

**Síntesis**

# **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 Nugkagkit 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](http://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:



# 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.

# 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.

# 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 Awajún) 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.

## 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 sociorreligiosas 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.

## 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 Louidor (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.

## 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.

## **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.

## **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.

## **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.

# 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 E,ñapa 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 uso<sup>1</sup>, 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).

<sup>1</sup> El idioma puinave se denomina también wänsöhöt yedöhet, guaipuince, 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 académico<sup>2</sup>, 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.

<sup>2</sup> 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 heréticas<sup>3</sup> 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.

---

<sup>3</sup> 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).

**Descarga el informe completo  
en español acá:**

**<https://lac.jrs.net/vidasyterritorios/>**

