonas. Allí comparte su territorio con otros dos pueblos originarios: el Quechua y los Wampis. Siendo este departamento el tercero con mayor población indígena en su territorio, representando el 13.4 % de la población indígena total (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2017).

Cabe recalcar que el departamento del Amazonas se encuentra ubicada al norte del Perú, al norte oeste limita con Ecuador, al este con el departamento de Loreto, al sur oeste con La Libertad y al sur con Cajamarca. El Amazonas está dividida en 7 provincias: Condorcanqui, Bagua, Utcubamba, Vengara, Luya, Chachapoyas y Rodríguez de Mendoza. Las dos primeras albergan el mayor número de población indígena, siendo Condorcanqui la que cuenta con 124 comunidades que se autoidentifican como pueblos indígenas las cuales en su mayoría son Awajún. Para los fines de esta investigación se trabajó en dos distritos: El Cenepa y Nieva; en el primero se encuentran la comunidad Papag Entsa y, en el segundo, la comunidad de Alto Pajakus.

¹ El primero es el pueblo indígena Asháninka de la Selva Central (MINCUL, 2019a).



Mapa 15. Pueblo Indígena Awajún, Quechuas y Wampis en Amazonas y sus fronteras.

Fuente: Elaboración propia con información de MINCUL, 2022b.



Mapa 16. Distritos de la Provincia de Condorcanqui en Amazonas.

Fuente: Elaboración propia con información de MINCUL, 2022a.

Según el Ministerio de Cultura –MINCUL- (2020) la población Awajún fue conocida como los Aguaruna y su lengua Awajún es la más hablada en relación con las otras que pertenecen a la familia lingüística Jíbara.² Según el Ministerio de Educación (MINEDU) “el idioma awajún es considerado una lengua vital [...] porque se habla y transmite de generación en generación” (Cornejo, 2015, p. 16).

Es importante resaltar que en una investigación presentada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP, 2022) para los Awajún el territorio es un espacio continuo de la tierra, agua y cielo que le da significado a la vida y a los seres humanos. La concepción del territorio tiene tres dimensiones: (1) la espiritual, lugares sagrados como las cataratas, los ríos y los bosques que desde su cosmovisión se encuentran los espíritus de la tierra, el subsuelo, el agua, el aire y el espacio; (2) la material que está relacionada con la sobrevivencia socioeconómica de los pueblos indígenas que en el territorio aparece por medio de una estructura colectiva en donde se encuentran todos los productos y todo el soporte de la supervivencia y, (3) la ocupacional, cómo se reconoce el territorio, cuál fue su origen y cuáles son los caminos y lugares sagrados e históricos.

Según el Ministerio de Cultura (2020) los Awajún se encuentran asentados, en su mayoría, en comunidades nativas. Esta lógica se instauró con la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva de 1974, la cual fue modificada posteriormente por la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva de 1978. Gracias a esta última ley se pudieron adquirir títulos de propiedad.

Por otro lado, es necesario señalar que las comunidades en la actualidad se han ido construyendo en núcleos endogámicos. Así, se basan en relaciones de parentesco, como se mencionará líneas más adelante, las personas de estas comunidades comparten lazos de sangre de varios grados, en los cuales se cimientan las dinámicas de la comunidad. Según el MINCUL (2020), “la familia, llamada patá en Awajún, está conformada por todas aquellas personas con las que se pueda establecer un vínculo genealógico o consanguíneo. Por

tanto, el matrimonio es una institución muy importante porque fortalece y establece alianzas entre parientes” (p. 7).³ La institución del matrimonio y la relación entre esposo-esposa, se deben comprender como el reconocimiento del Apu o jefe de cada comunidad, quien les da la autorización y se encarga de organizar el espacio para la nueva familia.⁴

A partir de este entendimiento acerca de la familia, también se han creado roles de género que se les asignan a hombres y mujeres de manera distinta. Tradicionalmente, los hombres Awajún se han dedicado a actividades como la guerra, la caza, la pesca, la fabricación de herramientas, de canastas y de tejidos, a la construcción de viviendas; es decir, del trabajo fuera de los espacios de la familia. Mientras que las mujeres Awajún se han dedicado al rol de madres, a la crianza de animales y plantas, y a la fabricación de cerámica; es decir, a actividades que la unen con el núcleo de la familia y de la reproducción social del grupo.

Estos roles ya no se ajustan a lo tradicional, sino que factores como la violencia familiar, el abandono de hogar, la migración, las crisis económicas, entre otras circunstancias, han hecho que las familias y sus integrantes varíen sus responsabilidades directas. Estos cambios han significado un empoderamiento indirecto de las mujeres, quienes ahora también ocupan un rol en el aspecto público, saliendo de las comunidades a estudiar o a trabajar. No obstante, eso no ha modificado los roles de género Awajún, lo que las destina a la esfera doméstica en la comunidad.

Ahora bien, en cuanto a las actividades de subsistencia que realiza las comunidades Awajún se encuentran como principales la horticultura, la pesca y la caza. Históricamente, como el resto de los pueblos indígenas y tribales, se ha considerado que estas prácticas hacen parte de una conexión directa con el territorio y han sido heredadas desde antes de la conformación del Estado peruano. En esa dinámica es que el pueblo Awajún reúne sus valores en la visión del Tajimat Pujut que significa “vida plena” o “buen vivir”, que incluye en sus fundamentos los elementos del bienestar y hábitat como formas que garantizan la protección y promoción de “un medio ambiente sano, suelos, quebradas, ríos, lagos y lagunas, cochas, cataratas, puquios,

² En esta familia se encuentra a los Wampis, que como se ha dicho también comparte territorio en Amazonas.

³ Desde 1970, aproximadamente, los Awajún ya no hacen uso de los matrimonios entre primos cruzados (MINCUL, 2020).

⁴ Hallazgo a partir del trabajo de campo.

colpas, playas, islas, subsuelos, cueva de huacharo⁵, cerros sagrados y el aire” (CAAAP, 2018, p. 10).

Tajimat Pujut significa también tener abundante comida y alimento sano, bienestar espiritual y estabilidad psicológica óptima de las personas del presente y de las generaciones venideras y se ha considerado que la vida plena se garantiza tomando en consideración la planificación correcta y la sostenibilidad del territorio, sostenido en los recursos que brinda la naturaleza (CAAAP, 2022). No obstante, también consideran que es el territorio un espacio de encuentro para las relaciones sociales y de comunidad, que confluyen también como bienes en la naturaleza (CAAAP 2018, p. 10). A pesar de ello, las economías al margen de la ley han incidido en el cambio de estas formas de subsistencia, como se presentará más adelante, pues las actividades al margen de la ley han contaminado el medio ambiente impactando en el uso de los medios de supervivencia nombrados anteriormente.

La dinámica de organización política de las comunidades está regida por la elección de una persona para el cargo de Apu o jefe que es elegida por miembros de la comunidad, mayores de 18 años. Durante la investigación con estas comunidades se identificó que cada año se eligen los cargos de: Apu, viceApu, prefecto, subprefecto, tesorero y secretario. La diversidad de cargos tiene como finalidad contemplar que en el caso de que exista una ausencia, automáticamente la siguiente persona tiene la capacidad de tomar la dirección de la comunidad, en decisiones o temas que le conciernan. Es de resaltar que, anteriormente no tenían ninguna autoridad y todo se basaba en un modelo donde cada jefe de familia se encargaba de su propio hogar, pero, con la promulgación de la Ley Nacional de Comunidades Indígenas de 1974 se logró que esta dinámica se instaurara (MINCUL, 2020, p. 11).

Las personas elegidas para el cargo de Apus deben gozar de la confianza de la comunidad, aunque, durante la investigación se observó la existencia de casos

en donde la transparencia y las acciones poco éticas habían disminuido la confianza de la comunidad hacia el cargo de Apu en algunos temas. Ahora bien, si bien el papel del Apu es fundamental, también se cuenta con la asamblea comunal que tiene como rol ser un espacio en donde las decisiones importantes son expuestas y tomadas allí. Esto significa que cada comunidad cuenta con un espacio en el que se pueden llevar a cabo reuniones colectivas que sirven como una especie de *accountability* donde se rinden cuentas y las autoridades reportan los avances.

En complemento a la forma de organización presentada se encontró que las comunidades se han conformado de manera más amplia como respuesta a las leyes ya mencionadas. En 1977 se instauró el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) y en los años 80 surgieron nuevas federaciones como la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), la Federación de Comunidades Huambisa del Río Santiago (FECORHSA), la Federación de Comunidades Nativas Aguarunas del Río Nieva (FECONARIN), la Organización Central de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC)⁶ y la Federación de Comunidades Aguarunas del Río Domingusa (FAD) (CARE Perú en MINCUL, 2020, p. 12).

En lo referente al idioma las comunidades Awajún hablan principalmente su propia lengua; sin embargo, casi todos los adultos son bilingües (español y awajún). Las escuelas para niñas y niños de inicial y primaria se basan en el Awajún, mientras que en la escuela secundaria predomina el español. A razón de esto, es que casi la mayoría de menores de la comunidad solamente entienden Awajún. En cuanto al tema de la educación, según el Censo de 2017 publicado por el Instituto Nacional de Estadística e Información, las comunidades Awajún cuentan con un número proporcional de escuelas en relación con su población como se puede observar en la Tabla 17.

⁵ Sobre la cueva de los Guácharos revisar: <https://cuevasdelperu.org/san-martin-rioja/cueva-los-guacharos-sol-oro/>

⁶ El apoyo de ODECOFROC para este proyecto ha sido central dentro del trabajo de la comunidad de Papag Entsa.

Pueblo indígena u originario, departamento, provincia y distrito	Existencia de instituciones educativas		
	Total	Si	No
Awajún			
(Región Amazonas)			
Provincia Condorcanqui	189	187	2
Distrito Nieva	109	108	1
Distrito El Cenepa	62	61	1
Distrito Río Santiago	18	18	-

Tabla 17. Comunidades Nativas Censadas e instituciones educativas en la Región Amazonas según provincia y distrito.

Fuente: elaboración propia con información de INEI, 2017.

4.1.1.1 Comunidad Papag Entsa

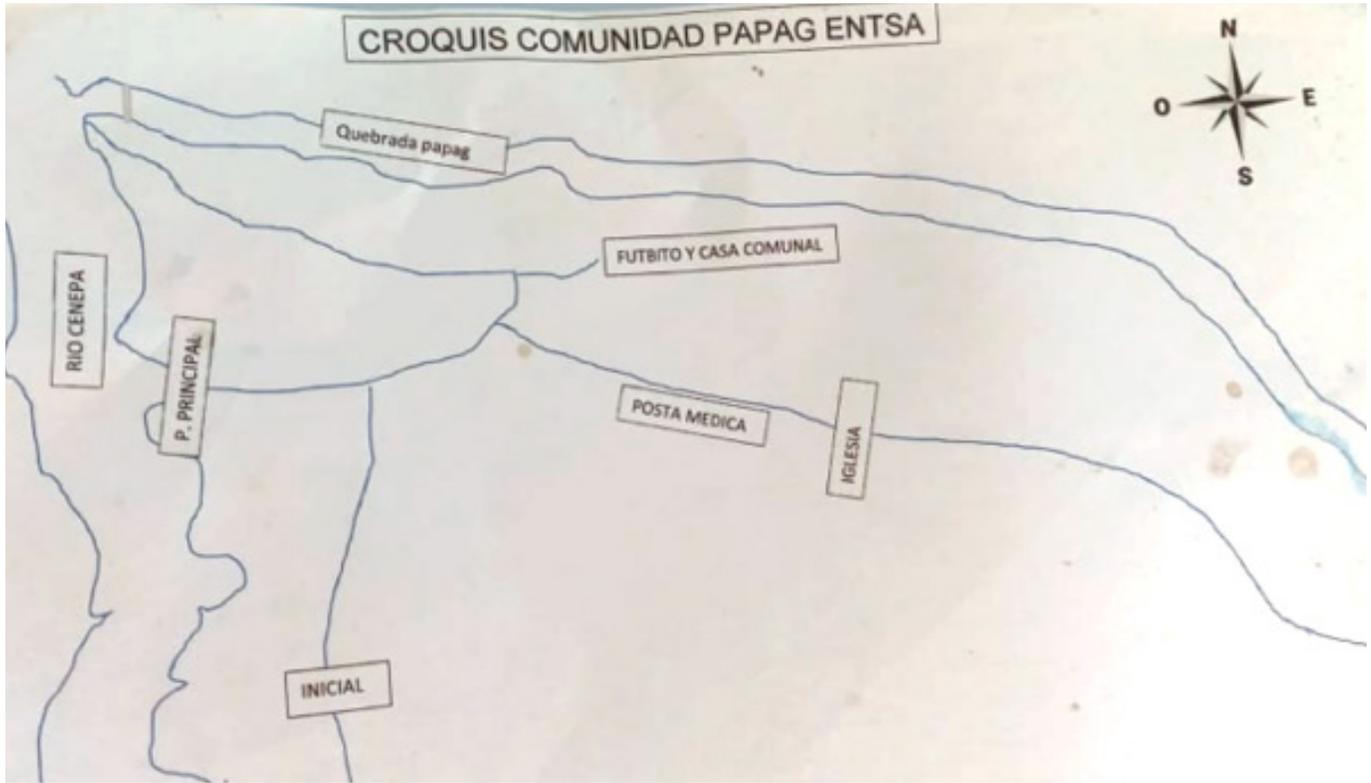
Es importante señalar que esta comunidad se encuentra categorizada como centro poblado bajo los estándares del Estado peruano, pero que –por mucho tiempo– fue un territorio anexo a la comunidad Nuevo Kanam y desde el 2020 dejaron de estarlo. Actualmente, es una comunidad autónoma, cuenta con las dinámicas políticas señaladas y eso la convierte en una de las comunidades Awajún más jóvenes en su conformación. Una de las características que puede resumir la situación de esta comunidad es la precariedad y la pobreza multidimensional que viven las personas que la conforman, lo que incluye la falta del reconocimiento de su existencia dentro del territorio peruano. Su nombre significa Quebrada Papag, ya que se ubica al lado de la quebrada que da nombre a la comunidad y que, además, surte de agua a la misma.⁷

Al haberse conformado meses antes de iniciada la pandemia del COVID-19, la comunidad ha sido

invisibilizada en los mapas oficiales del Estado peruano, en consecuencia, para fines de esta investigación se ha tomado en consideración al único mapa georreferenciado que identifica a la comunidad vecina Nuevo Kanam, la que sirve como referencia para tener una ubicación exacta, como se observa en el Mapa 19 y 20.

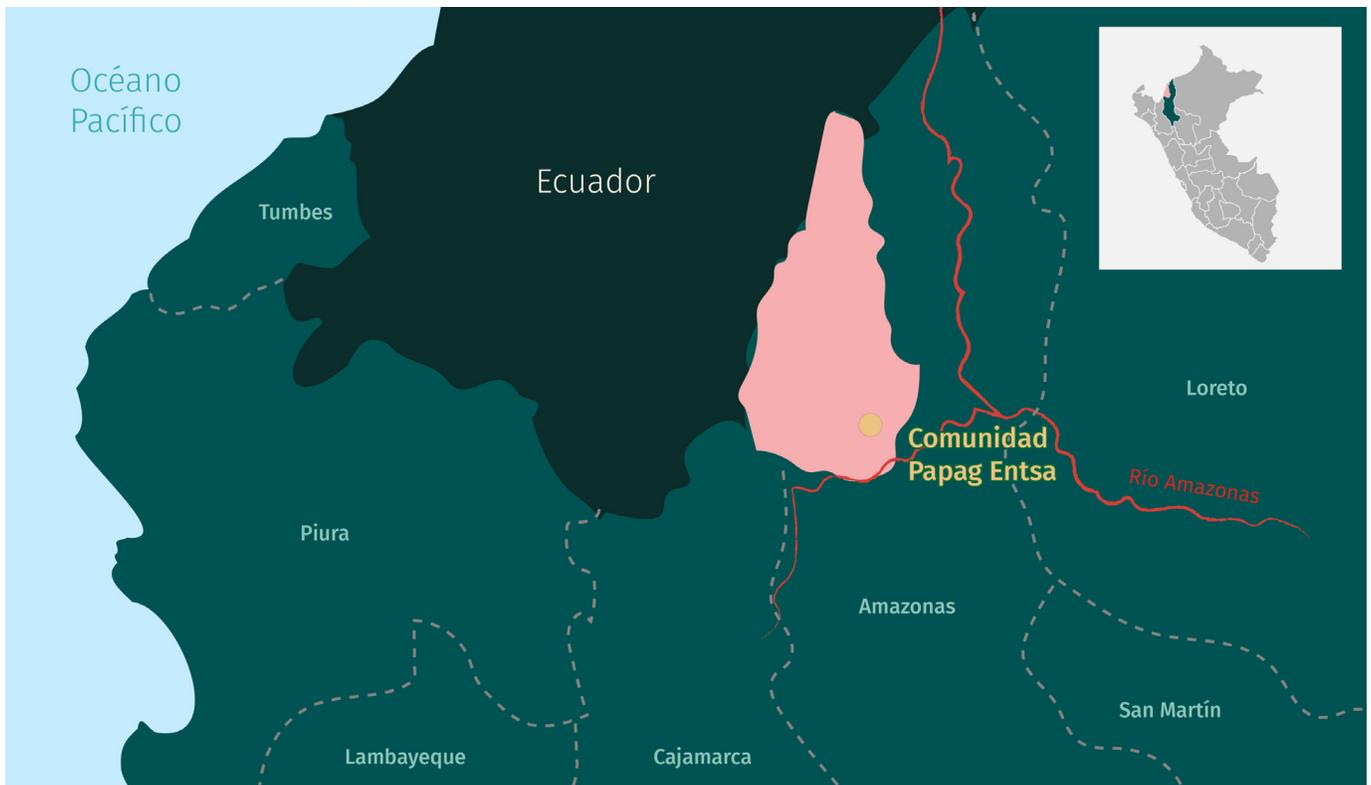
Como se describió anteriormente, la organización sociopolítica está conformada por la persona designada para el cargo de Apu de la comunidad, seguida por otras autoridades y la asamblea comunal. La comunidad tiene un aproximado de 35 familias, en un censo de 2022 se identificó que la comunidad está integrada por 139 personas. De ellas, 72 se identificaron como mujeres y 67 como hombres. Se debe señalar que al haber pertenecido previamente a otra comunidad, muchos de sus integrantes no cuentan con un documento de identidad, dentro del censo se registró que 26 personas, tanto menores de 18 años como mayores, no cuentan con el Documento Nacional de Identidad (DNI).

⁷ El agua de esta quebrada no es potable por lo que, no puede ser consumida por las personas.



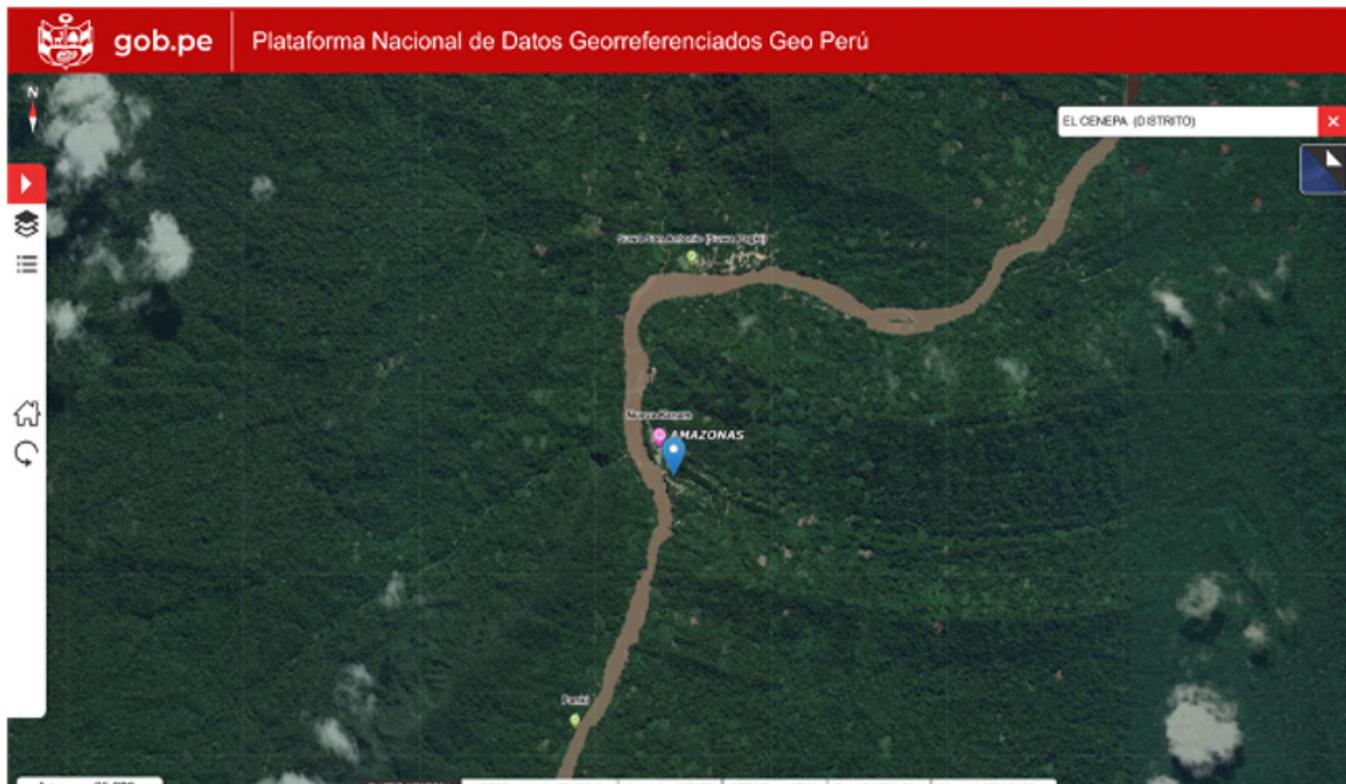
Mapa 17. Croquis dibujado por las autoridades de la Comunidad Papag Entsa.

Fuente: Comunidad Nativa Papag Entsa, 2022.



Mapa 18. Ubicación geográfica de la comunidad Papag Entsa, en relación con las provincias limítrofes del Perú.

Fuente: elaboración propia a partir de la Plataforma nacional de datos Georreferenciados GeoPerú, (s.f.).



Mapa 19. Ubicación geográfica de la comunidad Papag Entsa en relación con el Río Cenepa.

Fuente: Plataforma nacional de datos Georreferenciados (GeoPerú).

En las siguientes fotografías se puede observar algunas de las construcciones y espacios de encuentro que tiene la comunidad en su territorio:



Imagen 55. Local de ODECOFROC. Vista del local hacia el río Cenepa.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.



Imagen 56. Local de ODECOFROC. Vista del local hacia las montañas.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.



Imagen 57. Local de ODECOFROC. Integrantes de ODECOFROC durante la preparación del almuerzo.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.

Se debe mencionar que la minería al margen de la ley de extracción de oro con dragas y mercurio ha tenido un impacto muy fuerte en el ambiente, ha contaminado el río, a los animales y las plantas de las zonas que servían como recursos de subsistencia. Lo que ha conllevado en un impacto de las dinámicas sociales de las comunidades, sin embargo, las condiciones socioeconómicas y de seguridad pueden incidir en la decisión de participar en dicha actividad generando que pocas de estas comunidades se nieguen a hacer parte de dicha actividad económica.

Papag Entsa es una de las pocas comunidades que unánimemente ha decidido no participar de esta forma economía al margen de la ley. Al mismo tiempo, enfatiza su desacuerdo total y es consciente de las graves afectaciones que está haciendo a su entorno y vida cotidiana. ODECOFROC es uno de los pocos aliados de la comunidad en esta postura y su interacción se basa en las personas que allí tienen representación, liderazgo y legitimidad como las del Apu.

4.1.1.2 Alto Pajakus

Alto Pajakus es identificada por el Estado peruano como una comunidad de población dispersa. Es producto de la tercera etapa de la conformación de las comunidades nativas como explicó Baud (2019) el pueblo Awajún en sus inicios se conformaba como “[...]sociedad con viviendas dispersas; pero es a partir de la era del caucho que las dinámicas económicas cambian y las familias se van a vivir cerca de los ríos más grandes, esa es conocida como la primera etapa” (p. 178).

El mismo autor explica que la segunda etapa proviene de 1950, con el movimiento cultural y las escuelas bilingües, así que se permitió que las familias se organizaran en torno a las escuelas más cercanas. La tercera etapa es la relacionada con la promulgación de las leyes de comunidades nativas de 1974 y 1978, y de esta forma se creó Alto Pajakus, en 1977.

La comunidad de Alto Pajakus, al encontrarse en la provincia de Nieva y ubicarse a menos de una hora en auto del distrito de Santa María de Nieva, tiene una dinámica distinta a la comunidad anterior. La cercanía permite mantener fluida comunicación con los eventos de la región. Colindar con Loreto les permite alto movimiento dentro y fuera de la región, ya sea por estudios o trabajo, lo que genera periodos de migración y de retorno por temporadas, que usualmente coinciden con la cosecha y las lluvias en la zona, como se observó en la investigación.

La organización sociopolítica es similar al resto de comunidades nativas Awajún de Amazonas; es decir, que cuenta con las figuras del Apu y del viceApu, quienes se encargan de las primeras interacciones con actores externos a la comunidad para dar el ingreso o restringirlo. En esta comunidad también se cuenta con la asamblea comunal en donde, como comentó un líder indígena, dichos espacios sirven para discutir todos los temas que afectan a la comunidad y que la persona que se encuentra en el cargo de Apu muchas veces se somete a sus demandas. El espacio físico donde realizan las asambleas es compartido por la escuela que, al mismo tiempo, ha servido como espacio para el Ministerio de Vivienda y Saneamiento, quien está encargado del inicio de la construcción de la red de agua y desagüe.

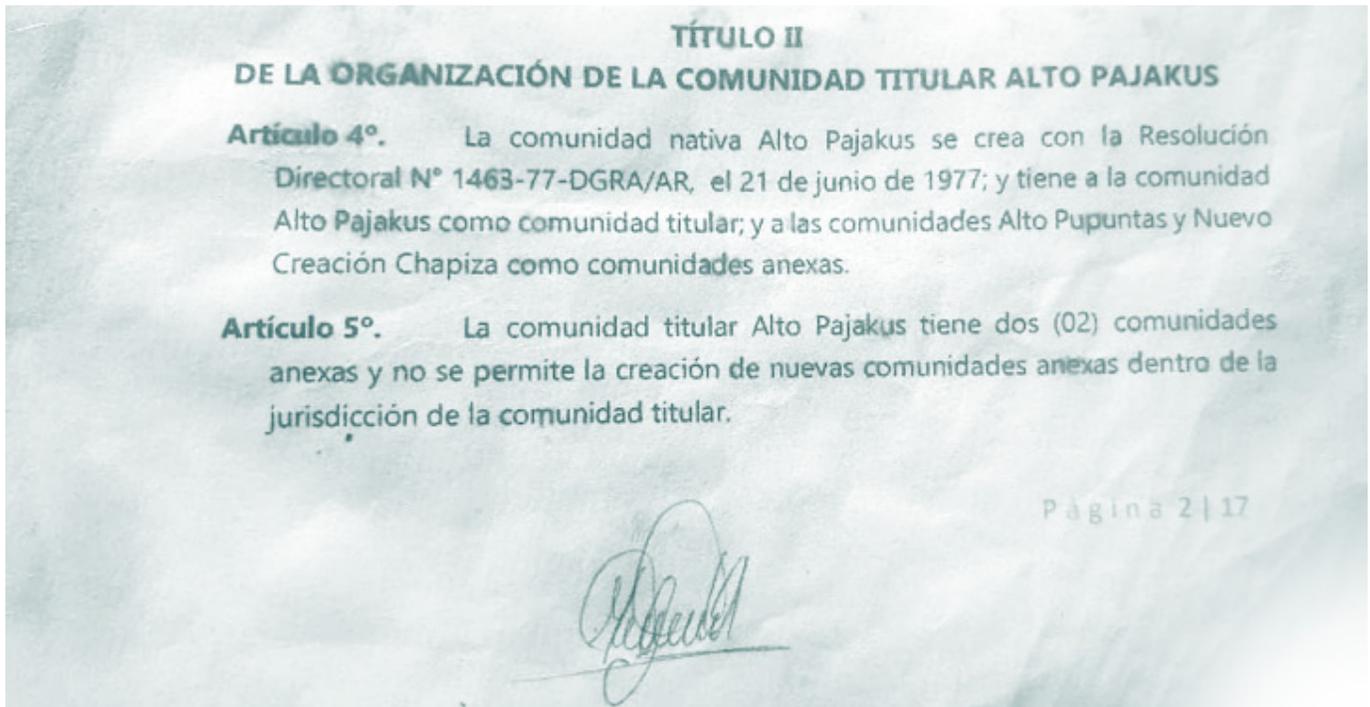


Imagen 58. Acta de creación de Alto Pajakus.

Fuente: Nugkagkit, 2022.

En cuanto a la cuantificación de personas y hogares, Alto Pajakus tiene 360 personas, 179 mujeres y 181 hombres. Según el censo realizado en la comunidad en 2022, la comunidad está conformada por 77 hogares. Una de las cuestiones que se identificó en ambas comunidades es que no se cuenta todavía con estadísticas que visibilicen el tema de la discapacidad. Por lo anterior, se destalló la importancia de sensibilizar sobre la necesidad de tener preguntas que permitan visibilizar la población con discapacidad o la LGBITQ+ que pueda vivir en la comunidad.

4.1.2 Pueblo Indígena Shipibo-Konibo

El pueblo Shipibo-Konibo (Shipibo, en adelante) representa el 5.66 % de la población indígena en el Censo de 2017, lo cual lo ubica en el sexto lugar de los pueblos con mayor número de habitantes. Según el MINCUL (2019b): “la población en las comunidades de este pueblo se estima en 32,964 habitantes, siendo uno de los pueblos más numerosos de la Amazonía peruana” (p.1)

(Ver Mapa 21). Ahora bien, lamentablemente, el Censo 2017 del Instituto Nacional de Estadística e Información no ha considerado a las comunidades indígenas de zonas urbanas. Es por esa razón que la contabilización deja fuera a la comunidad Shipiba de Cantagallo en Lima (2019b).

Este pueblo indígena tiene gran capacidad de movilidad y de establecimiento de comunidades en zonas urbanas, como las que se asientan en Coronel Portillo, en Ucayali o en Cantagallo, en Lima. Una de las características más importantes de la comunidad es la que basa su principal ingreso económico en el arte. El arte llamado “Kené”⁸ es único y característico de este pueblo indígena que se visualiza en telares, murales, artesanías, dibujos, etc. Las mujeres shipibas, en la mayoría de los casos, son quienes se encargan de llevar a cabo esta tradición, siendo las que sustentan la economía de los hogares en las comunidades. En 2008, el arte Kené fue declarado patrimonio cultural de la nación con la Resolución Directoral RD N 540/INC-2008.

⁸ Para saber más información se puede consultar en el siguiente enlace: <https://pueblosoriginarios.com/sur/amazonia/shipibo/kene.html>



Mapa 20. Ubicación población *Shipibo-Konibo* en la Amazonía.

Fuente: elaboración propia con información de MINCUL, 2019b.

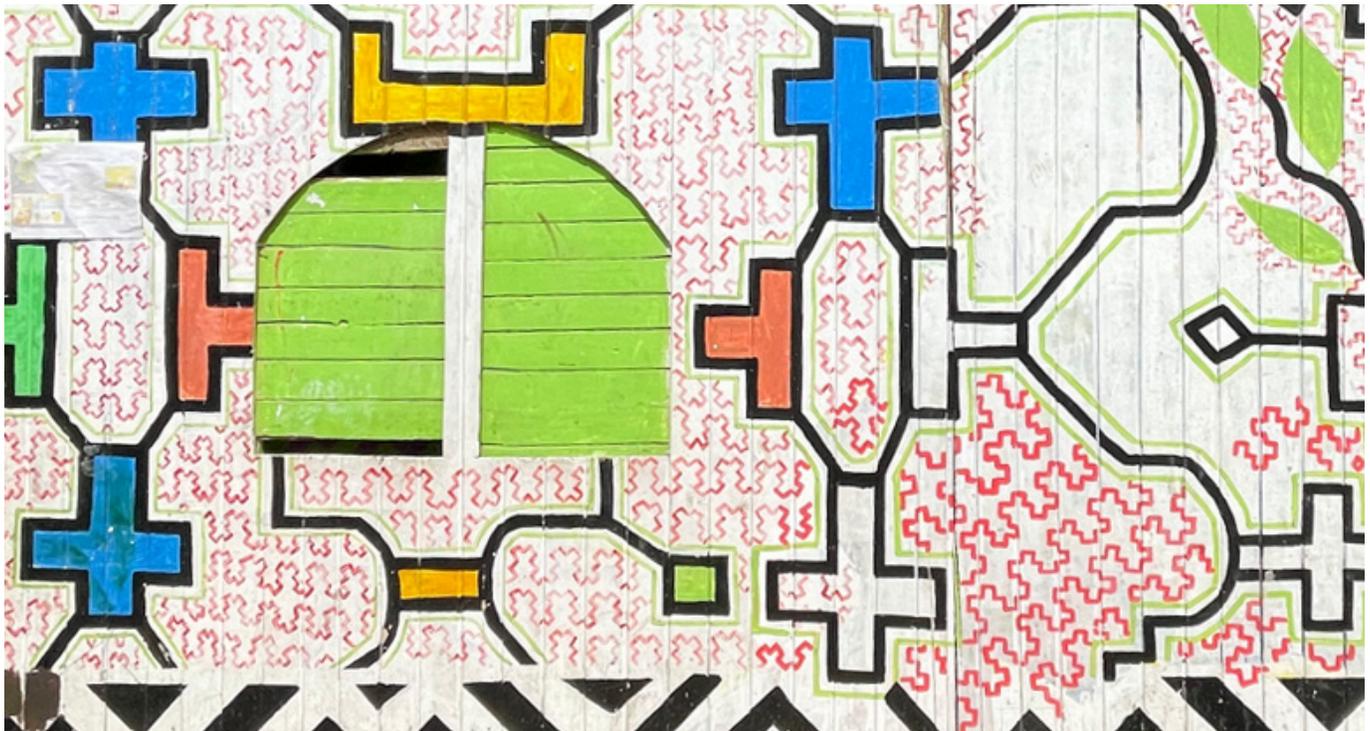


Imagen 59. Ejemplo de Arte Kené.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.⁹

⁹ Fotografía de la fachada del local artesanal de la Asociación de Vivienda de Shipibos en Lima (AVSHIL).

En relación con sus dinámicas políticas y dependiendo de las zonas en las que se asienten, se organizan en asociaciones civiles o federaciones. Tienen una alta fortaleza en las relaciones directas que desarrollan con el Estado, ya sea a nivel regional o central. Según el MINCUL:

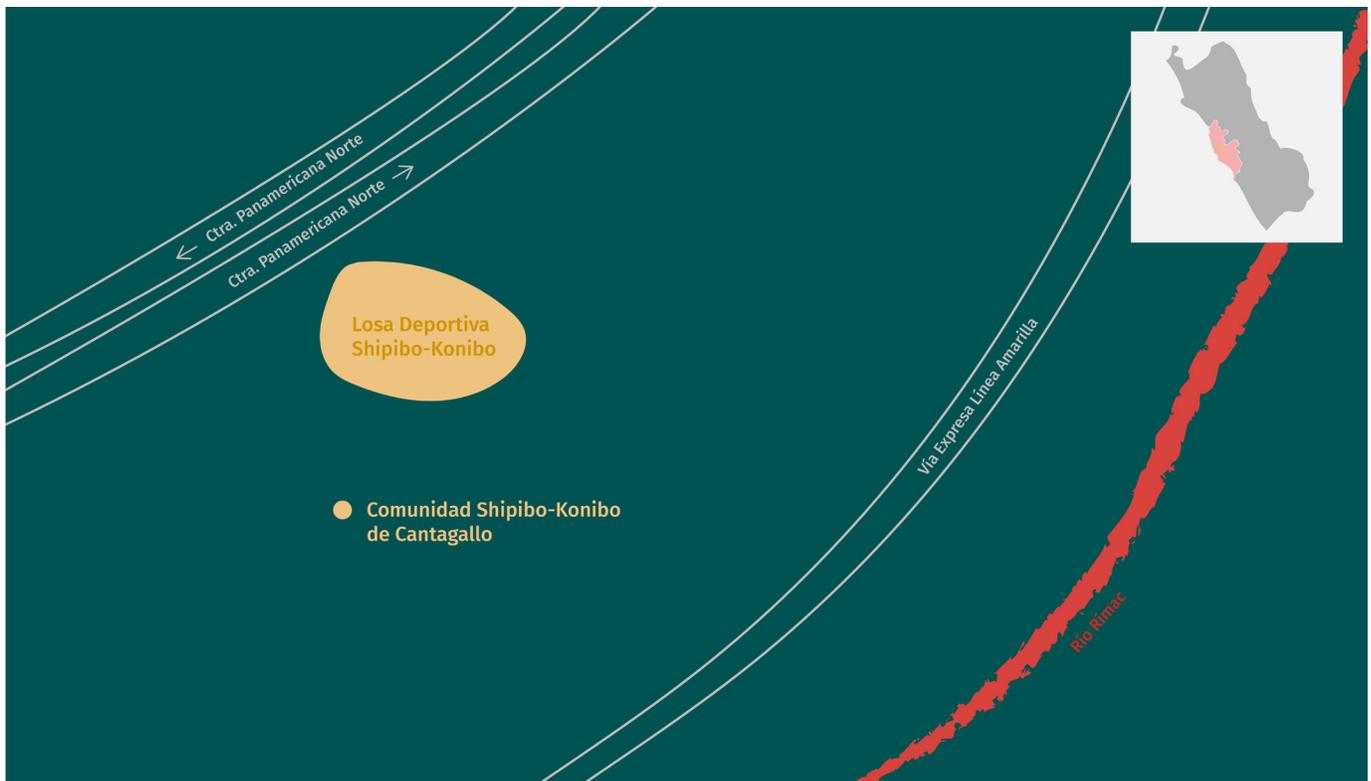
[...] el pueblo Shipibo-Konibo viene participando de siete procesos de consulta previa. Entre ellos, se encuentran el proceso respecto de la propuesta de categorización de la Zona Reservada Sierra del Divisor como Parque Nacional, sobre propuesta de Área de Conservación Regional Imiria, modificación de la zonificación del Plan Maestro de la Reserva Comunal El Sira 2015–2019, el proyecto Hidrovía Amazónica y los lotes de hidrocarburos 189, 191 y 195” (2019b, p. 6).

Esta situación, hace notar no solo el acercamiento que esta comunidad tiene con situaciones que las afectan directamente, sino también la capacidad organizativa que tienen para responder oficialmente ante estas situaciones y procesos.

4.1.2.1 Comunidad Shipiba de Cantagallo

La comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo se creó a partir de la masiva migración de población joven desde Ucayali, región en el nororiente del país durante la década de los 90. El principal motivo de estos desplazamientos fue la continuación de estudios superiores que no se podían garantizar en sus regiones de origen. Luego de asentarse en los distritos de Breña y el Rímac, decidieron reunirse en el terreno baldío al que ahora se le conoce como Cantagallo.

Esta es la primera comunidad nativa urbana en Perú, lo cual, si bien ha traído ventajas al encontrarse en la capital, cerca de diversas instituciones que no se encuentran cerca a su lugar de origen; también, ha tenido una invisibilidad en los censos o estadísticas oficiales del Instituto Nacional de Estadística e Información. Lo anterior, se debe a que el Estado peruano solo contabiliza a los pueblos indígenas de zonas rurales, en consecuencia, los mapas georreferenciados e informes censales no identifican a la zona de Cantagallo como comunidad indígena.



Mapa 21. Pueblo Shipibo-Konibo de Cantagallo–Rímac, Lima.

Fuente: elaboración propia con información de Google Maps 2022

Vale la pena destacar que durante el final de la década del 2000, a poco tiempo de su instauración definitiva (Espinoza, 2019) e inicios de 2010, la comunidad de Cantagallo inició un conflicto territorial con la Municipalidad Metropolitana de Lima (MML). Este se centraba en que la MML quería construir un proyecto Vía Parque Rímac que abarcaba el terreno en el cual habitan.

En el inicio de la gestión se intentó dialogar para reubicarlos, considerando lo dispuesto en el Convenio 169 de la OIT, pero, la siguiente gestión municipal no continuó con dicho diálogo por lo que, tuvo una confrontación más directa con la comunidad. Durante la investigación se conoció que se había dispuesto un nuevo terreno para la comunidad, pero, las formas no fueron claras ni transparentes, por lo que varias de las personas sintieron desconfianza en que eso realmente se hiciera realidad y el proyecto de la reubicación se retrasó.

Posteriormente, el 4 de noviembre de 2016 la comunidad sufrió un grave incendio que según reportes de la Defensoría del Pueblo afectó 436 viviendas y 2038 personas (El Comercio, 2016). En la investigación se conoció que desde esa fecha la comunidad ha buscado reconstruir su territorio, pero, no ha existido la presencia de representantes públicos que puedan guiar el proceso. Esa situación ha representado el principal de los retos, ya que, en la actualidad la comunidad lucha por ser reconocida por el Estado peruano como un pueblo indígena que habita en la zona urbana. Además, otro reto que se encontró es que el habitar en una zona urbana representa lógicas diferenciadas que han sido traídas desde la cosmovisión *Shipiba* al centro de Lima, capital del país.

A la fecha la comunidad se compone por un aproximado de 300 familias, cada una de las cuales integra cuatro asociaciones distintas: Asociación Comunidad Urbano Shipibo-Konibo de Lima; la Asociación Comunidad Urbana Shipibo de Lima Metropolitana (ACUSHIKOLM); Asociación de Vivienda de Shipibos en Lima (AVSHIL); y, Asociación de Shipibos Residentes en Lima (ASHIREL). Cada asociación es representada por sus presidentes o jefes de comunidad. A su vez, cada una de las asociaciones también tiene una estructura política, parecida a la de los Awajún. No obstante, la figura de las personas designadas como presidentes tiene un peso significativo, tanto en la toma de decisiones, como en la legitimidad que les otorgan sus asociados.

Es importante mencionar que para esta investigación se trabajó junto con 442 personas, donde 365 estuvieron vinculados directamente y 77 de manera indirecta; todos ellos pertenecientes a AVSHIL, ACUSHIKOLM y Asociación Comunidad.

4.2 Situación sociohistórica de cada comunidad

Esta sección tiene como fin considerar las formas más comunes de producción y reproducción de las comunidades y los obstáculos que estas conciernen. Para entender las dinámicas de producción se consideran las siguientes variables: Territorio, Sistemas de saberes, Capital financiero y Organización (Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007) (Ver Tabla 18). Hay que mencionar que el enfoque de movilidad

humana de cada comunidad ha sido distinto. Para Alto Pajakus, su conformación tiene que ver con procesos políticos, a diferencia de la comunidad Papag Entsa y Cantagallo puesto que, su origen se vincula a cuestiones relacionadas a factores sociales.

A continuación, se analizan los aspectos señalados, según cada comunidad y considerando los obstáculos relacionados.

Variable	Definición
Territorio	Eje del que parte las dinámicas comunales, donde se llevan a cabo las actividades sociales, políticas y económicas. Además, es considerado como símbolo de la autonomía indígena.
Sistemas de saberes	Información y conocimiento que deviene de las agencias internas y externas con las que puedan contar. Las primeras, relacionadas con la tradición, cosmovisión y fuerzas intrínsecas a la comunidad. Las segundas, relacionadas a las acciones de actores como ONG, Iglesias, Instituciones Públicas que inciden dentro de la comunidad.
Capital financiero	Expresado en múltiples formas: donaciones, fondos indígenas, préstamos, sistemas de crédito, empresas indígenas, comercio "justo", oportunidades de empleo indigna (sic) y pagos de servicios ambientales.
Organización	Ya sea de manera formal o informal, son definidas como los espacios en los que se puede percibir de manera directa el ejercicio político-colectivo, trabajo productivo, reproductivo (sobrevivencia) y recreativo o capital social.

Tabla 18. Definición de variables a considerar en las dinámicas de producción de las comunidades.

Fuente: elaboración propia a partir de información del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007.

4.2.1 Papag Entsa



Imagen 60. Visita a Comunidad Papag Entsa y de ODECOFROC.

Fuente: Rosa Arévalo y César Ruiz, 2022

Una de las primeras cuestiones que se identificaron en relación con el enfoque de movilidad es que la conformación de la comunidad de Papag Entsa debido a que ella nace a partir de que las personas que hacen parte de la comunidad anexa a Nuevo Kanam deciden separarse y ser autónomos.¹⁰ Las comunidades nativas no suelen tener muchos habitantes, ya que, las parcelas que se les dan son divididas en familias y Nuevo Kanam ya había excedido el número de personas que su territorio podía otorgar. De esta manera, un grupo que tiene relación familiar directa e indirecta decide movilizarse a un nuevo terreno cerca de su antigua comunidad.

Si bien ellos se autoidentifican como Awajún, su identidad nace de la comunidad como eje de su vida social y política. Relatan que, si bien no nacieron en ese territorio, sí son propios del lugar las niñas y niños nacidos a partir de 2020, por lo que el legado que les tienen que entregar es importante y se relaciona directamente con el cuidado de las tradiciones, de la vida en comunidad y de las dinámicas propias que se están conformando en Papag Entsa.

Al ser una comunidad nativa joven, Papag Entsa presenta varios obstáculos que impiden su desarrollo en plena libertad. Uno de los primeros tiene que ver con la explotación de recursos naturales en la zona. Durante la segunda gestión presidencial en Perú de Alan García (2006 -2011), la población Awajún de Amazonas se vio afectada por normas que ponían en amenaza el territorio amazónico puesto que permitía la concesión y venta de la selva para el cultivo de biocombustibles. Durante 2009, el conflicto estalló en el denominado Baguazo,¹¹ esto implicó que varios Awajún, Wampís y Achuar de todo Amazonas manifestaran su desacuerdo, mediante paros organizados y toma de carreteras a causa de las iniciativas legislativas y del Ejecutivo, que, también, intentaban facilitar el Tratado de Libre Comercio-TLC con Estados Unidos. Estas iniciativas ponían en riesgo a las poblaciones de estas zonas, lo que motivó que se formaran comités de lucha en las zonas de Imaza, Nieva, Cenepa, Marañón y Santiago. A causa de ello fallecieron 33 personas, entre efectivos policiales e indígenas.

¹⁰ Hallazgos en el trabajo de campo en marzo de 2022.

¹¹ Se le denominó *Baguazo* al conflicto social que tuvo su estallido en la denominada “curva del diablo” en Bagua, Amazonas.



ORGANIZACIÓN DE DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES FRONTERIZAS DEL CENEPA -ODECOFROC

El Ceneba, 24 julio de 2022.

PRONUNCIAMIENTO A LA OPINIÓN PÚBLICA

1.- Venimos tomando acuerdos en diferentes reuniones donde la población general Ceneba vienen pidiendo la interdicción e intervención y cese inmediato la minería ilegal instalaciones en diversas comunidades nativas.

2.- En el día 17 de julio del presente año en curso, promovidos por los mestizos mineros ilegales dueños de las maquinarias (como dragas) mas 400 personas nos habían atacado a las instalaciones de ODECOFROC donde habían destrozado varios materiales, la instalación del internet, cables, puertas y las autoridades como el alcalde del Ceneba, subprefecto y el director de la UGEL Ceneba y consejo directivo de ODECOFROC , los jefes de diferentes comunidades hemos estado como secuestrados, nos han insultado, y algunos Apus recibieron maltratos físicos, en esa discusión dijimos que la organización de odecofroc seguirá gestionando la interdicción de la minería ilegal en el Ceneba.

3.- En el Ceneba un grupo de jefes y personas han estado cobrando dinero a los mineros ilegales, entre ellos esta el profesor EULOGIO WAMPUTSAG presidente de la ronda independiente del Ceneba, SR. ROGER TIEEM jefe de comunidad de Mamayaque, FERNANDO SUWA jefe de la comunidad de Tutino, SR. SERGIO RUIZ jefe de la comunidad de suwa pagki, ellos son los que mueven a los miembros de las comunidades para atacar a las instalaciones de odecofroc, ellos mismos están organizando realizar una reunión para tomar nuevamente a las instalaciones de odecofroc para el día 30 de este mes año en curso.

4.- La organización de odecofroc, el consejo directivo, y su equipo técnico, jefes de las comunidades defensores y defensoras del medio ambiente agradecen profundamente al presidente de la república, al ministro de defensa y al ministro del interior, la PNP y los efectivos de las Fuerzas Armadas por haber realizado exitosamente la interdicción de la minería ilegal en las comunidades de WAWAIM y en la comunidad ANEXA SANTA FE (perteneciente a la comunidad de Mamayaque), quedó pendiente realizar la interdicción las comunidades de TUTINO Y SUWA PAGKI Y otras más.

5.- En horas 9:00 am las FAA y los policías intervinieron a las instalaciones de las dragas en la comunidad de WAWAIM, los policías y militares recibieron disparo de balas por parte de las rondas independientes y los mineros ilegales encabezado del profesor EULOGIO WAMPUTSAG y la policía tuvo que intervenir inmediatamente y resultaron heridos de bala producto del enfrentamiento.

La organización de odecofroc agradece a todas las instituciones publicas y privadas estar en alerta en cualquier amenaza y ataque a nuestra organización, seguimos firmes a la defensa de nuestro rio Ceneba y a los defensores y defensoras del medio ambiente.

Atentamente.

Consejo directivo de ODECOFROC.

A parte del conflicto institucional, se encontró otro factor que pone en riesgo la pérdida de autonomía territorial: la minería al margen de la ley. Este es uno de los principales obstáculos que ha existido puesto que ya no pueden desplazarse libremente en el territorio de El Cenepa porque, varios de sus líderes han sido amenazados de muerte con motivo de la lucha y defensa del ambiente.¹² A lo que se suma el apoyo a la minería al margen de la ley que ha dividido a las comunidades Awajún de El Cenepa, lo que ha hecho que las dinámicas comunitarias cambien.

Papag Entsa es una de las pocas comunidades en la zona que se encuentra en desacuerdo con el manejo de las dragas¹³ de la minería Al margen de la ley. En las visitas se reconoció que esta comunidad reconoce que en otras comunidades hay una división sobre estar a favor o en contra de esta actividad al margen de la ley, ya que, este tipo de minería puede generar ingresos que posibilitan acceso a servicios y bienes. Durante la investigación se conoció que desde ODECOFROC se han hecho denuncias al respecto como se puede observar en la siguiente imagen.

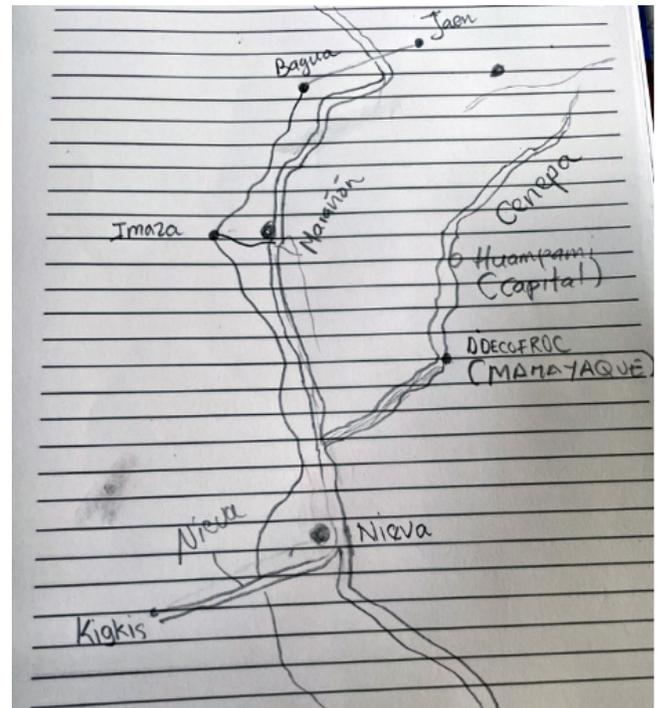
Otro obstáculo relacionado con el territorio es que, como se comentó, la población Awajún sobrevive a acciones relacionadas con la caza y la pesca, principalmente. Debido a la situación de contaminación del río y de la tierra, estas actividades ya no se realizan, puesto que la fauna ha sido expuesta y amenazada a los riesgos que conlleva el uso del mercurio como principal herramienta de lavado del oro. Dicho impacto al territorio supone dificultades para las tradiciones orales, donde se nota una relación continua entre cultura-naturaleza, lo cual implica un uso diferente de los recursos naturales. Regan (2010) ha recolectado el conocimiento del pueblo Awajún:

“Nugkui y su hija son símbolos de la tierra y si se maltrata a las Nugkui, es decir, a la tierra, se pierde su productividad y la biodiversidad. La relación con Nugkui es la base de la productividad de la tierra” (2010, p. 7).

También, se identificó un reto vinculado con el derecho a la libertad de movimiento, este se relaciona con la falta de la libertad de desplazamiento debido a la poca oferta de transporte que existe en los centros urbanos. Tanto Santa María de Nieva como Huampami son las ciudades más cercanas que tienen las personas pertenecientes a las comunidades del Río Cenepa. La

oferta de transporte es informal, lo que hace inexistente la fiscalización de las medidas de seguridad. Muchas veces los botes que atraviesan el río son chalupas que avanzan a mayor velocidad de la permitida, compitiendo por llenar el bote con más pasajeros. Es decir, el poco control hace que no se establezca horarios fijos, número de pasajeros, tipo de equipaje, entre otros.

Además, al no contar con transporte formal, no se cuenta con la oportunidad de retorno el mismo día, así que las emergencias o servicios que se deban realizar necesitan tratarse y contenerse en la comunidad hasta el día siguiente en el que vuelve a haber transportes a los centros urbanos más cercanos. El aspecto financiero restringe aún más los desplazamientos. Las tarifas se incrementan con base en el precio del petróleo, lo que le hace impagable si son varias personas quienes se debe mover. Al 2020, el promedio de ingreso de una familia de la selva rural era de 442 soles (111 dólares americanos, aproximadamente) y el precio de un viaje en chalupa de *Papag Entsa* a Nieva cuesta cerca de 80 soles (20 dólares americanos).



Mapa 22. Croquis de los centros urbanos más cercanos.

Fuente: Óscar Chigkun, 2022.

¹² Revisar la siguiente cronología: <https://ojo-publico.com/3602/la-mineria-al-margen-de-la-ley-enfrenta-las-comunidades-awajun-en-amazonas>

¹³ Embarcaciones que se usan para el lavado del oro recolectado de los ríos.

En cuanto a los sistemas de saberes, esta comunidad cuenta principalmente con las personas llamadas comuneros como agentes. Durante el trabajo realizado en las fechas señaladas, no se observó a ningún agente externo a la comunidad que representara a otra institución. De esta manera, los principales obstáculos que se tienen en relación con este aspecto, es que existe un evidente vacío y abandono por parte de agentes estatales, lo que demuestra el poco interés que se les da en la agenda pública, lo que ocasiona que las crisis se agudicen y sigan creciendo las economías al margen de la ley, sin que haya una respuesta institucional oficial.

Lo anterior se conecta con que no existe articulación con las políticas públicas para encontrar estrategias, acciones y programas para solucionar los retos descritos, a lo que se suma, el imaginario que existe desde el Estado, principalmente en Lima, en donde el conocimiento tradicional de la comunidad genera un atraso al país, más, que formas interculturales de solucionar los obstáculos. Sobre esto, varios políticos –durante el contexto de los conflictos en Bagua– expresaron ese discurso. El principal fue el de un artículo denominado El síndrome del perro del hortelano, escrito por el expresidente Alan García en el 2007.

De igual forma, congresistas como Mauricio Mulder señalaron: “El Gobierno considera que esos decretos no son inconstitucionales. El partido aprista considera que ellos favorecen el desarrollo sostenible de los recursos naturales del país. Aquí hay politiquería *radicaloide* motivada por grupos violentistas” (5 de junio de 2009). El discurso es completamente opuesto.

Ahora bien, hay que mencionar que para la comunidad la idea del desarrollo es entendida como la posibilidad de que se generen opciones para decidir libremente la forma de implementar el Tajimat Pujut y reconocen la necesidad de que el desarrollo llegue a sus territorios, para mejorar la situación en la que se encuentran. Sin perjuicio de ello, en *Papag Entsa* predomina la idea del cuidado del medio ambiente y sus recursos, lo cual no se opone a la idea de desarrollo occidental. Regan (2010) identifica este punto cuando señala que, durante el Baguazo, los Awajún “percibieron la amenaza a su subsistencia, a su identidad y a su

espiritualidad, todas tan vinculadas a sus ecosistemas. No se oponen al desarrollo, sino al tipo de desarrollo que ofrece el Estado” (p. 2).

La visión sin un enfoque basado en derechos humanos y sin un enfoque intercultural, obliga a que se pueda entender el desarrollo de una sola forma, lo cual invisibiliza los casos en donde no se han dado las bases necesarias para cubrir la falta de servicios, bienes y demás cuestiones trazadas por el Estado y cuyo deber es garantizarlos y cumplirlos.

En consecuencia, las respuestas se han activado desde las mismas organizaciones y comuneros de la zona. ODECOFROC es el principal actor que capitaliza esa función; sin embargo, la poca presencia estatal y la invisibilización de esta parte del territorio hacen que no se les tome en cuenta en decisiones que merecen su intervención al ser quienes canalizan las demandas y escuchan las problemáticas de la zona.

Sobre los obstáculos relacionados al capital financiero, se debe entender que *Papag Entsa*, solo cuenta con las formas diarias de subsistencia que devienen de su trabajo dentro y fuera de la comunidad. Dentro, dado que algunas personas suelen brindar servicios o bienes a cambio de dinero. En *Papag Entsa* los más comunes son:

- Corte de cabello.
- Venta de abarrotes, productos de higiene personal y medicamentos genéricos.
- Alquiler de paneles solares para cargar productos eléctricos.
- Alquiler de internet por horas durante las noches.¹⁴

Fuera de *Papag Entsa*, el trabajo relacionado a la agricultura es fundamental; sin embargo, no se realiza todos los días, ya que necesita movilizarse fuera de la comunidad, lo que implica tomar botes o chalupas. Sobre este punto se debe considerar que las dinámicas de roles de género están muy marcadas, dado que son los hombres de las comunidades quienes salen a ejercer este trabajo. Solo los hogares sostenidos de madres solteras o de madres, cuyos esposos migran a otras comunidades para el trabajo temporal, son quienes se encargan de este.

¹⁴ El alquiler de paneles solares e internet depende del clima (sol y lluvia).



**ORGANIZACIÓN DE DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES FRONTERIZAS DEL CENEPA -
ODECOFROC**

El Cenepa, 02 de setiembre del 2022.

PRONUNCIAMIENTO A LA OPINION PUBLICA

Queridos ciudadanos, ciudadanas, autoridades de diferentes instituciones públicas y privadas, y estimados congresista de la república, Ministros del Estado y los ONGs, la organización de ODECOFROC, se crea en año 1995, desde su creación venimos gestionando la titulación de nuestras comunidades, defendiendo nuestro territorio ancestral, la biodiversidad ecológica, derechos de la mujer, la niñez, la juventud, la educación EIB, la salud y así fomentando los proyectos productivos como cacao, piscigranjas, chacra multiestrato, la educación comunitaria y los círculos de aprendizajes en nuestro territorio, gracias a los **COOPERANTES Y ONGS** que nos vienen apoyando, pero insuficientes.

2.- Señores, mientras que ocurre esto, en el año 20218, ingresaron los mineros ilegales en el rio Cenepa en coordinación con los **APUS o JEFES** de las comunidades donde están extrayendo mucho oro contaminando el rio Cenepa por el arrojado del mercurio, generan conflictos muy fuertes en las comunidades por falta de transparencia del manejo de fondos económicos de la minería ilegal, prostitución, alcoholismo, coimas y sobornos, **ATAQUES Y ROBOS** de los materiales de ODECOFROC, amenazas, injurias, difamación a los dirigentes defensores del medio ambiente, estos hechos esta en manos del poder judicial.

3.- Frente a esta situación, como organización indígenas defensor del medio ambiente y derechos humanos hemos acudido ante el gobierno nacional donde pedimos instalación de la mesa técnica en la provincia de Condorcanqui, el gobierno cumplió de constituir la mesa técnica y en esa mesa técnica en presencia de todas las autoridades, junto con los dirigentes indígenas regional y GTAA hemos pedido el estado de emergencia para combatir la tala ilegal, minería y otros, ahora nos sorprenden con el acta de reunión extraordinaria realizada en la capital de la provincia Santa María Nieva a horas 10:50 am, del día 01 de Setiembre del 2022, done estuvieron el alcalde provincial de Condorcanqui, las autoridades, apus de diversas comunidades y dirigentes a favor de la minería que toman acuerdos **RECHAZAR o ANULAR** el estado de emergencia, levantamiento del paro y otros puntos más, esta decisión significa **DEFENDER** la minería ilegal, tala ilegal, y otros.

4.- Señores, ODECOFROC y otras organizaciones de la localidad no fueron invitados en la reunión del día 01 de Setiembre del 2022, por lo tanto, por la disconformidad ODECOFROC no formará parte del levantamiento del paro, a demás manifestamos que seguiremos **RESPALDANDO** el **ESTADO DE EMERGENCIA** hasta erradicar la minería ilegal, tala y otras actividades ilícitas, la presencia de la minería, la anemia, la desnutrición es por **CULPA** de los alcaldes del Cenepa, Santiago, Nieva y GOREA por ellos nunca han invertido en proyectos productivos para combatir los problemas antes descritos.

Atentamente.

Hortex Baitug Wajai
DNI N° 44769901
PRESIDENTE

Si bien la comunidad actualmente no cuenta con servicios básicos que requieran el pago de alguna cuota mensual, como es el agua o luz; el dinero se hace indispensable para adquirir los servicios señalados en los guiones anteriores. Además de que sirve de principales mecanismos para poder salir de la comunidad y adquirir un *ticket* para el pasaje en la chalupa.

Ahora bien, en la investigación se reconoció que los proyectos de cooperación han tenido un impacto en la dinamización económica de la comunidad puesto que, la compra de alimentos, el alquiler del local comunal, entre otros gastos dentro de la comunidad significa ingresos necesarios. Se detalló que en ocasiones estos ingresos se han utilizado para cubrir gastos personales y que tienen un impacto en la comunidad entera. Por ejemplo, se cubrieron los gastos para los pasajes de miembros de la comunidad hasta Nieva para discutir temas relacionados con el medioambiente y la minería al margen de la ley.

Vale la pena señalar cómo los programas sociales de transferencia condicionada, como JUNTOS, ha podido tener un impacto positivo en la comunidad Awajún. No obstante, el alza de precios ha hecho que sea más costoso llegar al centro de cobro, como lo es el Banco de la Nación más cercano, el cual está en Santa María de Nieva, pero durante las visitas de campo no se identificaron beneficiarios de este programa social. Según estudios de Correa (2014), el programa JUNTOS ha tenido legitimidad en el Amazonas, por lo que se tenía la expectativa de ampliación a otras zonas. Al ser Papag Entsa una comunidad nueva, podría ser un incentivo que este programa pueda registrar nuevos beneficiarios. En ese sentido, corresponde al MIDIS generar una apertura intercultural para focalizar esta zona.

Por otro lado, durante la pandemia del COVID-19, el gobierno brindó diversos bonos, los cuales –narran las personas de la comunidad– fueron difíciles de cobrar, porque los costos del transporte podrían ser más caros que los bonos que se iban a cobrar en el banco; en segundo lugar, la falta de dispositivos electrónicos e internet hizo que no todos supieran que tendrían ese beneficio.

En cuanto al componente de organización, se debe considerar a los Awajún como un grupo con gran capacidad de organización. Su despliegue durante el *Baguazo* resignificó el poder organizativo que tenían. Sobre esto Regan (2010) señala:

Lo que quedó oculto a la comprensión de los funcionarios del Estado y de la mayoría de los ciudadanos es la capacidad de organización que mostraron estos pueblos, y todo esto coordinada por líderes que no tienen autoridad para mandar, sino que sólo son representantes, y donde las bases y los líderes toman las decisiones por consenso (p. 2).

No obstante, Papag Entsa no escapa de representar los mismos problemas a los que se señalan a las autoridades a nivel nacional. A veces la poca legitimidad de la persona en el cargo de Apu incide en como la Asamblea comunal puede evitar que este se desenvuelva como cabeza de la comunidad. Se relató en el trabajo de campo que para la población Awajún de Papag Entsa la Asamblea es la instancia máxima de la toma de decisiones, donde muchas veces se han discutido casos de corrupción. La dinámica de su funcionamiento la relata Cornejo:

La asamblea comunal es la instancia máxima para la toma de decisiones. Se trata de una reunión de comuneros inscritos en el padrón comunal con voz y voto. La asamblea puede elegir y remover a miembros de la directiva comunal y aprobar e interpretar el estatuto de la comunidad (2015, p. 74).

Si bien solo se está tocando el tema comunitario, se debe señalar que han existido conflictos interétnicos por quienes pueden representar los espacios públicos (Cornejo, 2015).

4.2.2 Alto Pajakus

Como se comentó en el apartado anterior, el territorio para la comunidad Awajún es donde se puede desplegar su total autonomía. En el caso de Alto Pajakus se podría pensar que tienen mayores ventajas al no encontrarse con la división del río o por el tiempo que llevan constituidos como una comunidad nativa dentro de la provincia de Nieva. No obstante, a pesar de haberse instaurado a finales de los años setenta, la desprotección y alejamiento del Estado ha generado que independiente de los gobiernos, ideologías y agendas, estas comunidades siguen siendo ubicadas en categorías que las subyugan a las situaciones de precariedad en varios aspectos.

Dentro de la investigación se evidenció que la tala es una dinámica económica al margen de la ley que no ha sido rechazada del todo en la zona. En los talleres se manifestó que son conscientes que eso puede hacer daño a su territorio y al ambiente a largo plazo; sin

embargo, también se contraponen la idea de priorizar recursos económicos que permitan la movilidad y desplazamiento en esta zona hacia Santa María de Nieva o Loreto. Ahora bien, se observó que la falta de presencia estatal puede facilitar la continuidad de estas acciones.

El territorio también se piensa a partir de quien debe garantizar que se provea de los servicios y derechos básicos como salud y educación. A diferencia de la anterior comunidad, que da por sentado que debe salir para poder adquirir estos servicios, Alto Pajakus exige que el Estado debe garantizar que estos servicios estén lo más cerca de su comunidad. Hay un puesto médico de la Dirección Regional de Salud (DIRESA), pero no cuenta con herramientas ni personal suficiente para atender emergencias médicas. Lo mismo con las escuelas, si bien hay escuela inicial y primaria en la misma zona, no hay disponibilidad o no son utilizables.

El desplazamiento o migración temporal fuera de su comunidad, pero, dentro de lo que el Estado sigue reconociendo como parte de territorio Awajún, es muy común. Esta se da, básicamente como parte de las faenas en las Chacras¹⁵ en Loreto, departamento limítrofe. Hay que señalar que existen riesgos latentes, en tanto el desplazamiento se hace por río.

Un ejemplo claro de esta situación se dio con miembros de la comunidad quienes decidieron ir a trabajar

temporalmente a Loreto, momento en el cual la embarcación colapsó dejando en riesgo a los tripulantes: la lancha desapareció y las personas salieron con vida. Las personas de la comunidad que tuvieron que regresar después del accidente, se vieron afectados por la pérdida de sus pertenencias, el celular y tuvieron que caminar días a la ribera del río para volver a su territorio. El ejemplo anterior, visibiliza la falta de redes de comunicación, luz, internet, vías de transporte formales que afectan el derecho al libre desplazamiento por el territorio y la integridad, la salud y la vida de la población.

En relación con las dinámicas de producción se debe señalar que están disconformes con el sistema económico que el mercado tiene en relación con la agricultura; por ejemplo, en la investigación se identificó que no se encuentran satisfechos en cómo se está valorando los productos que cosechan. En específico, los plátanos tienen un proceso largo en tiempo y cuidados, lo cual implica una inversión de recursos económicos, sin embargo, cuando van a Santa María de Nieva a realizar la transacción de venta, no pueden competir en precio con los productos que allí hay y sus productos se quedan sin vender lo que ha ocasionado que abandonen la agricultura como medio de subsistencia, involucrándose en otras actividades, como la tala a la margen de la ley.



Imagen 63. Primera reunión con dirigentes de la Comunidad Alto Pajakus.

Fuente: César Ruiz, 2022.

¹⁵ Terrenos donde se trabaja la tierra con fines de cosecha.

Si bien se tuvo la presencia de funcionarios del Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento (MVCS) –al cual se le puede considerar un actor externo más–, esta dinámica sigue siendo muy débil porque no discute las problemáticas sociales de trasfondo, porque en Perú no hay una presencia clara del Estado, en particular en las zonas fronterizas que tienen altos Índices de Densidad Estatal (IDE).¹⁶

Diversas organizaciones han denunciado el abandono de las autoridades en estas zonas, ya que ha sido causal de la proliferación de actores al margen de la ley que llevan a cabo las siguientes actividades delictivas: trata de persona, narcotráfico, minería y tala de árboles al margen de la ley. Esta situación de desatención institucional ha hecho que la presencia de estos sea preponderante, porque han cambiado las dinámicas de las zonas de frontera y han puesto en riesgo la vida de agentes que intentan detener esta situación.

Si bien el caso de Alto Pajakus ha significado una simbiosis entre la comunidad, la poca presencia estatal y los actores al margen de la ley, se deben pensar estas dinámicas como una forma de respuesta ante la necesidad y ausencia de instituciones estatales o públicas. No obstante, quedó claro que, para tomar estas decisiones, la comunidad necesita discutir las en su asamblea, la cual rige los espacios de respuesta en el ámbito público y marca una clara conciencia de cómo repercuten las acciones y las no-acciones.

Al igual que en Papag Entsa, la falta de presencia de algún actor estatal o del sector privado ha hecho que la comunidad sea quien agencie los cambios importantes que se necesitan; es decir, a falta de canales de representatividad política institucionales, han sido las comunidades las que llevan agendas propias que tratan de insertarlas a un nivel local, regional o nacional. Como se desarrolló líneas arriba, a pesar de que esta comunidad se constituyó en 1977 solo hasta 2022 se iniciaron los trabajos para la red de agua y desagüe. Uno de los habitantes de la zona narró que para que ello se iniciara se necesitó de años de organización de la comunidad, viajes a Nieva y Bagua; un proceso de aproximadamente cinco años y por pedido de la comunidad por fin se concretó..



Imagen 64. Letrero de obra del MVCS en Alto Pajakus.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.

Uno de los impactos positivos que ha traído la obra –además de la construcción en sí misma– es que el Ministerio ha iniciado una labor de enseñanza, por medio de la cual busca concientizar sobre el uso de los dispositivos de limpieza (lavabo e inodoro). Hasta la última visita a la comunidad en la investigación, los habitantes solo contaban con letrinas y silos ubicados en diferentes zonas de la comunidad. Igual, es importante señalar que no se conoce si este sistema de agua y desagüe tendrá algún cobro.

Como refiere Escalona Guerra (2014) el constante uso sin supervisión y sin manejo de residuos puede generar daños y enfermedades, donde las más afectadas son las mujeres, dado los cuidados que se requieren para los ciclos menstruales o durante la gestación. La comunidad mencionó que las letrinas son de uso provisional, mientras se instaura el sistema de agua y alcantarillado. No obstante, según un estudio de

¹⁶ Concepto elaborado por PNUD en el marco de la medición de desarrollo humano y que señala presencia del Estado peruano en su jurisdicción.

Cooperación (2021) a los pueblos Awajún y Wampis de Amazonas y Loreto, se encontró que el 95 % señaló tener silo como el sistema de saneamiento que predomina. Asimismo, el 16 % no trata el agua que se consume. Estas características se comparten en casi todo el territorio Awajún, siendo uno de los principales obstáculos para el desarrollo de su capacidad productiva. Alto Pajakus no fue la excepción.

En cuanto al componente de capital financiero, se debe señalar que la comunidad subsiste con base en sus actividades en la rama de la agricultura, comercio y madera. A diferencia de Papag Entsa, Alto Pajakus solo cuenta con actividades laborales que requieren la salida de la comunidad. Se suelen realizar fuera de la comunidad tanto el comercio como la adquisición de productos o servicios.

Si bien cuentan con luz que hasta el cierre de la investigación es gratuita; sigue persistiendo una inquietud por parte de la comunidad ya que, se presentan apagones más de una vez al día. Esto se repite en Santa María de Nieva, lo cual genera daños en equipos electrodomésticos y eléctricos.

En cuanto a la organización, comparten la idea de la estructura jerárquica donde la persona encargada como Apu es la representante de la comunidad en el exterior; sin embargo, sigue preponderando la Asamblea como eje de discusión de la comunidad. Como se identificó en la comunidad Papag Entsa las mujeres tienen un rol menos abierto que los hombres en cuanto a su participación política, esta misma situación se hizo más evidente en Alto Pajakus. Si bien en Amazonas desde el 2002 existe la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Maraón (FEMAAM), esta organización aún sigue siendo débil y no ha logrado impactar en todo el territorio Awajún. Como señala el IDEHPUCP (2018), la participación efectiva de estos espacios de congregación y promoción de los derechos de las mujeres indígenas aún presentan un gran desafío.

En los espacios de organización comunal y durante los espacios de investigación, no se ubicaron casos donde existan Apus mujeres. Como señala Norma Fuller (2009), si bien la dinámica de gestión comunal está dando paso al ingreso de las mujeres como principales hacedoras de proyectos de desarrollo, estas aún no ocupan cargos oficiales. No obstante, en Papag Entsa se visibiliza un fuerte rol de mujeres, aunque en espacios diferenciados en relación con los hombres:

Sin embargo, su participación en los ámbitos comunales y federativos está supeditada a la opinión –favorable o desfavorable– de sus esposos. Existe en los varones mucho reparo para compartir su poder con las mujeres, pues ello representa no solo la pérdida de estatus político, sino de los fondos de estos proyectos (Fuller, 2009, p. 40).

Este testimonio evidencia que en la comunidad ven a las mujeres y a lo femenino como poco capaz de ejercer cargos o proyectos a nivel de un hombre, lo cual crea una gran brecha supeditada a la aprobación de los hombres de las comunidades.

En el caso de Alto Pajakus, las mujeres no tienen un rol tan visible como el hombre, ni en los espacios públicos o privados. Si bien durante la convocatoria a los talleres, se solicitó que haya paridad, la llegada de más hombres predominó. Asimismo, a diferencia de Papag Entsa, donde se identificaron espacios de escucha donde el papel femenino era predominante, en Alto Pajakus, todo giraba en torno a la junta directiva y el promotor comunitario. La oportunidad de que en la primera comunidad se pueda tener como promotora comunitaria a una mujer también ayudó a que se visibilizaran problemáticas que, sin la perspectiva de género, estuvieron invisibilizadas. Estos hechos ayudaron a medir esas variables en Alto Pajakus, donde se evidenció que las mujeres están desinformadas acerca de sus derechos y se evidencia una necesidad de promover espacios en donde esa brecha de desigualdad se nivele.

Si bien se intentó ahondar en las prácticas del suicidio, como un elemento diferenciador de las relaciones y tensiones entre géneros, a partir de grandes humillaciones que principalmente, afectan al género masculino en relación con lo que podría “haberle hecho” el género femenino, no se encontraron pruebas en ninguno de los casos Awajún. Ahora bien, en el caso de las mujeres, no se puede decir lo mismo, ya que mientras se identificaban estas prácticas en los hombres, nunca se visibilizaron en las mujeres. Sobre esto en específico, Fuller señala que: “La situación de la mujer Awajún ha sido precaria desde tiempos inmemoriales y parece ser que una de las salidas que encontraban para protestar, amenazar o huir era –y es–: quitarse la vida” (2009, p. 39).

4.2.3 Cantagallo

La situación de Cantagallo es mucho más compleja, dado que además de ser una comunidad indígena en zona urbana, está compuesta por las cuatro asociaciones ya mencionadas que tienen relaciones y tensiones directas entre sí.

En relación con el territorio y la movilidad humana se debe considerar que en la población amazónica cada vez más existe una clara tendencia a movilizarse hacia las ciudades (Espinoza, 2019). La comunidad Shipibo-Konibo, a diferencia de los casos anteriores, no ha tenido un intento de urbanización en el sentido de que intenta adquirir servicios o cercanía con centros urbanos para dinamizar sus economías y prácticas. En contraste, esta comunidad ha decidido migrar a grandes ciudades.

Si bien los retos de la migración traen consigo un posible desapego con la cultura de origen, la comunidad Shipiba en Lima ha tenido muy en claro que deben priorizar el acercamiento con los mismos de su comunidad. Ahora las dinámicas de movilidad de retorno se siguen dando. La principal razón de salida es la mejor oferta de servicios, bienes y garantía de derechos en general. Según el enfoque de capacidades relacionado con el concepto de Desarrollo Humano de Nussbaum (2002), la posibilidad de elegir el tipo de vida que se quiere desarrollar se basa en las opciones que se pueden tener para desenvolverse plenamente y con libertad. Considerando este aspecto, las comunidades que migran intentan cumplir con este objetivo, dado que, en muchos casos, en sus lugares de origen no se pueden garantizar esos aspectos, destinándolos a ciclos de pobreza multidimensional y otro tipo de precariedades.

La elección de ubicarse en Cantagallo se suele vincular a la cercanía a dos elementos importantes en su cosmovisión: el Apu San Cristóbal (en este caso, traducido como cerro) y el río Rímac. Edgard Escalante –representante de la ONG Comunidad¹⁷, que trabaja en Cantagallo desde hace cinco años– comentó acerca de la estratégica ubicación de la comunidad, ya que les acerca a sus raíces, tomando en consideración que la

comunidad se encuentra en el centro de la capital y es poco probable que esos elementos puedan confluir.

Espinoza señala que al asentarse en zonas urbanas las comunidades indígenas quieren pasar desapercibidas (2019), lo cual se confirmó durante la investigación al observar que las mujeres salían al mercado a hacer las compras vistiendo lo más “común” posible, tratando de ocultar rasgos físicos que las identificaran como no-limeña, por temor a ser discriminados; sin embargo, el acento siempre les identificaba como “de fuera”. Estas situaciones en ciertos contextos las exponen a violencias y discriminaciones.

Las imágenes de representación del pueblo Shipibo se suelen usar como forma de empoderamiento, pero otras como reflejo de exotización, las mujeres aparecen en ferias y eventos públicos con su vestimenta típica¹⁸, de forma que se promocionan sus diseños basados en arte Kené, su principal forma de subsistencia.

De otra parte, Espinoza considera que el Estado peruano no reconoce a las comunidades indígenas de zonas urbanas (2019), lo cual es la lucha y tensión permanente de Cantagallo para que se les reconozca como tal aunado a que no tienen propiedad legítima del territorio. A diferencia de las otras comunidades, Cantagallo fue un espacio ocupado por la población indígena donde hasta la fecha no se cuenta con títulos de propiedad.

En los espacios de escucha presentados, primó la idea de que la propiedad le daría autonomía en la gestión de temas internos de la comunidad para solucionar la falta de servicios básicos tales como: agua, desagüe, luz, recogida de residuos. Todo esto vinculado directamente con la falta de títulos de propiedad, lo cual entra en tensión con las autoridades y las disposiciones relacionadas con la tenencia de títulos de propiedad en Lima. En ese sentido, si la idea de “comunidad nativa/indígena” implica un reconocimiento del Estado y, en este caso preciso no sucede; por lo tanto, no se están reconociendo las formas de representación y organización política ni sociales.

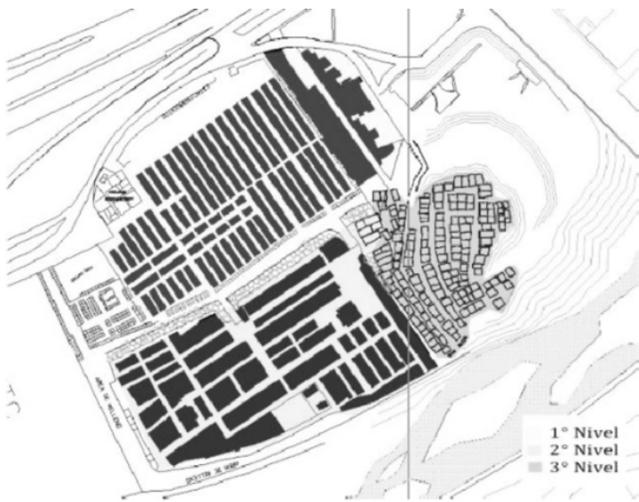
La comunidad de Cantagallo tiene varias particularidades: cuatro presidentes o jefes distintos, ya que está compuesta por cuatro asociaciones, con demandas, intereses y reivindicaciones distintas. En ese sentido, Perú

¹⁷ La ONG Comunidad fue el primer actor que manifestó su interés en la investigación, en tanto identificó a Encuentros como un potencial aliado en la mejora de la calidad de vida de la población. Su trabajo se basa en una red de voluntariado principalmente con las y los niños, niñas y adolescentes (NNA).

¹⁸ Si bien vienen de una zona muy calurosa, las vestimentas se han adaptado al clima limeño que, en la mayor parte del año, suele ser frío.

difiere de lo que sucede en otras partes de América Latina. Espinoza señaló que en Colombia ya se reconocen los cabildos indígenas en las ciudades (2019).

Cantagallo estaba organizado por tres niveles: en el primero estaba ubicado el Mercado Las Malvinas –comercio, comida–; en el segundo, las familias shipibas y mestizas, además de la escolita y, finalmente, en el tercero se ubicaban las familias shipibas donde estaban las mamás artesanas (Espinoza, 2019, p. 163). La dinámica de su territorio cambió a partir de 2016, con el incendio que destruyó toda la comunidad.



Mapa 23. Croquis de la Comunidad Cantagallo en 2014.

Fuente: Lazarte en Espinoza, 2019.

Como ya se comentó, las tensiones se agudizaron en 2016. En los espacios de escucha se encontró que, varios de los integrantes de las asociaciones responsabilizaban directamente a las autoridades de la gestión municipal de ese entonces y señalaron que el incendio fue provocado, dado que ellos se negaron a salir de ese terreno para que se construya el proyecto Vía Parque Rímac.

Es importante señalar dos puntos claves previos al incendio; el primero se dio en la consulta de 2011, cuando la comunidad quería tener su título de propiedad colectivo, con el fin de mantener sus dinámicas, incluyendo la escuela intercultural bilingüe y un espacio de recreación. La premisa de autonomía indígena hizo que el componente *colectivo* primara en la solicitud. Los *shipibos* son reconocidos por organizarse fuera de sus comunidades de origen, manteniendo sus tradiciones, por lo que el concepto de *colectivo* en su título de propiedad, pondera la cultura y el cuidado de la misma.

El segundo momento fue el cambio de gestión municipal en 2015, que hizo que la dinámica diera un giro radical sobre las formas en las que se establecerían las relaciones entre la comunidad y las autoridades. Nuevamente, se alejaron del diálogo intercultural y, esta vez, llegaron a acuerdos contrapuestos a la idea de colectividad, ya que, a pesar de que se había determinado que solamente 226 familias se reubicarían, el proyecto real pretendía que fuera un grupo menor (Espinoza, 2019). Posteriormente, la gestión del nuevo alcalde desconoce los acuerdos anteriores y niega que se reubicaría a la comunidad.

Además de las tensiones, la comunidad sufrió una inundación del desagüe, de manera que las aguas servidas les afectaron, agudizando la situación generada por estar en un relleno sanitario, lo cual afectó la salud de varios pobladores. Las niñas y niños también se vieron perjudicados por la ubicación de la escuela bilingüe ante lo cual la Defensoría del Pueblo se pronunció sin éxito, porque la Municipalidad Metropolitana de Lima (MML) se desentendió de esta situación.

Según los shipibos, el incendio fue solo una táctica para eliminar la comunidad y al año siguiente se generó una crisis peor. En los espacios de escucha varias personas expresaron que esa fue la respuesta del gobierno nacional¹⁹ y que quienes sostuvieron a la comunidad fueron la sociedad civil organizada y la comunidad limeña,²⁰ indignadas por lo que estaba pasando.

El gobierno nacional, con la responsabilidad directa del Ministerio de Vivienda Construcción y Saneamiento, en 2017 se comprometieron con la reubicación; pero les

¹⁹ Mediante las visitas de los entonces ministros de Educación y Vivienda, aseguraron que la escolita tenía que funcionar para que las niñas y los niños no perdieran clases. Asimismo, el presidente de ese entonces, Pedro Pablo Kuczynski, aseguró que se debía cubrir las necesidades básicas de la comunidad ante el incendio.

²⁰ El apoyo de la sociedad se hizo sentir enviando donaciones inmediatamente pasado el siniestro. Diversas iniciativas aseguraron que no permitieran que haya afectaciones a los grupos de shipibos, que en la mayoría de casos habían perdido todo. Incluyendo sus medios de subsistencia.

decían que primero era necesario que salieran del terreno en donde se encontraban. Se debían considerar los desplazamientos por temporadas que los Shipibos hacen a Ucayali, ya sea para las fechas de siembra, cosecha o por visita a sus familiares.

Durante la investigación se reportó que se entregaba 500 soles como bono para buscar un hogar o casa temporal, hasta que se volviera a habilitar el terreno. A diferencia del proyecto inicial de reubicación, este no contemplaba el mismo espacio y tampoco la reubicación de la escuela bilingüe. La respuesta que se les daba para organizarse era dejar de autodenominarse como comunidad nativa y pasar a ser una asociación; sin embargo, conscientes de ese cambio la comunidad se autogestionó con el fin de reconstruirse.

En los espacios de escucha una persona que pertenece a ACUSHIKOLM señaló que durante el incendio muchas familias perdieron las máquinas de telares que eran parte de su taller de tejido Kené. Narraron que tocó construir todo desde cero, considerando la ausencia del gobierno central y la MML. El territorio, entonces, dentro de la comunidad, ha configurado un eje, pero también una disputa por el reconocimiento

del Estado. Las carencias del territorio visibilizan las dinámicas económicas, políticas y socioculturales que se han construido a espaldas de este.

En cuanto a los sistemas de saberes, a pesar de encontrarse en la capital, comparte lo mismo que las otras dos comunidades. Básicamente se debe a su propia agencia o a iniciativas no gubernamentales que han fungido como espacios que permiten el apoyo sobre temáticas específicas. En ese sentido, si bien, luego del incendio se dio una apertura y visibilización de la comunidad, los actores que intervinieron en un inicio, desaparecieron posteriormente y no tienen presencia dentro de la comunidad.

Uno de los principales obstáculos relacionados con el capital financiero tiene que ver con el incendio, que en conjunto con la indiferencia de las instituciones hizo que las dinámicas de producción cambiaran. Las madres artesanas –quienes son las que llevan el principal sustento a las familias shipibas– se vieron totalmente afectadas. Como se comentó cada asociación tiene su propio local artesanal, donde trabajan madres artistas realizando tejidos, dibujos, pinturas, joyas y arte kené, en general.



Imagen 65. Entrada a la comunidad de Cantagallo.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.

Incluso después del incendio, la comunidad sigue siendo visitada por turistas, coleccionistas de arte; sin embargo, esta dinámica paró durante el incendio y reconstrucción de la comunidad. Ello causó considerables pérdidas económicas a la comunidad. Ahora bien, internamente, han permanecido dinámicas que se pueden ubicar en el primer nivel descrito en el mapa 24. El comercio informal usualmente se relaciona con la venta de comida, incluyendo platos típicos de la selva.

Por otro lado, los constantes desplazamientos de las comunidades de origen en Ucayali posibilitan la continuidad de mantener prácticas económicas como la agricultura. Espinoza (2019) señala que la cercanía a la Carretera Central hace que la dinámica de ida y vuelta, entre Lima y Ucayali sea de fácil trayecto, considerando lo factible que es adquirir boletos que se ajusten a las economías de las familias de la comunidad.

Luego de recuperarse del incendio las dinámicas volvieron a su normalidad, pero, se notó que con la llegada de la pandemia incrementó la economía informal lo que conllevó, a que la subsistencia basada en la artesanía no fuera suficiente lo que puso en riesgo la economía de las familias que viven del día a día, ingresos que solo se obtienen si salen a trabajar. Como los registros estatales no reconocen a Cantagallo como una comunidad indígena, al encontrarse en zona urbana, no existen rastros de quienes cobraron algunos de los bonos económicos del MEF.

La organización política de Cantagallo es equitativa, ya que, busca tener una paridad en tanto existen dos presidentes y dos presidentas; pero, a pesar de que las mujeres en este caso han tomado un rol mucho más preponderante, se le siguen asignando las labores del hogar, por lo que trabajan el doble en relación con sus pares hombres. Vale la pena recordar que las madres artesanas son quienes llevan más dinero a sus hogares, ya que la labor artesanal es constante, mientras que los hombres dependen de los trabajos informales y ocasionales.

Al mismo tiempo, existen pugnas internas que han causado la falta de acuerdos sobre cuestiones básicas de convivencia en la comunidad. Las madres artesanas tienen confrontaciones por los clientes, de manera que mantienen disputas por los ingresos económico. Esa situación trasciende la esfera de trabajo y llegan a confrontarse en el terreno político entre asociaciones.

A su vez, existen disputas por el espacio en la comunidad. La Asociación Comunidad, la más joven en conformarse, carece de los recursos organizativos y

de material con las que sí cuentan las demás. Así, dependen de los recursos y materiales que les pueden prestar las otras asociaciones, lo cual ha ocasionado confrontaciones. Asimismo, las organizaciones tienen diferente número de asociados, siendo ACUSHIKOLM la de mayor número de personas vinculadas, seguida por: ASHIREL, AVSHIL y Asociación Comunidad.

Como se ha podido ver, cada comunidad evidencia una característica diferente, en relación con las categorías que han expuesto los diversos obstáculos. El trasfondo es el mismo: ante la predominante ausencia de autoridades, ellas se han autogestionado. Es importante recalcar que existen diferencias claras en cuanto a los roles de género y la injerencia de las mujeres en la vida pública y política.

4.3 Interacción de cada comunidad con otros agentes

Toda la información que a continuación se presenta, se sustenta en el cuadro GTR Modelo de Seguimiento elaborado para cada comunidad, el cual señala que se han identificado actores estatales, no estatales y sociedad civil organizada; además, grupos informales y/o al margen de la ley; y la presencia e interés de cada uno se establece como: Alto, Mediano o Poco y Nulo. Asimismo, en los tres casos se ha considerado a la ONG Encuentros SJM como uno de los actores interesados, dado que suele ser el único actor externo identificado con el mejoramiento del desarrollo y calidad de vida de las comunidades.

4.3.1 Papag Entsa

En el caso de Papag Entsa existen tres tipos de actores que confluyen en lo que, al menos, debería ser el interés de la investigación. Si bien no todos comparten el mismo grado de interés, sí es importante mapear su existencia, proyectando que la comunidad va a ir creciendo cada vez más.

Tipo de actor	Nombre	Interés		
		Alto	Medio a poco	Nulo
No estatal	ODECROFROC	X		
	SAIPE		X	
	Encuentros SJM	X		
Estado	Ministerio de Justicia y Derechos Humanos		X	
	Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables			X
	Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social			X
	Defensoría Del Pueblo		X	
	GORE			X
Grupos informales y/o al margen de la ley	Mineros al margen de la ley			X

Tabla 19. Resumen del tipo de interés que tienen los actores clave en territorio en *Papag Entsa*.

Fuente: elaboración propia.

4.3.1.1 Actores no estatales

ODECROFROC

Esta organización ha sido un espacio de coordinación de las diversas comunidades del margen del río Cenepa y su propósito es velar por la protección y defensa del ambiente en esa zona. Su actividad principal es la defensa de la comunidad ante la minería al margen de la ley.

ODECROFROC manifestó un alto interés en relación con la investigación. Si bien, esta es una organización que coincide con la comunidad, en los últimos meses su trabajo se ha visto amenazado poniendo en riesgo la vida de líderes indígenas, incluido su presidente, por lo que ha sido imposible publicar la problemática de la zona y se evidencia la necesidad de contar con aliados. Se puede considerar que tienen un rol indirecto.

A través de la organización se puede generar mayor conocimiento sobre la realidad de la comunidad, además, permite tener una mirada amplia sobre todas las comunidades a la ribera del río. Cabe señalar que solo impactaría en uno de los aspectos que más se ha priorizado a lo largo de la investigación que es la defensa del medio ambiente a causa de la minería al margen de la ley.

SAIPE

Esta es una organización que se creó para dar respuesta a la solicitud que los pueblos Awajún y Wampis hicieron a la Compañía de Jesús. Nació, principalmente, para defender su territorio y forma de vida que se veía amenazada por la aparición de nuevos factores externos. Se considera que su interés en el proyecto es: medio, ya que cuando se ha conversado con representantes, estos ya no trabajan en las zonas de incidencia, ahora laboran en la provincia de Jaén en la Región Cajamarca (límitrofe con el departamento de Amazonas).

Si bien la organización se enfoca en proteger a las comunidades ante las amenazas externas, lo ha venido haciendo a partir de su trabajo en Nieva y en las comunidades cercanas. Las dinámicas de las comunidades de río son muy diferentes y los peligros, en varios casos, son mayores. A pesar de ello, su rol es indirecto; pues, al ser una organización que no trabaja en la zona, las personas designadas como comuneros no la identifican como una institución relevante. Al mismo tiempo que difiere en gran medida de la religión que se profesa en la comunidad. No se deben subestimar sus recursos, ya que, para fines logísticos en la zona

de Amazonas, como en Cajamarca, suele ser de gran ayuda para Encuentros SJM.

Encuentros SJM

Esta organización ha priorizado su trabajo con personas en situación de movilidad humana y con necesidades de protección internacional; y brinda asistencia y protección a migrantes en situación de vulnerabilidad social, en especial, población venezolana, pero, recientemente abrió el componente de pueblos indígenas, considerando el enfoque intercultural. Por ser quien coordina la investigación en Perú, tiene interés alto. Ha sido la primera institución no gubernamental en llegar a las zonas de trabajo del pueblo Awajún de Condorcanqui. Su rol en el proyecto es totalmente involucrado en lograr enlaces con instituciones que puedan seguir permitiendo el desarrollo de la comunidad.

4.3.1.2 Actores del Estado

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

Entre sus principales funciones del MINJUSDH está la de velar por el cumplimiento y garantía de los derechos humanos de la ciudadanía y promover una eficaz administración de justicia. A partir de la segunda visita de la investigación se pudo dialogar con un funcionario y asesor del MINJUSDH, quien manifestó un interés por conocer más sobre la realidad de las comunidades del Río Cenepa, por ello se determinó un relativo interés medio. Aunque, el Ministerio debería tener un rol directo en cuanto a la protección de derechos humanos de los pueblos indígenas y de sus derechos ambientales que se ven afectados por la minería al margen de la ley, no se han concretado acciones y programas en la zona para cumplirlo.

Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social

El MDIS tiene como principal responsabilidad velar por la mejora de la calidad de vida de las personas en situación de vulnerabilidad y pobreza. De esta manera, ha venido trabajando en la protección del ciclo de vida, considerando que en las diferentes etapas de este se encuentran poblaciones que requerirán mayor o menor protección específica. Asimismo, vela para que se elimine la figura asistencialista y más bien se tenga en consideración el desarrollo de sus propias capacidades. En la investigación se identificó que esta institución tiene un interés nulo en la comunidad ni se observó un interés por el departamento. Sin perjuicio

de ello, debiera tener un rol directo en pro de la protección de los grupos de NNA y de adultos mayores, facilitándoles las dinámicas de adquisición de bonos.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

El MIMP, es el encargado de velar porque las políticas, planes y normas fortalezcan la protección de las familias, considerando los enfoques de género y de derechos humanos. Es el órgano encargado de diseñar, promover, coordinar, monitorear y evaluar las iniciativas que pueda intervenir en ese aspecto. Asimismo, asiste principalmente los casos de violencia de género, desde un enfoque de prevención y erradicación. Esta institución tiene un interés nulo, a pesar de que el *Pueblo Awajún* tenga una alta tasa de violencia, embarazo adolescente, violaciones sexuales, paternidades ausentes, entre otros.

Se considera pertinente que esta entidad tenga un rol directo y un enfoque integral de las problemáticas en relación con el género y los roles de género, tomando en consideración que, en la zona, específicamente en *Papag Entsa* se invisibilizan estas problemáticas, ya que priman las que están relacionadas con las dinámicas políticas y ambientales.

Defensoría del Pueblo

La Defensoría del Pueblo tiene un rol fundamental en la garantía, defensa y promoción de los derechos humanos. Su labor es necesaria en tanto aborda temáticas independientes que visibilizan violaciones a los derechos humanos. Aunque tiene un rol importante en la defensa de estos en los pueblos indígenas, no ha tenido presencia en esta zona. Su interés es medio y se ha pronunciado ante el riesgo de dirigentes defensores del ambiente en la zona; sin embargo, sus acciones son pasivas, basadas en comunicados debido a la gran distancia de la Oficina Defensorial de Amazonas, la cual se encuentra en Chachapoyas, a gran distancia de la institución.

Para la presente investigación, se intentó hacer un contacto con la relatora de la Adjuntía de Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas; sin embargo, al cierre de esta no se logró concretar alguna reunión. Aun así, indicaron que en la actualidad no analizan las variables de pueblos indígenas y movilidad.

Gobierno Regional (GORE Amazonas)

Este es el órgano que tiene como principal función administrar y promover económica, social y políticamente la región. No se identificó un interés por la investigación y se observó que en las reuniones que

se desarrollan en las zonas urbanas en la región no se garantiza la presencia de los pueblos indígenas. Generando que sus voces y demandas queden marginadas sin garantía de una igualdad de condiciones frente a otras poblaciones de la región. Su papel debería ser directo, como principal unidad de gobierno.

4.3.1.3 Grupos informales y/o al margen de la ley

Minería al margen de la ley

Grupos que tienen dinámicas económicas que salen de lo institucional e incumplen con la normas y leyes nacionales, ponen en riesgo la vida, la salud, la economía, la cultura (costumbres y tradiciones) de la población Awajún de la zona del Río Marañón y Cenepa. No se observa interés en la investigación. Además, se determinó que para la resolución o al menos mitigación del impacto de estos grupos en el territorio se debe tener una mirada compleja, transversal e intercultural que permita desde las instituciones tomar las medidas pertinentes.

4.3.2 Alto Pajakus

En el caso de Alto Pajakus existen dos tipos de actores que confluyen en lo que, al menos, debería ser el interés del proyecto. A diferencia de la comunidad anterior, no se visibilizan actores relacionados a la dinámica al margen de la ley.

4.3.2.1 Actores no estatales

Encuentros SJM

La organización ha priorizado su trabajo con personas en situación de movilidad humana y brinda asistencia y protección a personas migrantes en situación de vulnerabilidad social y personas con necesidades de protección internacional. En principio, se dirige a la población venezolana. Hoy en día ha añadido el componente de pueblos indígenas, considerando el enfoque intercultural. Por ser quien coordina la investigación en Perú, tiene interés alto. Su rol en esta es totalmente activa con el fin de lograr enlaces con instituciones que puedan seguir permitiendo el desarrollo de la comunidad.

Tipo de Actor	Nombre	Interés		
		Alto	Medio a Poco	Nulo
No estatal	Encuentros SJM	X		
Estado	Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento		X	
	Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables			X
	Ministerio de Educación			X
	Defensoría del Pueblo			X
	GORE			X

Tabla 20. Resumen del tipo de interés que tienen los actores clave en territorio en *Alto Pajakus*.

Fuente: elaboración propia.

4.3.2.2 Actores del Estado

Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento

El MVCS, es el “ente rector en materia de urbanismo, vivienda, construcción y saneamiento, responsable de diseñar, normar, promover, supervisar, evaluar y ejecutar la política sectorial, contribuyendo a la competitividad y al desarrollo territorial sostenible del país, en beneficio preferentemente de la población de menores recursos” (Gobierno del Perú, s.f.). Si bien, han hecho presencia en la zona donde habita la comunidad brindando talleres, no se detalló otro interés en realizar otros proyectos en la zona. A pesar de tener el proyecto de implementación de la red de agua potable en la zona. De esta manera, su trabajo ha sido muy puntual y no ha articulado con otros actores para hacer buen uso de los nuevos servicios que se requerirán para efectivizar la administración del agua y alcantarillado. No obstante, se le ubica como interés medio, ya que está impactando de alguna u otra manera en las formas de vida de la comunidad.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

El MIMP, es el encargado de velar por las políticas, planes y normas fortalezcan la protección de las familias, considerando como primordial el enfoque de género y del enfoque basado en derechos humanos. Diseña, promueve, coordina, monitorea y evalúa todas las iniciativas que tenga relación directa con los enfoques señalados. Asimismo, asiste principalmente a

los casos de violencia de género, tanto desde un enfoque de prevención y erradicación. Esta institución tiene un interés nulo, a pesar de que el Pueblo Awajún tenga una alta tasa de violencia, embarazo adolescente, violaciones sexuales, paternidades ausentes, entre otros. Se considera que esta entidad debe tener un rol directo con enfoque integral de las problemáticas en relación con el género y roles de género, tomando en consideración que, en la zona, específicamente, en Alto Pajakus, existen desventajas en la inclusión de la mujer en la esfera pública, restringiendo su participación solo a las dinámicas del hogar.

Ministerio de Educación

El MINEDU, es la entidad rectora en materia de educación, priorizando la educación básica en todo el Perú. Una de sus funciones es garantizar que este derecho sea efectivo en todas las circunstancias y contextos, priorizando a la niñez y a la adolescencia.

A pesar de su objetivo como entidad se registró un interés nulo, a pesar de que –en varias reuniones solicitadas por la comunidad– las autoridades han hecho caso omiso a la situación actual de la comunidad. Si bien esta cuenta con un centro educativo inicial y de primaria, se encuentran en condiciones paupérrimas y con necesidad urgente de intervención. Se considera que su acción debería ser directa porque aporta al trabajo relacionado con la garantía al derecho de la educación que se requiere en la comunidad.

Defensoría del Pueblo

La DP tiene un rol fundamental en la garantía, defensa y promoción de los derechos humanos. Su labor es necesaria en tanto aborda temáticas independientes que conllevan a visibilizar problemáticas que causan violaciones a los derechos humanos.

Aunque juega un rol importante en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, no se ha tenido una presencia evidente en esta zona. Se considera que su interés es nulo. Para la presente investigación, se intentó hacer un contacto directo con la relatora de la Adjuntía de Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas; sin embargo, al cierre de esta no se logró concretar alguna reunión. A pesar de la distancia física –la Oficina Defensorial de Amazonas se encuentra en Chachapoyas– con los pueblos indígenas, no analizan las variables de pueblos indígenas y movilidad humana. Su intervención debiera ser directa, pero, se observó que sus acciones solo se hacen por medio de comunicados.

Gobierno Regional (GORE Amazonas)

Este es el órgano que tiene como principal función administrar económica, social y políticamente a la región. Su fin es promover el desarrollo social, cultural y económico de la región. Ahora bien, de manera similar a lo descrito con la comunidad *Papag Entsa* no se detalla interés en la investigación, aun cuando, su participación debería ser directa dada su calidad de principal unidad de gobierno.

4.3.3 Cantagallo

En Cantagallo existen dos tipos de actores que confluyen en el quehacer del proyecto. Si bien no todos comparten el mismo grado de interés, el sentido de que se encuentren en la capital hace que puedan confluir más fuerzas y se garantice mayor visibilidad; no obstante, cada actor comparte grados de interés bien difusos entre sí.

4.3.3.1 Actores no estatales

ONG Comunidad

Organización no gubernamental que tiene un enfoque directo en pueblos originarios de zonas urbanas. Su principal labor se desarrolla en Cantagallo y desarrolla planes de acción para superar la pobreza desde una perspectiva intercultural. Tiene un interés alto, en el sentido que es la principal ONG que actualmente se encuentra trabajando en el territorio. Su participación dentro de la investigación fue constante lo que demuestra un interés alto. En la actualidad las acciones que desarrolla están relacionados con el trabajo con la niñez, formalización de trabajo y viviendas dignas.

Cooperazione Internazionale (COOPI)

Organización no gubernamental con presencia en 30 países. Sus proyectos en Perú tienen como fin luchar contra la pobreza; en especial en comunidades afectadas por desastres naturales o conflictos. No ha manifestado interés en la investigación; pero ha hecho presencia importante en tanto trabaja en subsanar las consecuencias del incendio de 2016 en la comunidad. Además, hace prevención de desastres naturales. Su rol es prioritario y en la actualidad está culminando proyectos en la comunidad.

Encuentros SJM

Ha priorizado su trabajo a personas en situación de movilidad humana y brinda asistencia y protección a personas migrantes en situación de vulnerabilidad social y personas con necesidades de protección internacional, particularmente en la población venezolana. Ha añadido el componente de pueblos indígenas, considerando el enfoque intercultural. Por ser quien coordina la investigación en Perú, tiene interés alto. Su interés es totalmente involucrado, dado que busca alcanzar instituciones que permitan el desarrollo de la comunidad.

Tipo de Actor	Nombre	Interés		
		Alto	Medio a poco	Nulo
No estatal	ONG Comunidad	X		
	COOPI - Cooperación Internacional			X
	Encuentros SJM	X		
Estado	Ministerio de Justicia y Derechos Humanos			X
	Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables			X
	Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social			X
	Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento		X	
	Ministerio de Educación		X	
	Ministerio de Cultura		X	
	Ministerio de Salud			X
	Defensoría del Pueblo	X		
	Municipalidad Metropolitana de Lima			X

Tabla 21. Resumen del tipo de interés que tienen los actores clave en territorio en Cantagallo.

Fuente: elaboración propia.²¹

4.3.3.2 Actores del Estado

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos

El MINJUSDH, es la institución que tiene entre sus principales funciones el velar por el cumplimiento y garantía de los derechos humanos de la ciudadanía. Asimismo, el poder promover una eficaz administración de justicia. El interés que se registró en la investigación es nulo, durante los diferentes hitos que ha venido pasando la comunidad no ha tenido una postura, ni ha evidenciado alguna clase de manifestación al respecto. No obstante, se estima que este debe tener un rol, al menos indirecto, por el grado de violaciones a los derechos humanos que se están construyendo.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables

El MIMP es el encargado de velar porque las políticas, los planes, las normas fortalezcan la protección de las familias, considerando como primordial el enfoque de género y el enfoque basado en derechos humanos.

Diseña, promueve, coordina, monitorea y evalúa toda iniciativa que pueda intervenir en ese aspecto.

Asiste principalmente los casos de violencia de género, tanto desde un enfoque de prevención y erradicación. Se determinó que esta institución tiene un interés nulo; a pesar de que las mujeres tienen un rol importante dentro de la comunidad. Se valoró que el MIMP podría fortalecer las dinámicas de igualdad de género para institucionalizarse desde el enfoque de vista intercultural.

Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social

El Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social tiene como principal responsabilidad velar por el mejoramiento de la calidad de vida de las personas en situación de vulnerabilidad y pobreza. De esta manera, ha venido trabajado en la protección del ciclo de vida, considerando que en las diferentes etapas de este se encuentran poblaciones que requerirán mayor o menor protección específica. Busca eliminar el asistencialismo y desarrollar sus propias capacidades.

²¹ Modelo basado en el GTR Modelo de Seguimiento elaborado para cada comunidad.

En el curso de la investigación se notó que existe un interés nulo ya que, no considera el enfoque desde el aspecto intercultural, aspecto que se acentúa por la falta de reconocimiento como comunidad indígena por parte del Estado.

Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento

El MVCS es el “ente rector en materia de urbanismo, vivienda, construcción y saneamiento, responsable de diseñar, normar, promover, supervisar, evaluar y ejecutar la política sectorial, contribuyendo a la competitividad y al desarrollo territorial sostenible del país, en beneficio preferentemente de la población de menores recursos” (Gobierno del Perú, s.f.).

El MVCS no ha manifestado interés reciente, a pesar de haber existido conflictos en relación con la disposición del territorio para la construcción de viviendas, saneamiento y desagüe. Entre 2019 y 2021 se han presentado gestiones del ministerio interesadas en desarrollar el Proyecto Habitacional de la Comunidad de Cantagallo; sin embargo, no se ha llevado a cabo hasta la fecha. Se le ha colocado como interés medio, ya que en el pasado ha tenido injerencia y tiene responsabilidades directas en esta problemática. En conjunto con la MML tendrían la responsabilidad del ordenamiento territorial de la comunidad, desde un enfoque intercultural.

Ministerio de Educación

El MINEDU, es la entidad rectora en materia de educación, priorizando la educación básica en todo el país. Una de sus funciones es garantizar que este derecho sea efectivo en todas las circunstancias y contextos, priorizando a la niñez y la adolescencia. No ha manifestado interés reciente. Su rol fue importante luego del incendio de 2016 y en los años de la pandemia debió garantizar el derecho a la educación intercultural bilingüe de las niñas y los niños de la comunidad. Por lo anterior, se considera que podría aportar al derecho a la educación desde el ámbito de la infraestructura.

Ministerio de Salud

El MINSA contempla en su misión la protección de la dignidad de las personas, por lo que es el ente rector en temas de normas y políticas sanitarias que promueven la salud y prevención de enfermedades. El Instituto Nacional de Salud, en conjunto con las direcciones regionales de salud contemplan la protección directa e intercultural de la salud de los pueblos indígenas. En la investigación no se identificó que esta institución

tuviera un rol reciente, pero su presencia ha sido central tanto desde el incendio como con la pandemia y la vacunación para contrarrestarla. Uno de los principales reclamos es poder contar con viviendas dignas que promuevan espacios libres de enfermedades.

Ministerio de Cultura

El MINCUL, en concreto el Viceministerio de Interculturalidad y, en específico, el Área Funcional de Derechos de los Pueblos Indígenas tiene como objetivo principal la “institucionalización del respeto y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas” (Ministerio de Cultura, s.f.). Como ente rector propone y supervisa las normas y políticas en materia de población indígena a nivel nacional. Su presencia ha sido central desde el incendio de 2016 y los años de la pandemia, en especial, en los procesos de vacunación, desde un abordaje intercultural.

Defensoría del Pueblo

La Defensoría del Pueblo, tiene un rol fundamental en la garantía, defensa y promoción de los derechos humanos. Su labor es necesaria en tanto aborda temáticas independientes que visibilizan problemáticas que causan violaciones a los derechos humanos. A pesar de tener un importante papel en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, no se ha tenido una presencia evidente en esta zona. La Adjuntía de Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas tiene un papel directo con las comunidades indígenas. Colabora desde 2016 con el reclamo al derecho a una vivienda digna; por esa razón se les ubica como de interés alto. Debiera tener un rol directo, ya que es una de las pocas entidades públicas que tiene la legitimidad del pueblo *Shipibo* en Cantagallo.

Municipalidad Metropolitana de Lima

La MML es una unidad descentralizada de gobierno subnacional. Actualmente, rige la jurisdicción de Lima en materia municipal y regional. La MML ha tenido una relación muy difícil con la comunidad, ya que fue parte del conflicto relacionado a la reubicación de viviendas hasta fechas posteriores al incendio. Su participación se relaciona con el cumplimiento de las medidas sanitarias de la comunidad, pero detuvo la implementación del proyecto de vivienda digna. Hoy en día, en conjunto con el MVCS tendrían la responsabilidad del ordenamiento territorial de la comunidad, desde un enfoque intercultural. Esta entidad no ha tenido mucha legitimidad, ya que en varios de los casos la población

shipiba de Cantagallo les acusa haber sido el presunto responsable del incendio en 2016. Actualmente, la MML tiene otra gestión que ha intentado recuperar su presencia legítima en la comunidad, pero el reclamo de los títulos de propiedad aún es un pendiente.

4.4

Sentido multiescalar de la protección

Esta sección aborda la respuesta del Estado peruano a partir de los marcos internacional, nacional y local.²² Asimismo, se va a vincular en cómo se ha desagregado el concepto de vacíos en términos de protección a partir de los hallazgos de campo. De esta manera, en el cuarto punto se da una explicación por comunidad, en el caso se encuentren diferenciaciones que valgan la pena recalcar.

4.4.1 Marco internacional

En 2022 el Perú considera el siguiente marco normativo desde los sistemas universal y regional. En común todos estos artículos presentados en la Tabla 22, comparten como eje principal el Principio de Igualdad y No discriminación. Como señala la Corte Interamericana de Derechos Humanos – Corte IDH (2017) la protección de los pueblos indígenas y de los subgrupos que habitan en estos territorios necesitan protección reforzada desde los Estados. Además, la Corte señala que los pueblos tienden a compartir aspectos que los ubican en condiciones de desigualdad son razón y consecuencia de acciones discriminatorias, “por lo tanto, es indispensable tener en cuenta la intersección de todos estos factores” (p. 40).

La Corte Interamericana de Derechos Humanos (2019) ha señalado que la protección de los pueblos indígenas es una norma *Ius Cogens*, lo que implica que su cumplimiento debe ser obligatorio por parte del Estado, al ser un derecho común de normativa

internacional se convierte en un pilar del sistema democrático y del sistema de protección de derechos. Además, de lo referente a pueblos indígenas se identificaron otras normativas que buscan proteger los derechos de estas comunidades los cuales establecen como prohibido discriminar por motivos de raza, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, lugar de nacimiento o cualquier otra condición social. En cuanto a la variable sexo, la Corte IDH ya ha configurado que también se incluye al género.

4.4.2 Marco nacional

En este aspecto se van a considerar tanto a las normas, como a los documentos de gestión del Estado. Estos últimos guían la propuesta de acción que tiene el Estado y, por lo tanto, sirve para aterrizar las soluciones de manera más directa respondiendo a las problemáticas y demandas de los pueblos indígenas.

Desde 2011, el Estado de Perú promulgó una Ley de Consulta Previa, Ley 29785, para los Pueblos Indígenas. Esta ley modifica la forma en la que se aborda la conflictividad social en territorios donde se encuentran los pueblos indígenas, así como, replanteó el concepto de lo que se entiende por *pueblo indígena*. Asimismo, da paso al inicio del estudio y análisis oficial de la población indígena por parte el Estado.

²² Disponible en: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/2858811/COMPENDIO%20DE%20LEGISLACION%20INTERCULTURAL.pdf.pdf>

Sistema	Norma	Artículos en materia de pueblos indígenas
Universal	DUDH	2 y 7
	Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial	1 al 7
	PIDCP	2, 26, 27
	PIDESC	2
	Convenio N° 169 de la OIT	1 al 44
	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	1 al 46
Regional	CADH	1, 8, 13
	100 reglas de Brasilia sobre acceso a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad.	Capítulos 1, 2, 3 y 4

Tabla 22. Marco Normativo Internacional ratificado por Perú.

Fuente: elaboración propia con información del Ministerio Público, 2022.

En el mismo contexto, el gobierno del presidente Ollanta Humala, crea el MINCUL y, dentro de este, el Viceministerio de Interculturalidad en 2011. Este último sería el ente rector en temas de Pueblos Indígenas desde el Estado peruano, con una Dirección General de los Pueblos Indígenas. Esta Dirección, a su vez, se compone en tres Direcciones de Línea:

- Dirección de Consulta Previa.
- Dirección de Lenguas Indígenas.
- Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamiento y/o Contacto Inicial (PIACI).

Bajo esta línea es que se crea la Base de Datos de Pueblos Indígenas²³, esta herramienta que fue creada bajo la Ley de Consulta Previa, es el único espacio oficial que brinda información relacionada con los pueblos indígenas u originarios del territorio peruano. Se debe recalcar que fue el primer espacio de acceso público que permitió a la ciudadanía conocer sobre estos pueblos. Se nutre del contenido estadístico oficial del:

INEI, los directorios de comunidades nativas y campesinas de las Direcciones Regionales Agrarias (DRA), el Documento Nacional de Lenguas Originarias del

Ministerio de Educación, la información producida por el Ministerio de Cultura y las entidades promotoras en el marco de los procesos de consulta previa, entre otras (MINCUL, 2022c).

Por otro lado, es importante considerar que el Perú es un país unitario; es decir, solo se rige por una autoridad a nivel central que es el presidente de la República; sin embargo, existen unidades subnacionales que concentran cierto grado de autonomía y poder. En este último grupo se tiene a los gobiernos regionales, locales y municipalidades. Es importante que se tome en cuenta este punto, ya que, en varios de los casos son quienes tienen la responsabilidad de administrar el dinero asignado a cada región, pero también dotar de los principales recursos y servicios estatales como puede ser: educación y salud.

4.4.2.1 Marco normativo de protección

A continuación, se presentan las normas que están vinculadas con el cumplimiento de derechos que incluyen a la población indígena.

²³ Disponible en: <https://bdpi.cultura.gob.pe/buscador-de-localidades-de-pueblos-indigenas>

Norma	Descripción
Constitución Política del Perú	La constitución peruana reconoce un cuerpo de derechos fundamentales colectivos, entre ellos: consulta previa, autonomía, jurisdicción especial, territorio, libre determinación, sistemas propios y ancestrales de conocimiento, entre otros.
Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)	Aprobado por la resolución legislativa se incorporan las disposiciones normativas del convenio al sistema nacional.
Ley Orgánica del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil	Se establece el sistema unificado de registro de ciudadanía, sus alcances y mecanismos. Se garantiza el derecho a la identidad.
Resolución viceministerial N° 004-2014-VMI-MC	Establece lineamientos de recolección de información social y fija criterios para su aplicación en el marco de la identificación de los pueblos indígenas u originarios.
Ley 28736	Ley que se orienta a la protección de pueblos indígenas y originarios en situación de aislamiento y en contacto inicial.
Decreto Legislativo 1360	Precisa las funciones exclusivas del Ministerio de Cultura como ente rector en materia de pueblos indígenas u originarios.
Decreto supremo 09-2021-MC	Aprueba el mapa etnolingüístico de Perú.
Ley 22175	Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva.
Ley 29785	Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el convenio 169 la cual incorpora la obligación de inclusión de la base de datos de datos oficial del Perú.
Ley 29735	Ley que Regula el Uso, Preservación, Desarrollo, Recuperación, Fomento y Difusión de las Lenguas Originarias del Perú.
N° 003-2015-MC	Decreto Supremo que aprueba la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural.
Ley de Elecciones Regionales	Garantiza el porcentaje de cuotas indígenas de participación de los pueblos indígenas en los listados de elecciones regionales.
Ley Orgánica de Gobiernos Regionales	Junto con la ley de bases de descentralización promueve y se orientan a proteger los derechos de los pueblos indígenas.
Ley 27972, modificada por la ley 28268.	Ley Orgánica de Municipalidades. Se garantiza la participación de las autoridades indígenas dentro de la institucionalidad municipal

Tabla 23. Marco normativo sobre protección de pueblos indígenas.

Fuente: elaboración propia con información del Ministerio Público, 2022.

4.4.2.2 Marco de políticas públicas

Con el DS N° 029-PCM-2018 se establece el marco para el ordenamiento de los documentos de políticas públicas en el Perú. Este ordenamiento permitió que el cumplimiento de estándares que buscan responder a los problemas públicos correctamente identificados. Además, el instaurar los estándares permite tener

metas realistas de cumplimiento, aterrizar los objetivos, acciones y responsabilidades multisectoriales y, por último, reportar los avances a corto y mediano plazo. En materia de pueblos indígenas, se ha considerado las siguientes:

N°	Política nacional	Sector	Norma de aprobación	Publicación Diario El Peruano
1	Política Nacional de Cultura	MINCUL	D.S. N° 009-2020-MC	20/07/2020
2	Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad		D.S. N° 012-2021-MC	16/07/2021
3	Política de Atención Educativa para la Población de Ámbitos Rurales	MINEDU	D.S. N° 013-2018-MINEDU	13/12/2018
4	Política Nacional de Juventud		D.S. N° 013-2019-MINEDU	23/09/2019
5	Política Nacional de Educación Superior y Técnico-Productiva		D.S. N° 012-2020-MINEDU	31/08/2020
6	Política Nacional Multisectorial de Salud	MINSA	D.S. N° 026 – 2020 – SA	24/08/2020
7	Política Nacional de Igualdad de Género	MIMP	D.S. N° 008 – 2019 - MIMP	4/04/2019
8	Política Nacional Multisectorial para las personas adultas mayores al 2030		D.S. N° 006-2021-MIMP	5/06/2021
9	Política Nacional Multisectorial en Discapacidad para el desarrollo al 2030		D.S. N° 007-2021-MIMP	5/06/2021
10	Política Nacional Multisectorial para las Niñas, Niños y Adolescentes al 2030		D. S N° 008-2021-MIMP	25/06/2021
11	Política Nacional frente a la Trata de Personas y sus formas de explotación	MININTER	D.S. N° 009-2021-IN	27/07/2021
12	Política Nacional del Ambiente	MINAM	D.S. N° 023-2021-MINAM	25/07/2021
13	Política Nacional Agraria	MIDAGRI	D.S. N° 017-2021-MIDAGRI	23/07/2021

Tabla 24. Marco de Políticas Públicas con injerencia en la temática de pueblos indígenas.

Fuente: elaboración propia con información de CEPLAN 2022.

4.4.3 Marco local

Las dinámicas locales y regionales de las comunidades indígenas se han transformado. Espinoza (2014) señala que, si bien estos cambios pueden ser por cuestiones intrínsecas a la comunidad, más peso tiene la agenda que impone el Estado a la que la comunidad indígena quien, en diversos casos, se termina adaptando. Los planes de vida, si bien nacen en Colombia intenta ser replicados en otras zonas, como Ecuador y, posteriormente, en Perú. Así:

La intención principal de los planes de vida es promover la planificación del desarrollo propio y la construcción de autonomía como pueblos cultural y étnicamente diferenciados. Los Planes de Vida son, pues, instrumentos de planificación apropiados por los pueblos indígenas que pueden tener diversos usos, sobre todo en relación a dos dimensiones muy importantes: el ámbito del desarrollo y el ámbito de la política. (Espinoza, 2014, p. 89).

Continuando esta idea, se puede mencionar que los pueblos indígenas pueden tener una planificación más certera, ya que, al desarrollar planes de vida se establece en un documento de gestión su propia agenda, priorizando temas, costumbres y la visión de vida buena que quieren para su territorio, lo que puede permitir que se brinde un espacio en la agenda del Estado en diferentes niveles. Ello, podría facilitar cómo las instituciones se acercan directamente a estas comunidades, considerando sus propias dinámicas; no obstante, durante la investigación se pudo observar que no ha existido un esfuerzo por difundir esta forma de organización y planificación.

A la fecha ninguna de las tres comunidades con las que se trabajó en la investigación ha desarrollado planes de vida. No obstante, existen otras comunidades indígenas en territorio peruano que cuentan con sus Planes de Vida, entre las que destacan el pueblo Awajún de las regiones de Cajamarca y San Martín.²⁴

Por otro lado, es necesario que en este aspecto se considere a los gobiernos regionales y gobiernos locales, dado que son la primera instancia que corresponde a la administración del Estado como tal, solamente que en una dimensión distinta. Arévalo (2014) señala que la ciudadanía se encuentra más cercana a las redes locales que, a las nacionales, por lo que los municipios o gobiernos regionales son quienes se encargan de la administración de bienes y servicios; “en ese sentido, la democracia también vendría a ser un fenómeno local”, por lo que necesita medirse como tal.

A pesar de ello y por lo que se ha visto en los acápi-tes anteriores, el ámbito distrital y local no cuenta con liderazgos claros y no se detallaron canales formales ni informales para hacer llegar las demandas urgentes por la población. Ello, a pesar de tener un marco de leyes de participación política que, al menos, emparejan la situación para que las personas pertenecientes a los pueblos indígenas del país puedan desarrollarlo un mínimo de igualdad de condiciones.

Bajo la lógica anterior, las organizaciones a nivel comunitario terminan siendo quienes acogen la agencia directa de los pueblos indígenas y sus agendas. Si bien esta es una forma de empoderar a las comunidades, puesto que puede permitir recoger varias visiones de las comunidades que habitan un mismo territorio, puede ocurrir que las demandas no se canalicen bajo un mismo actor o acción, conllevando a que la autoridad

no termina resolviendo el problema. Sobre esta realidad, las federaciones u organizaciones han respondido a estos vacíos perennes en el sistema político peruano.

4.4.4 Marco regional

En el escenario del sistema interregional, que se denomina como sistema regional, existe un marco de responsabilidad estatal esto en el seno del sistema americano de protección de los derechos humanos. Dicho marco, está integrado por los siguientes instrumentos regionales:

- Declaración Americana de los Derechos Humanos de 1948: si bien es una declaración genérica, su control entregado a los órganos judiciales, ha venido desarrollando un marco de interpretación y amplificando la responsabilidad estatal en la protección específica de los pueblos indígenas, bien sea en frontera, binacional o multinacionalidad. Así como a casos específicos.
- Declaración Americana de los Pueblos Indígenas de 2016: este instrumento, plantea un grupo amplio de derechos, su nivel de obligatoriedad está estrechamente relacionado con los marcos nacionales de protección.
- Pronunciamientos por vías de sentencias, recomendaciones u otro tipo de medidas de los órganos del sistema interamericano de derechos humanos, entre ellos, la misión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos-CIDH. Desde aquí, se ha generado un marco de reglas de aplicación de la Convención Americana de Derechos Humanos y, con ello, la responsabilidad activa, las obligaciones de hacer y los deberes de abstención.

4.4.5 Vacíos

Para la presente investigación se identificaron cinco dimensiones de vacíos relacionados con la protección de los pueblos indígenas que habitan en el territorio peruano y que por tanto, sus derechos deben ser garantizados. Se valora como relevante que el Estado peruano tenga un enfoque transversal para identificar vulneraciones que viven los pueblos indígenas reconociendo la diversidad que hay dentro de cada pueblo.

²⁴ Disponible en: <https://bit.ly/3BfRx4l>

Lo que quiere decir que debe permitir que se dejen de normalizar prácticas que han obstaculizado el desenvolvimiento de los derechos, incluso dentro de los pueblos indígenas. A continuación se presentarán los vacíos encontrados:

4.4.5.1 Vacíos como desafíos conceptuales-analíticos

En el caso peruano las comunidades indígenas elegidas para el desarrollo de la investigación no han realizado migraciones a nivel internacional de manera sistemática ni masiva, de forma que al hablar de *migración, desplazamiento o movilidad humana*, se está haciendo referencia a las dinámicas propias de las comunidades. En el caso Awajún, las migraciones que suceden por oportunidades de trabajo fuera de la comunidad, o, en el caso Shipibo de Lima, en los retornos a las comunidades de origen en periodos específicos en el año, configuran formas propias de adaptación con sus dinámicas económicas y sociales.

De esta manera, cuando se desarrolla el concepto de *frontera*, no se entiende como aquella que delimita el país, sino como el espacio con el que limita la comunidad. En Cantagallo, se puede ver un ejemplo de esto en que existe una clara necesidad de bordear con un muro a la comunidad para salvaguardarla de los factores externos. Vale la pena comentar que en Lima la inseguridad ha sido el principal problema del país. De enero a junio de 2022, el 85,5 % de limeños mayores de 15 años ha percibido algún nivel de inseguridad en su ciudad (INEI, 2022).

En consecuencia, las personas que habitan Lima desde su diversidad de clases sociales hace tiempo atrás han llevado a cabo la práctica de poner rejas a sus casas o vecindarios, ello con el fin de que exista un sentimiento de protección frente a agentes o riesgos externos que puedan dañarlos. Incluso cuando las rejas no estén cerradas, se podría alterar el libre tránsito con calles que deben estar abiertas al público, puesto que ellos creen que deben cerrar la comunidad ante los posibles peligros externos.

En los espacios de investigación se vio la necesidad de cerrar la comunidad por dos razones: la inseguridad y por la salvaguarda de sus valores y tradiciones; es decir, se podría leer esta situación como si se estuviera poniendo un límite o frontera de lo que es la comunidad y de lo que es Lima.

Esta idea es interesante, ya que si bien en Cantagallo no se tocó directamente el tema de migración o frontera en ningún espacio, salió como parte de las necesidades y urgencias que ven que requieren en la comunidad. No es sorprendente que en la ejecución de las iniciativas comunitarias una de las asociaciones, ACUSHIKOLM, haya decidido usar el dinero para poner un portón que cierre la comunidad (Imagen 65). Cabe resaltar que todas las personas dentro están de acuerdo con que se haya elegido dicha iniciativa.

Por otro lado, de lo que se ha podido reportar en el caso de las comunidades en Perú, el término *desprotección* se entiende en relación con carencias. En la segunda visita a Alto Pajakus se trabajó una dinámica en la que se debía hacer una lluvia de ideas sobre lo que pensaban al escuchar la palabra *desprotección*.

Como se mencionó, el principio de igualdad y no discriminación; está sujeto al cumplimiento de todos los derechos y libertades sin distinción alguna por parte del Estado; sin embargo, cuando estos se contraponen a contextos como en el que viven los pueblos indígenas, esta idea se podría relacionar con una carencia o con la falta de algo. Entre las principales formas de desprotección, se encontró la falta de educación, salud y agua potable²⁵, así como, el manejo y recolección de residuos, entre otros.

En relación al concepto de *territorio*, el caso que más pesa es el de Cantagallo, como se señaló en los acápi-tes anteriores, la falta del reconocimiento de la noción de comunidades nativas en zonas urbanas les ha costado que se les invisibilice desde el Estado. Este último no solo entendido como el gobierno central, sino que desde otras dimensiones como es lo local.

4.4.5.2 Vacíos como desafíos legales (nivel nacional)

Cuando se revisa un compendio de materia legal de pueblos indígenas en el Perú, se puede evidenciar que existe una buena gama de dispositivos legales en materia de pueblos indígenas. Incluso, a nivel de América del Sur, Perú fue el primero en promulgar una Ley de Consulta Previa. No obstante, los truncamientos no suelen darse en las leyes, sino en cómo estas contrastan con la realidad de su diseño y aplicación.

²⁵ En ese momento las gestiones del MVCS aún no había iniciado.



Imagen 66. Iniciativa Comunitaria de ACUSHIKOLM, portón de la entrada comunidad de Cantagallo.

Fuente: Jaminthon Martínez, 2022.

Entonces, unos de los principales vacíos se corresponden con el componente orgánico del Estado y el reto de incorporar cada vez más el estándar de protección internacional en el diseño de medidas legislativas que garanticen y restituyan los derechos de los pueblos indígenas, con arreglo a la consulta previa y en protección del derecho al territorio, la territorialidad y la propiedad colectiva del mismo.

4.4.5.3 Vacíos como desafíos políticos-institucionales

Dado que lo que sucede en el caso peruano, no está necesariamente ligado con las normas, sino en cómo éstas se han venido aplicando y en las instituciones que las hacen respetar o no, se debe señalar:

- La falta de articulación de las instituciones que puede generar una dispersión de esfuerzos que podrían tener una sola iniciativa.
- La incapacidad de los agentes de seguridad en poder acabar con delitos que afectan a las comunidades, lo cual aumenta la sensación de impunidad.
- La poca legitimidad de ciertos actores y sus reglas de convivencia
- La falta de un enfoque intercultural.

- Los cambios constantes en autoridades públicas, entre otros.

El ejemplo claro tiene que ver con la impunidad que tiene la minería al margen de la ley en la política dentro de la región Amazonas, a pesar de los estados de emergencia que se instauraron en la zona. En esa línea, no se han considerado los mensajes y llamados de ODECOFROC por las amenazas a sus líderes ni los comunicados de la Defensoría del Pueblo sobre la situación de la zona. A pesar de haber tenido la presencia de un consejo de ministros en una provincia aledaña durante el momento más crítico del conflicto con los mineros al margen de la ley.

Actualmente, Papag Entsa lucha contra las afectaciones a su ambiente y, por lo tanto, a su salud; sin embargo, en la investigación se detalló la falta de análisis por parte de las instituciones sobre estos impactos que advierte la comunidad. Se debe mencionar que las dragas son embarcaciones grandes donde los mineros conviven diariamente, durante la extracción del oro. Como ya se ha señalado, algunos miembros de los grupos de minería pertenecen a las mismas comunidades de Awajún de la zona del Cenepa, lo cual ha tenido impactos en las relaciones entre las demás comunidades y la de Papag Entsa.

En los espacios de escucha de Papag Entsa se señala que los gobiernos locales y regionales estaban vinculados con la minería al margen de la ley. Si bien no existe ninguna vinculación o prueba directa, esta afirmación nace de la falta de intervención y compromiso que estas autoridades han tenido.

En Cantagallo los vacíos políticos-institucionales se relacionan con la promesa de traslado a un nuevo terreno, que consideraba las particularidades de su población. Actualmente, esta promesa terminó de existir. La poca legitimidad de los actores institucionales hace que las personas de la comunidad enfoquen su atención en otras preocupaciones ocasionando que actualmente, solamente a personas designadas como presidentes y jefes de cada asociación sean quienes representan de manera institucional esa presión política. Ahora bien, se ha encontrado que esta dinámica de cuatro asociaciones en una comunidad como lo es Cantagallo puede generar más alicientes que efectos conciliadores.

El caso Alto Pajakus ha demostrado que, a pesar del tiempo, los cambios de gobierno y de actores en general, sigue persistiendo un factor estructural que ubica a las comunidades indígenas en las últimas prioridades. Una ilustración de ello es que la comunidad se conformó en 1977 y recién en 2022 comenzaron la

construcción para tener agua potable. Lo anterior, visibiliza un vacío a nivel institucional que permea la violencia estructural. Nuevamente, ello, a pesar de la normativa nacional, como internacional que autónomamente el Estado peruano ha expresado comprometerse a cumplir.

4.4.5.4 Vacíos como desafíos sociales (nivel local)

Desde el aspecto social es importante considerar a los grupos de especial protección que conviven dentro de la población indígena. Como se comentó líneas arriba, temas como la discapacidad, la homosexualidad, el género, entre otros, siguen siendo tabúes, ya que no son visibilizados en las comunidades. En esa línea, se merece un estudio específico de estos grupos, ya que la hipótesis es que, sí existen, pero se han sabido camuflar o los estarían escondiendo. Lo anterior, se pudo identificar gracias a que durante un taller en la comunidad *Papag Entsa* sobre el enfoque de interseccionalidad. Ya que al explicar el caso de las personas con discapacidad una a de las personas asistentes dio el ejemplo de una madre que tenía encerrado a uno de sus hijos hijo con discapacidad, producto de la posible vergüenza.



Imagen 67. Dragas en el río Cenepa.

Fuente: Bryan Vives, 2022.

Este apartado se va a referir directamente a cómo es que se está percibiendo la situación del género, de la niñez y de ambos en conjunto. El análisis específico parte de los derechos sexuales y reproductivos. Desde el punto de vista de las mujeres y de la niñez indígena, son grupos que se han visto restringidos “su acceso a servicios básicos de salud y educación, alimentos y empleo decente y digno, como su plena participación en la vida pública y política de sus países, y menoscaban de esta forma su capacidad para ejercer plenamente sus derechos humanos” (CIDH, 2017, p. 40).

Asimismo, si bien estos documentos fueron escritos en diferentes coyunturas sociopolíticas, también responden al principio evolutivo de los derechos humanos, donde cada vez se van ampliando y reconociendo nuevos espacios que transforman y mejoran la calidad de vida de las personas. En principio, con mayor incidencia de aquellas que pertenecen a grupos de especial protección, como lo son los pueblos indígenas. De esta manera, en materia internacional se han podido desarrollar distintos enfoques que han permitido visibilizar afectaciones a los derechos humanos o, como se denominó en la investigación, vacíos de protección. Los principales enfoques no solo han irradiado a la normativa interna, sino que también han servido como guía para el trabajo de incidencia de esta investigación. Los enfoques que se han considerado son:

- Enfoque basado en Derechos Humanos (EBDH).
- Enfoque de capacidades.
- Enfoque de género.
- Enfoque de interculturalidad.
- Enfoque interseccional.
- Enfoque territorial.

Bajo estas premisas se encontró al desarrollar la investigación en la región Amazonas y Lima Metropolitana que hay similitudes sobre que la niñez, adolescencia y juventud indígena es una población que se encuentra en mayor situación de vulnerabilidad. Esto dado por las situaciones de desigualdad que viven por su edad, así como, por su pertenencia a un pueblo indígena. De esta manera, el origen étnico, género y otros factores de vulnerabilidad que se intersecan en este grupo de especial protección, permite visibilizar la barreras territoriales y lingüísticas como formas por las cuales se ve limitado el acceso a la justicia, educación y salud.

En las comunidades indígenas, el cumplimiento de las labores de cuidado guarda también relación con las cifras de embarazo adolescente, cuya tasa es mayor en las regiones de la Amazonía. De acuerdo con

las última ENDES de 2020, la tasa de adolescentes (15-19 años) que ya son madres o que se encuentran en periodo de gestación por primera vez es mayor en la región selva (14.3 %), lo que representa casi el doble de la tasa a nivel nacional (8,3%).



Imagen 68. Espacio de Escucha Mujeres *Papag Entsa*.

Fuente: Rosa Arévalo, 2022.

En el caso de la comunidad de Papag Entsa uno de los espacios de escucha identificados, fue la cocina. Este espacio en particular ha servido para identificar las percepciones, opiniones e ideas relacionadas a las afectaciones específicas de las mujeres de la comunidad. Lo que se encontró, inicialmente es que la mayoría de las mujeres que participaba en este espacio se encuentra en el rango de 20 a 28 años; casi todas eran madres de 1 a 2 menores, y al hacer un promedio la mayoría había comenzado su maternidad a los 18 años. Se debe mencionar que la mayoría de ellas tienen estudios secundarios, pero, no todas han logrado culminarlo.

Asimismo, se identificaron los marcados roles de género, en los que los modelos preponderantes sentaban la formación de una familia y la maternidad como parte de la vida de la mujer. De acuerdo al último censo del país (INEI, 2017), el pueblo indígena Awajún es el tercero en presentar embarazos entre los 15 y 19

años, con un 27 %. En ese mismo censo se reconoce que Amazonas se ubica en el primer lugar, en donde las mujeres de este grupo pertenecen a la población económicamente inactiva, con un 84% (INEI, 2017).

Esto se puede relacionar directamente con los marcados roles de género que repercuten en las masculinidades hegemónicas, donde es el hombre quien se encarga de la economía del hogar y que, al mismo tiempo, ocupa mayor espacios de la esfera pública. No obstante, como se señaló previamente, también fueron varios los casos donde se mencionaron que existen paternidades ausentes y, más bien, son estos espacios, como la cocina, en los que se han ido creando redes de contención para las mujeres que no cuentan con la contraparte masculina. En muchas ocasiones, ya sea por abandono o porque la familia se separó por trabajo, en los casos de migración, a otra comunidad o región, las mujeres son quienes asumen más carga, puesto que no solo deben ser el sustento económico de sus hijas e hijos, sino que también tiene que cumplir el rol dentro del hogar.

Según el INEI se reportó que, en las zonas rurales de Amazonas donde se ubica esta comunidad, el 59 % son hogares donde las mujeres son las jefas de hogar; considerando que en este territorio se reportan los más altos niveles de embarazos adolescentes (2017). Además, en el espacio de escucha se reportó que la mayoría no conocía sus derechos sexuales y reproductivos, lo cual puede afectar en el grado de autonomía sobre su cuerpo; la mayoría conocía de algunos métodos anticonceptivos, pero reportó no haberlos usado.

Cabe señalar que el Comité CEDAW, manifestó en sus Observaciones Finales al Perú en 2002, que se encontraba preocupado por: la ausencia de políticas que fomentaran la perspectiva de género en los diversos sectores de gobierno y la igualdad entre géneros; la inexistencia de programas de erradicación de la pobreza dirigidos específicamente a la población femenina; la inexistencia de un registro centralizado sobre los delitos sexuales; la constante discriminación por motivos de género en el mercado de trabajo; la situación de la salud sexual de la mujer (en relación con la alta tasa de mortalidad derivada de la maternidad específicamente en los casos derivados de abortos clandestinos); la escasa información disponible sobre la trata de mujeres y niñas y la persistencia de estereotipos tradicionales relacionados con los roles y responsabilidades de la mujer y el hombre en la familia (Comité CEDAW, 2002).

En esa línea, durante el debate del 13º período de sesiones del Foro Permanente de las Naciones Unidas para

las Cuestiones Indígenas de fecha 12 de mayo de 2014, se abordó el tema de la Salud sexual y derechos reproductivos de los pueblos indígenas. Allí, se acordó la necesidad de un seguimiento de los temas relacionados las condiciones de vida cumplimiento de los derechos de niñas, niños y adolescentes indígenas.

Al respecto, hay que reiterar que no se dispone de información suficiente que permita evidenciar cómo se ejercen y protegen los derechos en materia de salud sexual y reproductiva en las mujeres y los pueblos indígenas. Las cifras proporcionadas por la ENDES distinguen categorías como región rural-urbana, uso de una lengua originaria-lengua castellana y departamento, que permite tener una referencia de la situación a nivel nacional, pero que, aun así, es insuficiente. No obstante, se advierten problemáticas relativas a la mortalidad materna, el acceso a la planificación familiar y métodos anticonceptivos, el acceso en salud para la población que vive con VIH/SIDA.

Sobre este último tema vale la pena indicar que en la zona del Cenepa, en la provincia de Condorcanqui, es donde hay altos índices de VIH/SIDA; así “hasta el 2015, en toda la región de Amazonas, se reportaron 747 casos de VIH y 183 de SIDA, más del 86% en Condorcanqui – zona mayoritariamente indígena– y en Bagua” (Chávez, 2019, p. 136).

Al respecto, es importante que los Estados al momento de desarrollar políticas públicas, incorporen el enfoque de interculturalidad a las prácticas en salud. El MINSA ha considerado que en las políticas del sector salud deben priorizar, el acceso a servicios sociales de atención a la violencia familiar, sexual, planificación familiar, anticoncepción y profilácticos; prevención del embarazo adolescente, entre otros (Ministerio de Salud, 2017), derechos que se encuentran en materia de salud sexual y reproductiva.

Por otra parte, en lo referente a la comunidad de Cantagallo, se deben considerar que las nuevas relaciones de convivencia en el territorio que podrían traer nuevos retos, como el reconociendo de personas extranjeras como personas indígenas en la comunidad. Si bien esta situación es reciente se podrá ver a un futuro de mediano o largo plazo, por lo que, se considera necesario ir previendo acciones al respecto.

4.4.5.5 Vacíos como desafíos humanitarios

En la comunidad de *Papag Entsa* consideró que el rol de Encuentros SJM es protagónico, dado que, no existe otro

organismo o institución pública que pueda abordar los temas tratados en el presente documento. ODECOFROC es otro actor central que puede liderar cambios, no solamente en Papag Entsa, sino en otras comunidades de la zona que son similares en composición y en su decisión en relación con las acciones de la minería al margen de la ley. Asimismo, enlazar el trabajo con instituciones públicas, podría ser más fácil de canalizar mediante esta organización. Considerando que, esta articulación de acciones puede llevarse a un trabajo

consolidado en donde haya una organización líder que canalice las diversas iniciativas.

De otro lado, en la comunidad de *Alto Pajakus* al estar más cercana a la ciudad en relación con otras comunidades *Awajún* en la zona puede liderar una propuesta de lo que podría ser un plan de vida. Asimismo, podría enlazar su trabajo con instituciones públicas, al tener la ventaja de estar más cerca de una zona urbana. No obstante, en ambos casos se comparten varias preocupaciones entre las que primaron las siguientes:

Iniciativas de protección	Alto Pajakus	Papag Entsa
Falta de servicios básicos que permitan el desarrollo y garantía derechos, (derecho a la educación y salud).	X	X
Tala de bosque al margen de la ley.	X	
Minería al margen de la ley.		X
Falta de una red de agua, alcantarillado y servicios higiénicos ²⁶	X	X
No existe un correcto manejo de los desechos.	X	X
Falta de servicios y redes de comunicación que permitan su conexión con otras comunidades y la ciudad.		X
Falta de recursos económicos para sostener procesos de defensa territorial.		X
Falta de conocimientos de instrumentos nacionales e internacionales de protección a los derechos indígena.		X

Tabla 25. Iniciativas de protección en común entre las comunidades *Awajún*.

Fuente: elaboración propia.

Finalmente, en la comunidad de *Cantagallo* además de correr el riesgo de que no se les reconozca el terreno donde viven como suyo, las dinámicas internas de su organización pueden terminar minando cualquier intento conjunto de iniciativa de reconocimiento. Además, al estar en la zona urbana de Lima, se pueden generar cambios como el inminente ingreso de personas migrantes, como

podrías ser las personas venezolanas, en la sociedad limeña, a pesar de que hasta ahora ha sido una comunidad hermética.

²⁶ Ello, considerando que *Alto Pajakus* ya inició las obras a partir de la tercera visita.

4.5

Diversas agencias de las comunidades para enfrentar su situación de movilidad en relación con los obstáculos para la producción y reproducción de su vida en comunidad

Como se destacó en el acápite 2, en el caso de los Awajún, los lazos de parentesco son la base de la constitución de sus comunidades. Así, la comunidad *Papag Entsa* se conforma por la familia directa e indirecta; es decir, familias nucleares y ampliadas funcionan como soporte de la estructura social e influyen de manera positiva en la persona (Cornejo, 2015). En el caso de las mujeres madres cabeza de familia, las redes de soporte son clave. Como se señaló en uno de los espacios de escucha, son ellas las que se apoyan en la repartición del cuidado del hogar, de las niñas y niños y del trabajo fuera de la comunidad.

La agencia de *Papag Entsa* se manifiesta directamente en dos momentos, la primera en las relaciones externas en la comunidad, como en sus relaciones directas con ODECOFROC y en su contraposición a la minería al margen de la ley. Por otro lado, dentro de la comunidad la agencia es una forma de entender la subsistencia, dado que la variable del capital financiero señala que las formas de ingresos significan

oportunidades de dinamización, los obstáculos que aparecen no solo frenan la posibilidad de adquirir un bien o servicio, sino de las mismas relaciones sociales.

Por otro lado, Alto Pajakus ha demostrado cuál es su agencia al insistir en conseguir que se apruebe la gestión de agua y desagüe; aunque, se debe recordar que carece de pluralidad en cuanto al género. Al presentar a su única agencia al grupo masculino, puede poner en riesgo el futuro de la organización, dado que no consideran a las mujeres, ocasionando el incremento de desigualdades de género.

Por su parte, la comunidad de Cantagallo cuenta con la artesanía Kené como principal modo de subsistencia, donde no predominan los roles de género; es decir, también hay artesanos hombres, no obstante, las dinámicas de las cuatro asociaciones responden a los cuatro locales de las denominadas madres artesanas. Si bien el aliciente puede ser ese modo de organización, también pondría una desventaja al momento de tomar decisiones o de conciliar.

4.6

Conclusiones y recomendaciones

Una de las conclusiones de la investigación es que existe una similitud entre las comunidades en lo referente a la ausencia de actores representantes del Estado peruano, donde no figura ningún tipo de autoridad comprometida con la mejora de esa situación. Ahora bien, tomando en consideración que cada comunidad geográficamente está mejor posicionada en relación con la otra, se considera que el Estado puede tener mayor facilidad de acercamiento a unas que otras. Sin embargo, esto no asegura que haya una mejor interrelación Estado-Comunidad indígena, lo cual se demuestra con la situación que viven en Alto Pajakus con los servicios del agua y Cantagallo con el reconocimiento del espacio que actualmente habitan como parte de su territorio.

En lo referente a las recomendaciones a partir de los casos en el Perú se considera que:

- Se requiere crear un sistema de medición de las variables con perspectiva intercultural y de género en donde se adecúe al perfil de las comunidades indígenas el cual permita reconocer la complejidad y diversidad de necesidades y vacíos de protección que se encuentran en cada territorio. Lo anterior, puede facilitar la construcción de acciones, programas, proyectos y políticas más acordes, pertinentes, eficaces y eficientes para proteger los derechos de las comunidades.
- Fortalecer los espacios de interlocución y encuentro entre las comunidades indígenas, el Estado y la cooperación internacional, esto con el fin de generar acciones articuladas para las problemáticas complejas que vive cada pueblo.
- Para realizar proyectos o programas de cooperación se considera importante que los conceptos que se trabajen con las comunidades sean construidos junto a ellas, puesto que, al tener conceptos externos y alejados de su cultura, cosmovisión y lenguaje la comprensión entre ambos actores puede ser más difícil.

Referencias

- ARÉVALO, R. (2014). La dinámica política a nivel subnacional: La estabilidad en la gestión de César Álvarez (2006-2013) (tesis de Licenciatura). Lima: PUCP. Disponible en: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/10273>.
- BAUD, S. (2019). El arte de ver. Chamanismo y búsqueda visionaria en los Awajún (Perú). Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, pp. 175-197. Disponible en: <https://journals.openedition.org/bifea/10638?lang=en>
- CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA-CAAAP. (2022). Territorio Integral Awajún. Disponible en: <https://www.caaap.org.pe/2020/08/11/territorio-integral-awajun/#:~:text=El%20pueblo%20Awaj%C3%BA%20es%20el,historia%20y%20como%20lo%20conciben>
- CEPLAN. (2021). Nivel de ingresos y gastos en el Perú y el impacto de la COVID-19. Lima: CEPLAN Disponible en: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/2301833/CEPLAN%20-%20Nivel%20de%20ingresos%20y%20gastos%20en%20el%20Peru%20y%20el%20impacto%20de%20la%20COVID-19.pdf>
- CHÁVEZ, G. (2019). Diálogos médicos: la negociación de los modelos explicativos y narrativas sobre el VIH/SIDA entre la población *Awajún* de comunidades intervenidas en el marco de la estrategia contra el VIH/SIDA. Tesis para optar el título de Licenciada en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú-Facultad de Ciencias Sociales.
- CIDH. (2017). Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MujeresIndigenas.pdf>
- COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER –CEDAW–. (2002). Observaciones finales del Comité CEDAW: Perú. 23/08/2002. A/57/38, párrs. 454-502. (Concluding Observations/Comments) Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2007/5364.pdf>
- CORNEJO, M. (2015). Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis. MINCUL: Lima Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los-pueblos-achuar-awajun-kandozi-y-wampis.pdf>
- COOPERACIÓN. (2021). COVID-19 En el Pueblo Awajún y la Nación Wampís de la región de Amazonas y región de Loreto. Disponible en: https://cooperacion.org.pe/wp-content/uploads/2021/05/Informe-salud-Awajun-Wampis-HxH_VF-1.pdf
- CORREA, N. (2014). Resumen de investigación enfocada en identificar los logros, retos y efectos socioculturales del programa Juntos en seis comunidades andinas y amazónicas de Perú. Lima: PUCP. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Pueblos%20indigenasyprogramasde%20transferenciascondicionadas.pdf>
- EL COMERCIO (2016) INCENDIO EN CANTAGALLO CONSUMIÓ 436 CASAS DE SHIPIBO-KONIBOS. Disponible en: <https://elcomercio.pe/lima/incendio-cantagallo-consumio-436-casas-shipibo-konibos-146514-noticia/>
- ESCALONA GUERRA, E. (2014). Daños a la salud por mala disposición de residuales sólidos y líquidos en Dili, Timor Leste. Revista Cubana de Higiene y Epidemiología, 52(2), 270-277. Recuperado en 19 de enero de 2023, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1561-30032014000200011&lng=es&tlng=es.
- ESPINOZA, O. (2019). La Lucha por ser indígena en la ciudad: el caso de la comunidad *Shipibo-Konibo* de Cantagallo Lima. RIRA vol. 4, N° 2, pp. 153-184- ISSN: 2415-5896
- ESPINOZA, O. (2017). Los pueblos Shipibo-Konibo, Isconahua y Kakataibo. MINCUL: Lima Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los%20pueblos%20shipibo-konibo%20isconahua%20y%20kakataibo.pdf>
- ESPINOZA, O. (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. Anthropologica vol.32 no.32 Lima jun. ISSN 0254-9212

FULLER, N. (2009). Relaciones de género en la sociedad Awajún. Lima: CARE Perú. Disponible en: <http://www.care.org.pe/wp-content/uploads/2015/06/Relaciones-de-Genero-en-la-Sociedad-Awajun1.pdf>

GARCÍA, A. (2007). El síndrome del Perro del Hortelano. El Comercio. Disponible en: <https://elcomercio.pe/bicentenario/2007-l-el-sindrome-del-perro-del-hortelano-l-bicentenario-noticia/>

GOBIERNO DE PERÚ (S.F.) Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento: información institucional. Gobierno Perú. Disponible en: <https://www.gob.pe/institucion/vivienda/institucional>

INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS DE LA PUCP. (2018). Agenda indígena. Mujeres indígenas Awajún y Wampís Región Amazonas. Lima: IDEHPUCP. Disponible en: https://cdn01.pucp.education/idehpucp/wp-content/uploads/2018/09/24211819/agenda-indigena_kas_idehpucp.pdf

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. (2022). Estadística de Seguridad Ciudadana. Informe Técnico enero-junio. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/boletin_estadisticas_de_seguridad_ciudadana.pdf

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. (2018). Maternidad en las Adolescentes de 15 a 19 años de edad. Sobre la base de los resultados de los Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima: INEI. Disponible en: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1596/libro.pdf

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. (2017). Censos de Comunidades Indígenas de la Amazonía 2017.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (2007). Economía indígena y mercado / Instituto Interamericano de Derechos Humanos. IIDH: San José, C.R. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/25144.pdf>

LEÓN, C. y C. Meléndez. (2010). Perú 2009: The Legacies of Authoritarianism. Rev. cienc. polít. (Santiago) vol.30 no.2 Santiago 2010. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2010000200015>

MINISTERIO PÚBLICO (2022). Compendio De Legislación Intercultural: Sistematización de Normas sobre la Jurisdicción Especial (Comunidades Campesinas, Comunidades Nativas, Rondas Campesinas y otros Pueblos Indígenas). Disponible en: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/2858811/COMPENDIO%20DE%20LEGISLACION%20INTERCULTURAL.pdf.pdf>

MINISTERIO DE CULTURA (11 DE OCTUBRE DE 2022A). Buscador de localidades de pueblos indígenas. Base de Datos de Pueblos Indígenas Originarios. <https://bdpi.cultura.gob.pe/buscador-de-localidades-de-pueblos-indigenas>

MINISTERIO DE CULTURA (11 DE OCTUBRE DE 2022B). Mapa de Pueblos Indígenas del Perú. Base de Datos de Pueblos Indígenas Originarios. https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/paginas_internas/descargas/Mapa%20de%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas_6.pdf

MINISTERIO DE CULTURA (11 DE OCTUBRE DE 2022C). ¿Qué es la BDP? Base de Datos de Pueblos Indígenas Originarios. <https://bdpi.cultura.gob.pe/que-es-la-bdpi>

MINISTERIO DE CULTURA. (2020). Ficha Pueblo Awajún. Base de datos de pueblos indígenas. Disponible en: https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/Ficha%20de%20Pueblo%20Awaj%C3%BAn.pdf

MINISTERIO DE CULTURA (2019A). Pueblo Asháninka. Base de datos de pueblos indígenas. Disponible en: https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/pueblos_indigenas/Ficha%20de%20Pueblo%20Ashaninka_0.pdf

MINISTERIO DE CULTURA. (2019b). Pueblo Shipibo-Konibo. Base de datos de pueblos indígenas. Disponible en: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/shipibo-konibo>

MINISTERIO DE CULTURA (S.F.) Área Funcional De Derechos De Los Pueblos Indígenas. Disponible en: <https://www.culturacusco.gob.pe/post/inter-culturalidad/area-funcional-de-derechos-de-los-pueblos-indigenas/>

MINISTERIO DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS. (2013). Compendio normativo y jurisprudencial sobre los derechos de los pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas. Lima: MINJUSDH.

MINISTERIO DE SALUD. (2017). Norma Técnica de Planificación Familiar. Disponible en: <http://bvs.minsa.gob.pe/local/MINSA/4191.pdf>

MULDER, M. (2009). Radio Programas del Perú (5 de junio de 2009). El oficialismo y la oposición, enfrentados por violencia en la Selva. *Radio Programas del Perú*. Disponible en: [https://rpp.pe/politica/actualidad /el-oficialismo-y-la-oposicion-enfrentados-por-violencia-en-la-selva-noticia-186104](https://rpp.pe/politica/actualidad/el-oficialismo-y-la-oposicion-enfrentados-por-violencia-en-la-selva-noticia-186104)

NUSSBAUM, M. (2002) *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.

REGAN, J. (2010). Los Awajún y Wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones sociales*, pp. 19-35.

Conoce más sobre
Vidas y territorios
en movimiento

acá:

<https://lac.jrs.net/vidasyterritorios/>

