
Una Mirada Biopolítica Desde La Psicología Social Comunitaria

Los Derechos Humanos Vulnerados De Los Pueblos Originarios De América Latina



Autora: Silvia N. Jarque

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE PSICOLOGIA

Tutora: Adriana Rovira
Revisora: Ana Rodríguez

Montevideo, Uruguay
10 de diciembre 2023

Indices

Resumen	3
INTRODUCCIÓN	4
Mi Experiencia Con Los Pueblos Originarios	4
Derechos Humanos En Los Pueblos Indígenas	5
DESARROLLO	7
Abordaje de esta problemática desde la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria	7
Análisis de los diferentes aspectos del ejercicio del poder y la regulación de la vida y la muerte en la sociedad moderna	9
Tanatopolítica En La Comunidad Wichi: Sobreviviendo A La Marginación.	11
Tanatopolítica y necropolítica en Los Triquis de Oaxaca: Resistencia, migraciones y desplazamiento forzoso	15
Necropolítica y Los charrúas: De guerreros nómadas a desaparecidos de la historia ..	22
Critica a los derechos humanos vulnerados en comunidades indígenas	28
CONCLUSIÓN	36
BIBLIOGRAFÍA	40

Resumen

En América Latina, los pueblos originarios han sido históricamente marginados y sometidos a formas de violencia estructural, despojo territorial y discriminación. A través de la Psicología Social Comunitaria como herramienta para analizar críticamente estos procesos, se busca comprender cómo estas dinámicas de poder afectan la subjetividad y la salud física y psíquica de las personas y sus comunidades que pertenecen a pueblos originarios de América Latina. Articulando teorías de biopolítica y los derechos humanos, se explorarán los mecanismos que enfrentan los pueblos originarios en diferentes contextos geográficos que han influido a la marginación, discriminación y violencia. Esta monografía analiza las prácticas necropolíticas y tanatopolíticas desde la biopolítica como prácticas de los Estados capitalistas en los marcos de reconocimiento de derechos humanos de los pueblos originarios de América Latina. Para ello, se indagan casos de violencia estatal y violaciones de derechos humanos, como el exterminio masivo, el desplazamiento forzado, la falta de asistencia médica y la falta de acceso a servicios que satisfagan necesidades básicas, las luchas entre grupos extremistas y la criminalización de líderes indígenas. Estos desarrollos teóricos en clave crítica se articularán a tres análisis biopolíticos respecto a los marcos de ejercicio violento que organizan la vida de tres pueblos originarios de América Latina.

Palabras claves: biopolítica, derechos humanos, pueblos originarios, Psicología Social Comunitaria, América Latina, violencia estructural

INTRODUCCIÓN

Mi Experiencia Con Los Pueblos Originarios

A partir de varios acercamientos que tuve con los pueblos originarios, ya sea como interés personal a temprana edad, más tarde con un acercamiento directo a comunidades del impenetrable chaqueño y posteriormente con un encuentro al azar con una tribu de Oaxaca, tierra blanca. Al parecer estos fortuitos episodios a lo largo de mi vida me han llevado a escribir esta monografía y ahondar en las profundidades de estos temas, que, si bien se han analizado previamente y estas temáticas han sido indagadas por varios autores, aun seguimos transitando con más preguntas que certezas. Este tema me interpela como persona, como ciudadana de este mundo, como ser social y político y como futura profesional de la salud mental.

En el año 2013 tuve la oportunidad y el privilegio de tener mi primer acercamiento en una experiencia de trabajo voluntario en la comunidad Wichi, viajamos con un equipo de Proyecto América (ONG uruguaya) al paraje Techat en el impenetrable chaqueño a más de 1200 kilómetros de Montevideo. Lugar con difícil acceso, donde llegamos en bus hasta cierta parte del camino y luego nos tuvimos que adentrarse en camiones provistos por la comuna del lugar ya que el bus no puede acceder al lugar debido a la inestabilidad del suelo.

Allí fuimos más de 60 voluntarios para construir casas de madera debido a que todos los días morían personas por el mal de Chagas enfermedad contraída por la picadura de la vinchuca, insecto que vive en los lugares oscuros y que sale por las noches, al cual se ven sustancialmente más expuestos, ya que las casas están hechas de barro. Esta comunidad duerme tapada de papel de diario para que cuando la vinchuca caiga en la noche sobre ellos la puedan sentir y la puedan matar. Muchas personas optan por dormir fuera de sus casas ya que lo ven como un método más seguro para prevenir picaduras y posibles muertes por falta de asistencia médica. Desarrollare más sobre la realidad de esta comunidad en otro apartado.

Mi segundo encuentro con un pueblo originario se dio en el Zócalo (CDMX) en el año 2022, ellos eran desplazados de la región de Oaxaca, Copala tierra blanca. Eran 143 familias que se encontraban hacia más de un año allí en ese lugar pidiendo volver a sus tierras y a sus hogares, realizaban frecuentemente manifestaciones para dar a conocer su realidad, siendo ignorados prácticamente por todos, ciudadanos mexicanos, el gobierno de México, solo algunos turistas volteaban a leer sus carteles u observar su realidad y les alcanzaban algunos comestibles para que puedan comer, ya que ni sus artesanías les permitían vender en el lugar porque los mismos comerciantes callejeros se oponían. Desde diciembre de 2020 cuando se realizó el desplazamiento forzoso por parte de grupos armados, los Triquis han intentado retornar a su tierra, ya han realizado tres intentos sin fortuna.

Hasta el día de hoy se encuentran en ciudad de México y en otras zonas aledañas pidiendo la restitución de sus tierras y que el Estado les garantice una vuelta segura a sus lugares, tienen una demanda de amparo y juicio al Estado Mexicano desde 2022.

Derechos Humanos En Los Pueblos Indígenas

Los derechos humanos aplicados sobre los pueblos indígenas en América Latina no han sido respuesta suficiente para atender la marginalización, discriminación y violaciones sistemáticas. La llegada de los colonizadores europeos a partir del siglo XV resultó en una violenta subyugación de las culturas indígenas y la imposición de un orden social y político que les negaba sus derechos fundamentales (Contreras Nieto, 2018).

Durante la época colonial, los pueblos indígenas fueron sometidos a trabajos forzados, despojo de tierras, esclavitud y violencia física y cultural. La trata de personas indígenas y la explotación de sus recursos naturales fueron prácticas comunes. Estas acciones coloniales

sentaron las bases para una persistente discriminación y desigualdad en los siglos venideros. (CEPAL, 2014)

A pesar de los avances legales y constitucionales en muchos países latinoamericanos después de la independencia, los derechos humanos de los pueblos indígenas continuaron siendo violados. Fueron desplazados de sus tierras ancestrales para dar paso a la expansión agrícola, la explotación minera y otros proyectos de desarrollo. También se enfrentaron a la discriminación en el acceso a la educación, la atención médica y la participación política. (CEPAL, 2014)

Sin embargo, ha habido avances normativos de derechos de los pueblos indígenas en América Latina, el problema es que a nivel efectivo no se aplican. Vemos a nivel normativo la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007 y la inclusión de disposiciones específicas en las constituciones y leyes de algunos países, sin embargo, esta distancia tan grande entre instrumentos jurídicos de reconocimiento de derechos abstractos y la poca o nula efectividad práctica llevan a preguntarse:

¿Son los instrumentos de Derechos Humanos contribuyentes efectivos a las políticas de reconocimiento y protección de los pueblos originarios?

Esto implica abordar las causas estructurales de la discriminación y la violencia, promover la participación efectiva de las comunidades indígenas en la toma de decisiones que les afecten, y asegurar la protección de sus territorios y recursos naturales. (CEPAL, 2014)

DESARROLLO

Abordaje de esta problemática desde la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria

La Psicología social Comunitaria surge en los años 60 y 70, en América Latina ante la disconformidad de una Psicología Social que se situaba bajo un signo de individualismo y que no daba respuesta a los problemas sociales.

Así, en los años setenta, por fuerza de las condiciones sociales presentes en muchos de los países latinoamericanos y de la poca capacidad que mostraba la psicología para responder a los urgentes problemas que los aquejaban, comienza a desarrollarse una nueva práctica, que va a exigir una redefinición tanto de los profesionales de la psicología, como de su objeto de estudio e intervención. Tal situación mostraba una crisis de legitimidad y de significación (Montero, 2004) para la disciplina, particularmente sentida en el campo psicosocial.

La mayoría de los autores definen la psicología comunitaria como una psicología que trabaja con las comunidades. Esta definición nos permite conceptualizar muy claramente qué es comunidad y qué es atención sanitaria, pues si se excluye el papel activo de la comunidad, puede ser una intervención psicológica que incluya aspectos sanitarios, educativos, de asesoramiento y sobre todo clínicos, aunque tengan lugar en la comunidad. Lo comunitario incluye el rol activo de la comunidad, su participación (Rappaport, 1977).

Es por eso que he elegido este abordaje de la Psicología Social Comunitaria para teorizar esta problemática de los pueblos originarios en América Latina. La Psicología Social Comunitaria, en su paradigma ético-político, es vista como una rama de la psicología dedicada a la transformación social, la justicia y la igualdad. Este enfoque se centra en abordar cuestiones y desafíos sociales desde una perspectiva crítica, ética y política,

reconociendo que las dinámicas comunitarias y sociales están inextricablemente vinculadas a cuestiones de poder, valor y derechos. Los psicólogos sociales comunitarios trabajan para identificar y abordar la desigualdad, la discriminación y la injusticia que afectan a las comunidades. Trabajan para crear un entorno más justo y equitativo donde todas las personas tengan las mismas oportunidades y derechos (Montero, 1984).

La Psicología Social Comunitaria busca empoderar a las personas para que se conviertan en protagonistas de la solución de sus propios problemas y desafíos. Esto significa respetar la voz y la autonomía de las comunidades locales. Todos estos problemas que enfrentan los pueblos originarios tienen raíces políticas y los psicólogos sociales comunitarios se involucran en las políticas públicas de las comunidades y trabajan en la concienciación de las dimensiones políticas de los problemas sociales (Leiva, 2003).

En cuanto a lo cultural la Psicología Social Comunitaria aboga por una comunidad culturalmente sensible dándole importancia a las costumbres, creencias y hábitos de esa comunidad, esforzándose por comprender las diferencias culturales y promoviendo la inclusión (Montero, 2011).

“Los conceptos de espiritualidad que el cristianismo intentó destruir, luego apropiarse, luego reclamar, son sitios primordiales de resistencia para los pueblos indígenas. Los valores, las actitudes, los conceptos y el lenguaje arraigados en las creencias sobre la espiritualidad representan en muchos casos el contraste más claro y la mayor marca de diferencia entre los pueblos indígenas y el Occidente”

(Smith, 2016)

Los psicólogos sociales comunitarios trabajan de forma interdisciplinaria, a menudo trabajan con profesionales de una variedad de campos, como sociólogos, trabajadores

sociales, educadores y abogados, para abordar problemas sociales complejos de manera más efectiva por ello creo que es muy importante este abordaje para enfrentar esta problemática social, política, histórica y cultural.

“Los pueblos indígenas se han unido como grupo internacional para desafiar, entender y desarrollar un lenguaje común para hablar acerca de la historia, la sociología, la psicología y la política del imperialismo y el colonialismo, como una historia épica que habla de una tremenda devastación, una lucha dolorosa y la perseverancia por sobrevivir.”

(Smith, 2016)

Análisis de los diferentes aspectos del ejercicio del poder y la regulación de la vida y la muerte en la sociedad moderna

En este apartado me interesa definir algunos conceptos desarrollados por Michel Foucault en la década de 1970 y que analizan los diferentes aspectos del ejercicio del poder. Aunque Foucault no proporciona una definición exacta del término biopolítica, podemos extraer varios elementos claves de sus textos donde la biopolítica se refiere al poder estatal y las instituciones que regulan y controlan la sociedad moderna y la vida de esa sociedad (Foucault, 1979).

No solo eso, sino que el poder gestiona la vida y la muerte de las personas en función de objetivos políticos, sociales y económicos. Se orienta al control de la vida humana tanto como especie como "en tanto espíritu" (Lazzarato, 2010, p. 45).

Foucault (1979) sostenía que la biopolítica invierte la antigua fórmula soberana de "hacer morir y dejar vivir" por otra que sólo aparentemente se presenta como su reverso "hacer vivir y dejar morir" (p. 168). En realidad, los dispositivos biopolíticos intervienen en la vida a nivel material y moral, donde unas vidas son valoradas en detrimento de otras. Por eso, hablar de

biopolítica es siempre referirnos a la relación inseparable entre vida y muerte, entre unas vidas y otras muertes; no es necesario referirnos a tanatopolítica o necropolítica para ello. Ciertamente, "el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés de poder garantizar a otra su existencia" (Foucault, 1979, p. 170). En este sentido, en el propio concepto de biopolítica está implícita la muerte de unos en pos de la vida de otros.

Giorgio Agamben, que también desarrolló en sus escritos el término biopolítica por su parte, vincula la biopolítica con la antigua distinción entre zoé y bios, o entre vida desnuda y vida política. Agamben enfatiza en la separación entre las vidas protegidas por el derecho y aquellas otras que pueden ser exterminadas sin que nadie responda por ellas. Esta distinción sería clave para la racionalidad política de un Estado que se propone la conservación y administración de la vida. Así pues, la biopolítica abarcaría no solo a aquellos cuyas vidas se protegen sino también a quienes están "expuestos a procesos sociales de exclusión, incluso si es posible que sean formalmente ciudadanos... los 'superfluos' y los 'excedentes'" (Lemke, 2017).

Esta biopolítica, este "dejar morir" o "abandonar" a su suerte a algunos, es la contracara de la protección de otros. Así ocurre con la apropiación por desposesión de los recursos vitales en varios países, cuyo blanco principal es también la población indígena que habita territorios ricos en recursos naturales, forestales, mineros, acuíferos y biodiversidad. Justamente allí es donde están los intereses de los Estados y desde la colonización existe esta apropiación de territorios y recursos de los pueblos originarios que habitaban pacíficamente esas tierras, vivían de ellas y eran su lugar de pertenencia (Calveiro, 2020).

Hay otro concepto que es importante traer y este es la tanatopolítica, este es un concepto que se deriva de las ideas de Foucault sobre el poder y el control en la sociedad moderna, este nuevo concepto lo desarrolla Giorgio Agamben (2005). La tanatopolítica se refiere a las prácticas

y políticas que se centran en la gestión de la muerte y la mortalidad en una sociedad. La tanatopolítica administra vida y como efecto muerte sobre esta administración de la vida selectiva. En otras palabras, aborda cómo el poder estatal y las instituciones sociales regulan y controlan no solo la vida de las personas, como se discute en la "anatomopolítica", sino también su muerte (Agamben, 1998).

Sin embargo, la necropolítica, término atribuido a Achille Mbembe (2006), sostiene que la biopolítica no es suficiente para entender cómo la vida se subordina al poder de la muerte, sobre todo en lugares como África y Palestina, en el contexto del tercer mundo. Mbembe (2006) afirma que la proliferación de armas, narcotráfico y la existencia de mundos de muerte - lugares donde la gente se encuentra tan marginada que vive como muertos vivientes - son un indicador de que existe una política de la muerte (necropolítica).

Examina cómo el Estado y otras instituciones pueden ejercer un control brutal sobre la población, a menudo a través de la violencia y la coerción. La muerte y la violencia se consideran herramientas de poder utilizadas por el Estado o actores políticos para mantener el control, someter a poblaciones o eliminar a grupos considerados no deseados. Esta decisión de los Estados sobre quién vive o quién muere, transforma a la muerte en una herramienta de poder en estos contextos (Estevez, 2018).

Tanatopolítica En La Comunidad Wichi: Sobreviviendo A La Marginación.

"Los Wichís y otros pueblos indígenas luchan por el reconocimiento de sus derechos fundamentales, en un mundo donde sus voces a menudo quedan silenciadas por la opresión histórica y la marginación sistémica."

- Guillermo David, antropólogo y autor argentino.

Los Wichis son una comunidad indígena que ha habitado la región del Impenetrable Chaqueño Argentino durante siglos. Su presencia se extiende por la provincia de Chaco, así como por partes de las provincias de Salta, Formosa y Jujuy. Estos territorios abarcan áreas de selva, bosque y sabana, caracterizados por su biodiversidad y su fragilidad ambiental (Gordillo & Leguizamon, 2002).

Los orígenes de los Wichis se remontan a tiempos ancestrales, y se cree que han habitado estas tierras por más de 2.000 años. Históricamente, se establecieron en el Gran Chaco, una vasta región que abarca gran parte de Argentina, Paraguay, Bolivia y Brasil. En Argentina, se concentran principalmente en la región conocida como Impenetrable Chaqueño, donde la densidad de bosques y la dificultad de acceso han influido en su estilo de vida y su relación con el entorno natural (Trincherro, 2000).

La cultura Wichi se caracteriza por su estrecha relación con la naturaleza y su profundo conocimiento de los recursos naturales de la región. La comunidad Wichi tiene una organización social basada en clanes matrilineales, donde las mujeres tienen un papel central en la toma de decisiones y la transmisión de conocimientos ancestrales. Su cosmovisión se basa en la creencia en la interconexión entre los seres humanos, los espíritus de la naturaleza y los antepasados (Gordillo, 2006).

A lo largo de su historia, los Wichis han mantenido interacciones con otros grupos indígenas, como los Tobas, los Qom y los Pilagás, con quienes comparten territorios y algunas tradiciones culturales (Gordillo & Leguizamon, 2002). Estas interacciones han sido tanto pacíficas como conflictivas, y han variado a lo largo del tiempo debido a factores como la competencia por los recursos naturales y los cambios impuestos por la colonización y la modernización (Gordillo, 2006).

En cuanto a su relación con la sociedad no indígena, los Wichis han enfrentado una serie de desafíos. Durante el período colonial, sufrieron la expansión de la frontera agrícola y la expropiación de sus tierras (Gordillo, 2006). En tiempos más recientes, han experimentado la marginación social, la discriminación y la falta de acceso a servicios básicos, como la educación y la atención médica (Carrasco, 2000).

Actualmente la desnutrición y la muerte de niños en comunidades Wichís en Argentina son problemas alarmantes y trágicos que han llamado la atención sobre la crisis humanitaria que enfrenta esta comunidad indígena (UNICEF, 2021). La desnutrición infantil es un resultado directo de la falta de acceso a alimentos adecuados y suficientes, así como de la falta de acceso a servicios de salud y saneamiento básico (OPS, 2017).

En 1995 Giorgio Agamben publica el libro *Homo Sacer*, donde plantea que la modernidad no solo asiste al nacimiento de la biopolítica como plantea Foucault, sino también al nacimiento de una nueva política que él denomina tanatopolítica (Agamben, 2003). Este término es complementario a la teoría de Michel Foucault (1988). Agamben parte de la antigüedad clásica, en el derecho romano se distinguía la figura del *Homo Sacer*, la mera vida y la vida plena. La mera vida es simplemente estar vivo, ser un ser viviente, respirar, existir. Estar vivo no garantiza que se tenga una vida plena, es decir, una vida que valga la pena ser vivida. En esta vida plena sí debe existir la participación política, el honor, el respeto, trabajar junto a otros, cuestiones constitutivas del ser humano (Agamben, 2003).

El concepto fundamental de Agamben (2003) es el de *Homo Sacer* (Hombre sagrado o de sacrificio), en la antigüedad se realizaban sacrificios de animales o humanos hacia sus divinidades y estos sacrificios tenían que ser distinguidos, tenían que ser puros. Entonces el animal del sacrificio era un animal sin mancha, completamente blanco y este era el animal

sacrificable. Según el derecho romano esta cualidad de persona sacrificable fue retirada del ámbito religioso y atribuida a un nuevo tipo de persona. Esta persona era el esclavo o criminal, persona de la nuda vida, no tenía reconocimiento jurídico, si bien era humano no era considerado persona.

Si alguien daba muerte a un criminal o esclavo, la ley o un juez daría amparo y no habría condena por lo realizado, ya que habría sacrificado a un Homo Sacer, a una persona de excepción, una persona sin derecho (Agamben, 2005).

Posteriormente con la modernidad esta idea de vida sin valor es retomada por Agamben, como vida que no participa de la distribución de valor y legitimidad moral de esa vida. La exclusión se articula sobre la vida generando un Homo Sacer moderno. A ese Homo Sacer se le dan derechos, a los ciudadanos se los incluye en un Estado de legalidad que es el Estado nación, que puede ejercer el poder sobre los cuerpos, puede también dar y quitar la vida, pero a la vez queda espacio para la exclusión. (Agamben, 2003)

¿Qué pasa con aquellos que están por fuera de la legalidad, que pasa con la excepción, con el Homo Sacer, en este caso que pasa con los Wichis?

Se podría pensar que los Wichis y su vida al margen de todo reconocimiento pueda ser comprendida desde este paradigma biopolítico que plantea Agamben.

Los marcos de reconocimiento que el Estado nación moderno establece una distribución diferencial de valor de las vidas, dejando en ese caso la vida de los Wichis como una vida sin valor. En este Estado de excepción se controla la vida de los Homo Sacer, por ejemplo, en un aeropuerto, en una frontera, en una comisaría, etc. (Agamben, 2005).

La comunidad Wichi al estar aislados geográficamente, es mayor el Estado de excepción y mayor la violencia y discriminación estructural. Las acciones de exclusión y marginalización sostenidas en el tiempo sobre la comunidad de los Wichis generan acciones tanatopolíticas, vidas sin valor que no participan del reparto de los recursos, porque son vidas que no acceden a reconocimiento.

El indígena es el "matable" por excelencia en América Latina, "una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente... (porque) su muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna" (Agamben, 2003, p.146).

Para Nikolas Rose (2005) si bien para los Estados modernos los problemas de muchas personas pueden estar sujetos a la marginalización y la exclusión en las economías políticas de la vitalidad. Se requieren medidas integrales que aborden los múltiples factores que contribuyen a la desnutrición y la falta de acceso a servicios básicos. Esto incluye políticas que protejan y titulen sus tierras, proporcionen acceso a agua potable y saneamiento, brinden atención médica adecuada y promuevan la educación sobre nutrición y cuidado infantil (UNICEF, 2021)

Tanatopolítica y necropolítica en Los Triquis de Oaxaca: Resistencia, migraciones y desplazamiento forzoso

Según lo conceptualizado por Mbembe (2006), podemos comprender que el Estado mexicano actual recurre a prácticas tanatopolíticas, es decir, prefiere proteger unas vidas para "dejar morir", "abandonar" otras, como forma generalizada de control, sin perder por ello la posibilidad de "hacer morir" de manera directa.

Este "dejar morir" es el principio que se aplica, por ejemplo, en relación con los grupos migrantes que atraviesan su territorio por cientos de miles y son abandonados a su suerte, es decir, a las temperaturas extremas, a la falta de agua y comida, pero también a violencias difusas,

criminales, sociales e institucionales, como atraparlos ilegalmente y "venderlos" a las redes mafiosas. Así se los deja morir, cuando no se los mata directa o indirectamente (Mbembe, 2006). También es el caso de la población indígena, sometida desde la Conquista a prácticas de exclusión y eliminación física y cultural (Del Popolo, Lopez, & Acuña, 2009)

En ambos casos, se trata de poblaciones que el Estado define como prescindibles o sacrificables, aplicando sobre ellas una política de muerte por omisión, abandono o acción directa. Esto revela la persistencia de lógicas necropolíticas (acción directa de dar muerte) y lógicas tanatopolíticas (dejar morir).

Los pueblos originarios fueron objeto de un genocidio sordo que no ha cesado hasta el presente, y que fue pasando del exterminio de pueblos enteros, al desconocimiento permanente de sus derechos, la imposición de una condición de minoridad tutelable y distintas formas de asimilación, que apostaron por la desaparición de su cultura, como realidad positiva y presente. La selección y clasificación social racializada desde la Colonia, la esterilización forzada, el exterminio por pobreza, trabajo, enfermedades y masacres, la colocación en los márgenes de la excepción y la nuda vida, como seres "naturales" por cuya vida el derecho no responde, han sido prácticas permanentes hacia ellos" (Calveiro, 2020).

La región triqui se encuentra dentro de los municipios mixtecos de Putla, Tlaxiaco y Juxtlahuaca, en el Estado de Oaxaca. Su territorio, rico en recursos naturales, principalmente en la Triqui Baja, ha sido históricamente disputado por mixtecos y mestizos de los municipios vecinos debido a la fertilidad de sus tierras. En este sentido, es importante señalar que las dimensiones territoriales han variado en perjuicio del pueblo triqui, dados los despojos que han sufrido desde la conquista y aun mucho después de la independencia de México.

Sufrieron expropiaciones territoriales durante los siglos XVIII y XIX por población mestiza y mixteca, además de que los conflictos agrarios en el presente siglo siguen afectando su territorio” (Lewin, 1999).

La organización política Triqui tiene una larga historia, en 1970 se formó el primer partido independiente llamado el Club y más tarde en 1981 la conformación la conformación del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), por el maestro Paulino Martínez Delia y otros líderes sociales. La organización política de los triquis está enmarcada por luchas, muertes, represiones y también triunfos (Cariño Trujillo & Martínez Rosales, 2012).

Por ello la Necropolítica está presente también en las prácticas políticas que enfrenta el Pueblo Triqui. La Necropolítica está muy relacionada con la teoría de Charles Darwin de selección natural donde se dice que sobreviven los más fuertes. El Darwinismo social surge de esta teoría y fue Charles Spencer quien la propulso diciendo que los Estados no tenían por qué ayudar económicamente a los más vulnerables ya que erradicar la pobreza en el presente supondría más pobreza en el futuro y por consiguiente más carga para el Estado. El nazismo se inspiró en esta teoría, se justificaba la vulneración de los más fuertes hacia los más débiles, el Darwinismo social fue la base para que los nazis desarrollaran su pensamiento sobre la eutanasia y el exterminio racial. La selección natural dice que unas razas predominan sobre otras y las que sobreviven gobiernan sobre el resto, de allí surgen los conceptos de razas superiores y razas inferiores. (Darwin, 1971)

La eugenesia| como biopolítica moderna fue traída por Rose, este autor dice que en la era de la biomedicina, la biotecnología y la genómica, ha surgido una nueva clase de ciudadanos en las sociedades liberales avanzadas: los "ciudadanos biológicos". Era una respuesta a una forma de ciudadanía que rompía el molde del Estado. (Rose, 2007)

El autor cree que los factores biológicos subyacentes influyen en el significado de ciudadanía en los proyectos de ciudadanía que han sido parte integral de la era moderna desde el siglo XVIII. A partir de estos enfoques, algunos ciudadanos son entendidos como reales y otros como potenciales, problemáticos o imposibles. Todo esto se reflejó en la fuerte influencia de las opiniones eugenésicas en los siglos XIX y XX (Rose, 2007).

Los elementos de ciudadanía incluyen términos biológicos que incluyen género, raza, demografía y más. El concepto de ciudadanía estaba, por supuesto, vinculado a la eugenesia, la higiene y la pureza racial. Pero la ciudadanía biológica en las sociedades liberales avanzadas está cambiando ahora en otros sentidos. La ciudadanía biológica es tanto individual como colectiva (Rose, 2007).

Sin embargo, la ciudadanía biológica se manifiesta de diferentes maneras según el contexto histórico que la moldeó. A partir de los años 1960 surgió otra tendencia, que pasó de la ciudadanía psicológica a la ciudadanía biológica. O, dicho de otro modo, del yo mental al yo cerebral (Rose, 2007).

Si pensamos en los Triquis vemos cómo todas estas teorías son aplicables a su realidad histórica y actual donde son tratados como una clase de ciudadanos carentes de derechos y reconocimiento, en constante conflicto como en el final de los años noventa y el comienzo de la década de 2000, donde persistieron los homicidios de líderes y se observaron esfuerzos por influir en la dirección del "MULT". Esto resultó en un acuerdo tácito con ciertos líderes que sobrevivieron: se les permitía ejercer su actividad política en la región a cambio de obtener control político. Los líderes gubernamentales volvieron a emplear los fondos estatales y federales como beneficios económicos personales.

Lo que complica aún más la situación política en las comunidades triquis en ese momento es la presencia de dos organizaciones políticas que afirmaban representar al pueblo triqui. Por un lado, estaba el "MULT", que había surgido de la lucha triqui pero que ahora operaba en colaboración con el Estado. Por otro lado, se encontraba la "UBISORT", que había sido creada desde fuera y cuyos líderes también buscaban recursos y cargos políticos del gobierno del PRI. (Cariño Trujillo & Martínez Rosales, 2012)

En noviembre de 2003, los líderes del "MULT", que estaban siendo cada vez más cuestionados y acusados por algunas comunidades triquis de actuar como agentes del gobierno, optaron por aprovechar la base de apoyo de la organización para buscar el registro del Partido Unidad Popular (PUP). Finalmente, el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO) les otorgó formalmente dicho registro. Esta decisión de establecer un partido político a nivel estatal no fue respaldada por las comunidades triquis que formaban parte del "MULT", y varios de los barrios con afinidad cultural a Copala la consideraron una violación de los principios fundamentales de la organización independiente. (Cariño Trujillo & Martínez Rosales, 2012)

Fue vista como una traición a los ideales de Luis Flores García, Guadalupe Flores Villanueva "Nato" y Paulino Martínez Delia, quienes habían dedicado sus vidas a la unificación de los barrios triquis sin la intervención de partidos políticos y en conformidad con el marco jurídico propio de los triquis. Este evento marcó la ruptura definitiva de varias comunidades que habían iniciado el proyecto político del "MULT", dando lugar a la creación del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente (MULT-I). (Cariño Trujillo & Martínez Rosales, 2012)

Con la presencia del "MULT-PUP", la "UBISORT" y el recién formado "MULT-I" los conflictos políticos en la zona de Copala están en constante aumento, lo que ha llevado a una espiral de represalias y homicidios entre los diferentes barrios. Esto ha dejado a la mayoría de

los residentes de la región en una situación de vulnerabilidad. Hacia finales de 2006, las comunidades asociadas al "MULT-I" y algunas que se habían distanciado de la "UBISORT" iniciaron un diálogo y tomaron la decisión de establecer el Municipio Autónomo de San Juan Copala. Su objetivo era poner fin a la violencia y crear un territorio de paz y estabilidad para sus habitantes. (Cariño Trujillo & Martínez Rosales, 2012)

La violencia podría abordarse desde distintas perspectivas en el caso de los Triquis, pero lo abordaré desde la perspectiva de la violencia política, ligada a la violencia institucional “se ejerce a través de los cuerpos llamados de seguridad como las diversas policías y el Ejército, y desde el sistema de justicia, con la intención de garantizar la extracción de recursos o de imponer una forma de dominación”. (Cariño Trujillo, 2012)

En la región triqui la violencia política se entrelaza con otros tipos de violencia, como la estructural, que se expresa en la histórica injusticia social y en las pésimas condiciones de vida. Este tipo de violencia puede incluir desde las formas más obvias de la masacre y el exterminio “hasta las guerras de baja intensidad” y el reclutamiento paramilitar de sectores subordinados para enfrentarlos con aquellos que se rebelan. En ese sentido es importante pensar la violencia como mecanismo de poder (Cejas, 2000) y de control. Así la violencia es física y simbólica, por tanto, se expresa en los cuerpos y en las mentes de quienes la viven.

La violencia física tiene como una de sus principales expresiones los cientos de indígenas asesinados; la violencia estructural se expresa, por ejemplo, en el muy alto índice de marginación y el muy bajo nivel de desarrollo humano. En cambio, la violencia simbólica es más difusa, se expresa en la discriminación y en la estigmatización del pueblo Triqui, en una violencia racial. (Cariño Trujillo, 2012)

La necropolítica entonces se define como la capacidad que tienen los Estados de decidir quien vive y quien muere, la necropolítica crea un mundo de muerte, propagan las guerras y las armas de exterminio masivas. Es una forma de escoger la dignidad de los seres humanos por medio de métodos de control grupales, colectivos y minorías étnicas (como el pueblo Triqui).

El Estado mexicano ha firmado acuerdos con grandes corporativas transnacionales desde las mineras hasta las redes criminales, para conformar un dispositivo regido por la lógica del mercado y la optimización de los procesos de acumulación y concentración de la riqueza, propios del neoliberalismo (Calveiro, 2020).

La política de la muerte transforma al ser humano en una mercancía cambiabile o desechable según el mercado, la vida de las personas pierde totalmente su importancia y se convierte en moneda de cambio de los poderes que dominan la población. En suma, la migración Triqui ha permitido la reagrupación de las fuerzas políticas, permitiendo desde el exterior reorganizar la lucha de sus comunidades y reconstruir su identidad. No sucediendo lo mismo con los desplazamientos forzosos donde las luchas entre los distintos partidos políticos antes mencionados hacen que la comunidad quede desplazada quitándoles las tierras, casas y pertenencias perdiendo de esta manera su identidad, su sentido de pertenencia y su vida en comunidad. Esto fue lo que sucedió en el año 2021 con el grupo que encontré en el Zócalo en ciudad de México quienes fueron desplazados de Oaxaca tierra blanca y hoy continúan luego de dos años pidiendo la restitución de sus tierras sin ser escuchados aun estando tan cerca de los gobernantes.

Necropolítica y Los charrúas: De guerreros nómadas a desaparecidos de la historia

*“Siempre estuvimos, solo que el resto de la sociedad no nos veía
e incluso nosotros mismos no nos veíamos”*

Mónica Michelena (miembro del CONACHA)

La historia de los charrúas se remonta a tiempos precoloniales, antes de la llegada de los europeos a América del Sur. Eran un pueblo indígena que habitaba principalmente la región que hoy es Uruguay, partes de Argentina y Brasil. Los Charrúas eran una sociedad de cazadores-recolectores y eran conocidos por ser guerreros nómadas. Su forma de vida se basaba en la movilidad y dependían del ambiente natural para obtener sus alimentos y recursos. (Rossi, 2002)

Cuando los europeos comenzaron a explorar y colonizar la región en el siglo XVI, los Charrúas se encontraron con la llegada de los españoles y luego más tarde de los portugueses. Estos encuentros llevaron a conflictos y tensiones entre los indígenas y los colonizadores, ya que los Charrúas resistieron la presencia europea en sus tierras. A lo largo del tiempo, la presión de la colonización y la expansión de los territorios europeos llevaron a una disminución en la población Charrúa. También se vieron afectados por las enfermedades introducidas por los europeos, lo que redujo aún más su número. (Klein, 2007)

Más tarde los Charrúas fueron desplazados de sus tierras tradicionales y enfrentaron dificultades para mantener su forma de vida nómada. Muchos de ellos se vieron forzados a adaptarse a nuevas condiciones y formas de subsistencia. En el siglo XIX, los Charrúas fueron prácticamente exterminados y otros llevados a otros países como esclavos. Junto a su exterminio, su cultura, sus tradiciones y su lengua desaparecieron en gran medida. Se perdió su conocimiento y su legado, esta población quedó sumida en el olvido.

La necropolítica teoría que surge con el camerunés Achille Mbembe (2006) se ve claramente aplicada en el exterminio del pueblo charrúa. La necropolítica utiliza las guerras y los exterminios de los seres humanos como forma de poder. Este tipo de poder es usado en países del tercer mundo, en África se utilizan las guerrillas y fuerzas armadas para matar, existen también milicias pequeñas, policías de seguridad privada y ejércitos privados que ponen en práctica la política de la muerte, por lo que no solo el ejército tiene ese derecho a matar. Por otro lado, en México, Colombia y otros países de América del Sur se propaga esta política de la muerte a través del narcotráfico o en el pasado a través de la colonización y el exterminio de los pueblos originarios como es el caso de los Charrúas. (Mbembe, 2006)

Hoy en día, aunque ya no existe una población Charrúa significativa y aunque el Estado uruguayo ha hecho caso omiso a su existencia, su memoria y legado son recordados y honrados por diversas comunidades y organizaciones que buscan preservar la historia y la cultura de este pueblo indígena ancestral. A través de la arqueología, la investigación histórica y el trabajo de diferentes grupos, se intenta rescatar y mantener viva la memoria de los Charrúas y su impacto en la historia y la identidad de Uruguay. (Repetto, 2020)

A pesar de los avances y de ser uno de los países más progresistas de América Latina, las personas no tienen derecho a ser reconocidas por el Estado como miembros de un pueblo originario. Junto a Surinam y Guyana no ha ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). (Herbetta, y otros, 2018)

CONACHA (Consejo de la Nación Charrúa de Uruguay) es una institución integrada por 10 organizaciones y comunidades de diferentes lugares de Uruguay. Ellos luchan por el reconocimiento de la población indígena actual y por lograr la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Los organismos públicos solo plantean excusas ante las reiteradas demandas y luchas de

CONACHA, planteando su extinción en el siglo XIX y remitiéndose a ideologías que han estado instauradas en la sociedad uruguaya de asimilación, aculturación, acriollamiento y mestizaje. Negando así la continuidad étnica y cultural de los pueblos preexistentes, entre los cuales también se encuentran los guaraníes y los guenoas o minuanes (CONACHA, 2011)

Verdesio (2014) sostiene que la sociedad rechaza el pasado que le recuerda raíces no europeas y, de ahí, la falta de interés en los estudios de la época colonial. Tomando a Veracini (2010), este señala que Uruguay es un caso de “colonialismo de colonos”, junto con Argentina, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

Este tipo de colonialismo, centrado en la apropiación del territorio (más que de la mano de obra), es acompañado por políticas de eliminación, desplazamiento forzado y asimilación de los indígenas. Así, las narrativas fundacionales de la nación uruguaya construyen la imagen de un país “blanco” que, no sólo silencia a las memorias indígenas y a la historia previa a la República, sino también las masacres sobre las que se constituyó y a la continuidad de los legados coloniales (Verdesio, 2014).

Precisamente, las narrativas nacionales silencian que la República se estableció sobre el genocidio del Pueblo Charrúa, perpetrado por el primer gobierno constitucional (1830-1834). Los sobrevivientes de la emboscada de Salsipuedes (1831) fueron trasladados forzosamente a los centros urbanos, donde fueron repartidos, desmembrando a las familias y utilizando a las mujeres y los niños como servidumbre en las estancias (Herbetta, y otros, 2018).

Debido a que el colonialismo borra las huellas del pasado Charrúa, la ciudadanía solo se percibe como “blanca”, europeizada y homogénea. Los procesos de organización y visibilización del Pueblo Charrúa en Uruguay se remontan a 30 años atrás, pero los últimos 10 años los procesos de concientización se han acelerado, con el empuje de las organizaciones de lucha

como CONACHA y algunos investigadores que han acompañado estas luchas y discusiones sobre experiencias que han dejado huellas (Delrio, 2010). El genocidio perpetrado al pueblo charrúa impacta en un reconocimiento de este grupo de población hasta nuestros días, esto es parte de las prácticas políticas necropolíticas.

Entre el año 2011 y 2013, se realizaron algunas estrategias exitosas que comenzaron a cambiar la percepción de algunos académicos y lograron que algunos organismos del Estado atendieran algunas de sus demandas. También hubo un acercamiento a la academia desde su interior, ya que uno de los miembros de CONACHA se inscribió en la licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad de la República (Eva, Magalhaes, & Michelena, 2018)

Los dispositivos de saber-poder (Foucault, 1988) que sentenciaron la “extinción de algunos pueblos indígenas no operaron de un modo homogéneo, sino que variaron según los frentes colonizadores (Briones, 1998), los recursos en juego, los medios de articulación política para asegurarlos y los modos de concebir y clasificar la diversidad (Herbetta, y otros, 2018)

De los logros del CONACHA por el autorreconocimiento se pueden destacar, la repatriación desde París de los restos del cacique Vaimaca Perú en 2002, quien había sido vendido por el gobierno uruguayo a un militar francés junto a otros charrúas sobrevivientes de la batalla en Salsipuedes para ser exhibidos en un circo como animales exóticos (Delrio, 2010). Luego en el año 2009 la legislatura promulgó la Ley Nacional 18.589 que declara el 11 de abril como el Día de la Nación Charrúa y de la identidad indígena, y en 2011 se logró que el Censo Nacional incluye preguntas sobre la ancestralidad, jugando un papel en la política de reconocimiento frente a décadas de asimilación y legitimación de la narrativa hegemónica de un Estado blanco homogéneo (Herbetta, y otros, 2018)

De acuerdo con el Censo Nacional del 2011, el 4,9% de la población reconoce tener algún ancestro indígena, en tanto que el 2,4% contestó que su principal ascendencia es indígena. Los departamentos con mayor población indígena son Tacuarembó (con 8%) y Salto (con 6%) (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2011).

Según indican Eva, Magalhaes y Michelena (2018), desde que el pueblo Charrúa comenzó a organizarse, muchos han ido tomando conciencia sobre sus orígenes y también sobre los esencialismos y racismos en la vida cotidiana. Por ejemplo, se acercó un mbayá guaraní para vincularse y conversar sobre los derechos de los pueblos indígenas y luchar juntos por la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Esto es positivo ya que entre los miembros del CONACHA algunos pueden tener ancestros guaraníes.

Vidart (2011) sostiene que no había charrúas en el territorio que quedó bajo la soberanía del Estado uruguayo y que los “verdaderos ocupantes” eran los minuanes y los guaraníes. Resulta llamativo que solo reconozca a pueblos originarios que aún no han reclamado derechos como colectivo (Herbetta, y otros, 2018)

Desde la ciencia se criticó el "charruismo", término utilizado por Pi Hugarte (2003) para referirse despectivamente a los colectivos que reivindicán sus ancestros Charrúa. Señala que tienen una posición acrítica que rechaza el conocimiento objetivo, ya que no permitieron estudios de ADN a los restos de Vaimaca Pirú, descalificando como ignorantes y acientíficos por tener una concepción distorsionada de la ciencia.

Según Vidart (2011), solo serían indígenas aquellas personas que pertenecen a una etnia integrada homogéneamente y viven de modos diferentes a los de Occidente, aclarando que los que hoy se proclaman charrúas pueden ser considerados descendientes, pero eso no los hace indígenas verdaderos (Vidart, 2012)

Los charrúas del presente tuvieron que resignificar su identidad, ya que sentían que para ser escuchados debían asemejarse a los indígenas Charrúas que figuran en los libros de historia. Pero se dieron cuenta que esos eran los del siglo XVIII y ellos son los del siglo XXI. Con la obra "Oyendau. El grito de la memoria", Vidart y Pi Hugarte volvieron a ridiculizar a los descendientes, por lo que Mónica Michelena, diplomada y miembro del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA), y Martín Delgado, miembro de la comunidad Basquadé Inchalá y delegado del CONACHA, decidieron inscribirse en la licenciatura de antropología para dar lucha en el ámbito académico (Herbetta et al., 2018).

En 2017 los Charrúas pidieron al presidente Tabaré Vázquez que el Estado considerara a Salsipuedes y otros hechos como genocidio. El presidente se comprometió a investigarlo y poco después Stella Viel propuso en el parlamento reconocer el genocidio contra el Pueblo Charrúa (Herbetta et al., 2018).

Según señalan Herbetta et al. (2018), Salsipuedes destruyó el tejido social del pueblo Charrúa y hasta el día de hoy se visibilizan las consecuencias en la comunidad. El término genocidio continúa en discusión en el ámbito jurídico, y aunque se prefiera hablar de crimen de lesa humanidad, se sabe que no es una cuestión meramente jurídica o académica, sino también política, con un Estado totalmente ausente. La cuestión es que los Charrúas parecen estar vivos y de pie, ahora quedará que se reconozca el genocidio y sus consecuencias.

Para comprender la violencia colonial, Franz Fanón (1961) propone una descripción de la ocupación colonial que implica una división del espacio en compartimentos a través de cuarteles y comisarías. Está regulada por el lenguaje de la fuerza pura y la acción directa, y está fundada sobre el principio de exclusividad. Pero lo más importante es cómo opera el poder de la muerte: "La ciudad del colonizado [...] es un lugar de mala fama, poblado por hombres con mala

fama. Allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz" (Mbembe, 2006, p.25).

Critica a los derechos humanos vulnerados en comunidades indígenas

¿Qué rol cumplen los instrumentos de DDHH en la reparación y modificación de las acciones biopolíticas de dar muerte o dejar morir por parte de los Estado nación latinoamericanos?

Para responder esta pregunta debemos definir qué son los derechos humanos y cuál es su origen. Los derechos humanos en el marco foucaultiano fueron definidos como discurso: "Cuando se dice que los derechos humanos son un discurso, esto puede significar diversas cosas. Puede ser que discurso se refiere a los elementos del lenguaje y su retórica para lograr ciertos objetivos ideológicos o de adoctrinamiento; o puede ser también que describa el funcionamiento de una episteme...que normaliza y legitima nociones de universalidad, progreso e igualdad, con diferentes efectos de poder de acuerdo al contexto" (Estévez, 2017)

Para Foucault, los discursos son, sobre todo, vehículos para el poder, cuyos efectos para la construcción de sujetos describe y analiza, por ello lo considera como la capacidad de acción que unos sujetos tienen sobre otros, induciendo, facilitando, dificultando, limitando o impidiendo sus acciones. En su filosofía analítica del poder, Foucault distingue tres tipos que se han ido yuxtaponiendo históricamente: el poder soberano o de espada (la ley), el poder disciplinario (los saberes y las instituciones) y el biopoder (políticas de regulación poblacional). (Foucault, 1988)

En todos los casos, el poder conduce la conducta de los sujetos a través de diversas acciones posibles que se dan a través de: 1) los sistemas de diferenciación jurídica, económica

y cognitiva, que permiten que unos actúen sobre otros; 2) los objetivos de mantenimiento de privilegios, acumulación de riqueza, y de trabajo; 3) las modalidades instrumentales tales como el lenguaje, el dinero, registros, vigilancia; 4) las formas de institucionalización implicadas, tales como estructuras jurídicas, costumbres, jerarquías, leyes, burocracias; y 5) la racionalidad en juego, ya sea tecnológica o económica. El poder así entendido, construye al sujeto de dos formas: el que está sujeto por el control y la dependencia de otro; y el sujeto a la propia identidad por las prácticas y el conocimiento de sí (Foucault, 1988).

Se puede decir entonces que los derechos humanos son producción del discurso, construcción del lenguaje y conocimiento político y jurídico. Sus valores y herramientas son intertextuales y abiertos a la reinterpretación. Las luchas sociales presionan y plantean nuevas demandas de derechos humanos en el ámbito jurídico y sociopolítico.

Por otro lado, la autora Hannah Arendt dice que la figura que debía encarnar por excelencia los derechos del hombre ha sido la que ha demostrado las antinomias de este concepto: el refugiado. La concepción de los derechos humanos fundada en la creencia de un Hombre como tal, “se vino abajo tan pronto como los que la propugnaban se vieron confrontados por primera vez a hombres que habían perdido toda cualidad y relación específicas, excepto el puro hecho de ser humanos” (Arendt, 1994).

Cuando apareció un hombre desprovisto de cualquier defensa nacional, privado de toda nacionalidad, quedó exhibida la incapacidad de los supuestos derechos sagrados e inalienables de configurarse con independencia de los derechos civiles que asegura un Estado particular. (Rodríguez Moreno, 2017)

Antes de la modernidad se ingresaba a la esfera política por una decisión libre, solo los ciudadanos cualificados eran candidatos para formar parte. Ahora la vida del hombre esta

politizada, se convierte en ciudadano sin elección alguna. Cuando aparecen los refugiados (individuos que les quitan su nacionalidad) pierden su protección. Junto con los refugiados podríamos citar a los pueblos indígenas también que al ser colonizados pierden su libertad y se les quita sus tierras y su soberanía. El Estado Nación moderno que se impone como un organizador territorial y de población estructura el reconocimiento de las personas en base a un marco jurídico que se organiza sobre un territorio, entonces los pueblos que existían en ese territorio previo al orden son excluidos, masacrados, marginalizados.

A finales del siglo XVIII, muchos hombres ya no se encontraban en los territorios donde habían nacido, por lo que resultaba necesario que existieran derechos asegurados más allá de las fronteras nacionales. Ésta fue la función de las declaraciones de derechos humanos. En la nueva sociedad secularizada e individualista, los derechos fundamentales y sociales que antes eran garantizados por fuerzas sociales y religiosas, ya no estaban asegurados, por lo que se necesitaba apelar a un nuevo fundamento autónomo: la Humanidad o el Hombre (Hunt, 2009). De esta forma, durante el siglo XIX la opinión general era que los derechos humanos debían invocarse donde los individuos necesitaban protección frente a la nueva soberanía estatal y la arbitrariedad social (Ishay, 2008).

Por ello Prieto (2018) propone la descolonización de la cultura, de las ciencias sociales y del derecho como uno de los proyectos más urgentes. Junto a ello descolonizar la tradición de los derechos humanos; como “criterios de legitimidad democrática del Estado”.

La Teoría de los derechos humanos son simplemente versiones eurocéntricas con limitaciones orientadas por sus propios intereses. Al respecto Mignolo (2013) propone la Teoría Decolonial y junto a esta constata cómo “históricamente las situaciones coloniales fueron estudiadas desde la perspectiva de las culturas colonizadoras” (p. 12)

El sujeto siempre se encuentra inmerso en una situación social o en la historia, y que por tanto no puede escapar de su posición y su subjetividad. Mignolo (op. cit) propugna por una reconfiguración de la hermenéutica de manera que ésta sea más comprensiva que aquella que se limita al diálogo entre tradiciones europea. De esta manera propone que el diálogo hermenéutico se extienda y se ocupe del intercambio con culturas que se encuentran más allá de las fronteras de Europa, o en el mundo colonial (Barreto, 2019).

El carácter paradigmático del individuo europeo creó una jerarquía en la que los no europeos fueron categorizados como bárbaros, infieles, indios, negros, moros o mestizos, y colocados en los escalones inferiores como incapaces, no humanos o insuficientemente humanos (Mignolo, 2013).

El conocimiento producido en Occidente permanece en lo alto al ser identificado con la verdad y lo universal, mientras que el pensamiento que proviene del mundo colonizado o neocolonial es lanzado al fondo del abismo, y se le asigna la etiqueta de mera opinión, o de saber irrelevante, local o falso, ya que” (Barreto, 2019) “se hace necesario un diálogo multicultural en procura de bienestar” (Navas & Montoya, 2018).

Santos propone un diálogo intercultural que es posible gracias a la aceptación y fortalecimiento del carácter multicultural de las sociedades contemporáneas y del mundo globalizado. Por una parte están las visiones de los derechos humanos basados en la racionalidad occidental, como, por ejemplo “la democracia como medio y fin de resolución de las discusiones político-jurídicas de los derechos” (Calderas, 2018), y por otra las visiones vernáculas de lo humano, lo justo y el buen vivir, que han existido por milenios entre los pueblos indígenas del mundo cuya cultura se ha mantenido a pesar de la colonización y el epistemicidio

modernos, a partir de “la descentralización territorial propia del tercer mundo” (Blanco Alvarado, 2019).

El marco de DDHH se legitima a partir de un Estado nación que es el mismo que ha vulnerado de forma sistemática derechos, que además ha violentado y marginalizado a quienes ahora debe reconocer y reparar. ¿Hay ahí una contradicción política, pueden entonces los instrumentos de DDHH ser una herramienta útil para quienes forman parte de un acuerdo político de ciudadanía? Pero en el caso de los pueblos originarios que no forman parte del pacto de ordenamiento político y jurídico del Estado, sino que son estos ordenamientos quienes han excluido, dado muerte y marginalizado, parecen tener una enorme limitación.

A lo largo de cinco siglos, ecosistemas enteros fueron arrasados por la implantación de monocultivos de exportación. Fauna, flora, humanos, fueron víctimas de invasiones biológicas de competidores europeos o de enfermedades. Hoy es el turno del hiper minería a cielo abierto, de los monocultivos de soja y agrocombustibles con insumos químicos” (Alimonda, 2011) en (Machado Araoz, 2017).

Según Machado Araoz (2017), tras cinco siglos, el capitalismo ha devenido en régimen exterminista, situándonos frente a lo específico de la crisis ecológico-civilizatoria actual: "el hecho de que los procesos de depredación de la naturaleza involucran una afectación crítica [...] no sólo por referencia a los impactos oncológicos de un ambiente generalmente degradado e intoxicado, sino sobre todo, en relación a las implicaciones ontológicas que el acto de depredar produce sobre lo humano como tal. [...] la depredación (como práctica generalizada de relacionamiento) de la Naturaleza no es inocua [...] produce un efecto drástico de erosión de la humanidad de lo humano; un proceso de inhumanización/deshumanización. Es clave entender que la destructividad inherente [tiene efectos también] y decisivamente, a nivel micro biopolítico, en las

estructuras más elementales de la percepción y la sensibilidad de los cuerpos. [...] Como consecuencia, se ha terminado instaurando un régimen de (in)sensibilidad social" (p. 15). De esta forma, la depredación capitalista no solo afecta el ambiente, sino que inhumaniza lo humano a nivel ontológico, instaurando un régimen de insensibilidad que erosiona la humanidad misma.

Tal como propone Nyamu-Musembi: "observar el significado de los derechos desde la perspectiva de aquellos que los reclaman transforman los parámetros normativos de los debates sobre derechos humanos, cuestiona las categorías conceptuales establecidas y expande el rango de demandas que son validadas como derechos" (Nyamu-Musembi, 2002) en (Estevez, 2017).

Ariadna Estévez (2017) sostiene que los derechos humanos resultan una gramática social y política con un significado dual: pueden constituir una plataforma progresista, pero también ser funcionales a poderes destructivos del capitalismo. Esta afirmación sobre los efectos corruptores del discurso de derechos humanos, en particular su función de invisibilizar experiencias de sufrimiento social, es desarrollada con base en la noción de necropolítica.

Según Estévez (2017), "el discurso de derechos humanos tiene efectos de verdad, establece subjetividades, objetos y conceptos que dividen lo verdadero de lo falso [...] ha construido un régimen de verdad en el que la definición de la atribución estatal excluye otras subjetividades, objetos y conceptos [...]. Los derechos humanos construyen narrativas verdaderas donde los actores estatales siempre son los principales perpetradores [...] Esta política de verdad se ha vuelto un problema para calificar las violaciones a los derechos humanos en contextos de necropolítica" (p. 172). De esta forma, el discurso de derechos humanos invisibiliza otras formas de violencia al enfocarse solo en el Estado como perpetrador.

La idea de crisis civilizatoria, más que ser un término científico, es una declaración política de los pueblos indígenas. Surge de su historia de resistencia y revela que esta civilización y sistema, que surgieron a partir de genocidios y epistemicidios, y que se fundamentaron en prácticas que destruyen el medio ambiente, solo pueden mantenerse mediante un constante proceso de exterminio. Si consideramos que esta crisis global del medio ambiente es el resultado inverso de este modelo hegemónico de civilización que se estableció sobre la apropiación, el saqueo, la conquista y la explotación de territorios y comunidades marginadas, y si aceptamos que esto ha funcionado como base epistémica-política y respaldo económico-energético para la dominación eurocéntrica mundial, la consolidación del capitalismo, la globalización del colonialismo y el patriarcado, y la reestructuración general de la utilización de la Tierra y todos los seres vivos; entonces necesitamos volver a interrogarnos: ¿Qué derechos humanos se pueden construir en estas condiciones?

Si buscamos en internet vemos que no cesan las noticias de muertes por desnutrición en las comunidades Wichis, en su mayoría niños y no necesitamos irnos muy atrás en el tiempo, noticias del año 2020, del año 2022, ante un Estado ausente que responde la situación es muy complicada y vaya si lo será. La falta de agua potable sigue siendo un problema estructural en las comunidades originarias y según datos oficiales hay más de 7500 menores de cinco años con riesgo nutricional. (Giombini, y otros, 2005)

La Defensora Marisa Graham y el Defensor Adjunto Facundo Hernández han venido interviniendo por los derechos de niñas y niños de comunidades de pueblos indígenas del norte de Salta. El seguimiento y monitoreo dio lugar al desarrollo de acciones e iniciativas impulsadas en varios niveles. Entre las medidas impulsadas se hizo un diagnóstico de la vulneración de los derechos humanos de niñas y niños de pueblos indígenas de la región. También la gestión de

casos individuales y colectivos, y medidas para avanzar en resoluciones estructurales. Se organizaron y gestionaron operativos de documentación y acceso a derechos de protección social. Y se hicieron pedidos de Informe a distintos ministerios provinciales en 2020, 2021 y 2022. (Defensoría de los Derechos de Niñas, 2022)

Las respuestas ante estas medidas no fueron buenas, es por esto que en noviembre de 2021 la Defensoría interpuso una acción de amparo colectivo en favor de niños, niñas y adolescentes de las comunidades indígenas de los departamentos en emergencia para garantizar sus derechos a la vida, a la salud, a la alimentación, al agua potable, acceso a la justicia. (Defensoría de los Derechos de Niñas, 2022)

A su vez, en el amparo se solicitó cautelarmente: "a) medidas para garantizar provisión oportuna, eficiente y adecuada de suficiente de agua segura; b) la asistencia oportuna y eficaz para niñas, niños con alguna posible afección de salud a través de medios terrestres y aéreos y el acceso a medios de telecomunicación para situaciones de emergencia; c) la accesibilidad y el tránsito adecuado de los caminos que permitan la distribución de agua y la atención de salud". (Defensoría de los Derechos de Niñas, 2022)

La medida cautelar no fue cumplida por ello se llevó ante la Corte Suprema de Justicia de Salta quien se declaró competente para intervenir en el Amparo, paralelamente la Defensora presentó dos informes sobre la situación de los niños de las comunidades Indígenas del Chaco Salteño ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. De los presentes informes ya hace más de un año a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de los cuales aún no se han dado respuesta, solo la palabra de hacerle seguimiento a la situación de las infancias de las comunidades. Ante la muerte acaecida de una beba hace un año, el cacique de una comunidad cercana dijo que sufren la discriminación en la atención en el territorio e insistió en la

necesidad de agentes sanitarios que sean integrantes de las comunidades y que puedan servir de intérpretes por el idioma.

El acceso al agua potable, un derecho humano esencial para la ONU desde 2010, es una deuda histórica en el Chaco salteño. Los puestos sanitarios que pasan meses sin agua son una noticia frecuente. Y en muchas comunidades perdidas en el monte hay que andar horas a pie hasta encontrar un grifo. Si se trata de reparar una bomba o colocar una cisterna, los trámites burocráticos pueden llevar meses. (Iglesias, 2022). Vemos en estos últimos párrafos ejemplos claros de normativas que se han llevado a cabo pero que no solucionan los derechos básicos de las comunidades indígenas.

CONCLUSIÓN

Estas prácticas biopolíticas en el contexto de los pueblos originarios, analizadas desde la perspectiva de la psicología social comunitaria y los derechos vulnerados, ofrecen una visión profunda de las dinámicas de poder y opresión que afectan a estas comunidades. A través de esta monografía, hemos explorado cómo estas formas de regulación y control de la vida y la muerte impactan directamente en la salud mental y los derechos de los pueblos originarios.

Hemos observado que la biopolítica se refiere a la regulación de la vida y la población, y en el contexto de los pueblos originarios, a menudo se traduce en políticas de asimilación, desplazamiento y marginación que tienen consecuencias significativas para la identidad y el bienestar psicológico de estas comunidades.

He querido realizar en este trabajo un análisis de acciones de gobernabilidad biopolítica sobre tres pueblos originarios. Estas acciones de gobernabilidad biopolítica, tienen dos estructuras de funcionamiento: La primera la llamada necropolítica, la cual resalta

cómo la muerte se convierte en una herramienta de poder en situaciones de conflicto y dominación. A partir del pensamiento de Foucault, pensando en cómo el poder y el capitalismo crean zonas de muerte como ejercicio de dominación y, por otro lado, la muerte se convierte en resistencia. En el caso de los Triquis, esto puede manifestarse en violencia, desplazamientos forzados, enfrentamientos de lucha armada y posterior pérdida de vidas humanas, lo cual deja cicatrices psicológicas profundas y una sensación constante de inseguridad. En los Charrúas el genocidio de su pueblo en la batalla de Salsipuedes dejando un pueblo sin identidad y reconocimiento.

La segunda estructura la tanatopolítica, que se centra en la gestión y el control de la muerte, a menudo se refleja en la falta de acceso a servicios de salud culturalmente apropiados y en la imposición de prácticas occidentales de atención médica que no respetan las creencias y prácticas tradicionales como se puede ver en el ejemplo del pueblo Wichis. En la experiencia narrada y vivencial de los Wichis se generan prácticas tanatopolíticas, una práctica de gubernamentalidad en un "dejar morir" por no disponer de atención médica, por no tener acceso a servicios, por no darles reconocimiento.

En el caso de los Triquis pudimos analizar prácticas de gubernamentalidad política que combinan prácticas necropolíticas y prácticas tanatopolíticas, por un lado, tenemos la falta de reconocimiento (no acceso a derechos) pero a la vez tenemos acciones directas de expropiación de tierras y casas, de asesinatos en manos del narcotráfico o en manos del propio Estado con agentes policiales, por lo que tenemos acciones directas de dar muerte y acciones directas de dejar morir.

Para abordar estos desafíos y respetar los derechos de los pueblos originarios, es esencial reconocer la importancia de la autodeterminación, la revitalización cultural y el acceso

a servicios de salud mental culturalmente competentes (Gone, 2013; Walters et al., 2011). Además, la concienciación y el apoyo de la comunidad internacional son fundamentales para fomentar la justicia social y la reparación de los daños causados por siglos de opresión y colonización (Holder & Cornassel, 2008). Se requiere cambiar la mirada colonizadora y reconstruir un nuevo paradigma donde se aborde estas problemáticas desde una pluralidad epistemológica, dando respuestas reales y situadas a los pueblos originarios (Santos, 2010; Walsh, 2005). Sólo a través de un proceso descolonizador y del ejercicio del derecho a la libre determinación se podrá avanzar hacia relaciones interculturales verdaderamente igualitarias y justas.

Este trabajo escrito subraya la necesidad de abordar no solo las dimensiones políticas y sociales de estas cuestiones, sino también las dimensiones psicológicas y emocionales para lograr una verdadera justicia y bienestar para los pueblos originarios. Desde la perspectiva de la psicología social comunitaria, es evidente que estas políticas y prácticas tienen un impacto directo en la salud mental de los individuos y comunidades indígenas, generando trauma intergeneracional, pérdida de identidad y una sensación de desplazamiento cultural.

Como profesionales de la salud deberíamos realizar un trabajo de sensibilización hacia la población en general, dejando de ver a los pueblos originarios como un problema a erradicar, y propiciando en cambio la restitución de todo lo que históricamente se les ha quitado (Gone, 2013). Se requiere trabajar junto a estos pueblos en la reconstrucción de su subjetividad, eliminando estigmas y lógicas de exclusión, y ampliando sus horizontes de posibilidad desde sus propias voces y demandas (Csordas, 2008). Esto implica generar espacios de escucha no sólo clínicos sino también comunitarios, donde se ponga en juego no sólo el oído sino el cuerpo,

reconociendo las carencias de ciudadanía, identidad y derechos que sufren estas poblaciones por un Estado abstracto y lejano (Santos, 2010)

En estos dispositivos de escucha existe también un movimiento político para que los pueblos originarios se asuman como ciudadanos, revirtiendo lógicas micropolíticas de exclusión y avanzando hacia una crítica del proceso de neoliberalización global que sustenta la acumulación de capital a costa de estas comunidades (De la Cadena, 2015). Se trata de una construcción colectiva de subjetividades capaces de enfrentar los embates del capitalismo neoliberal desde sus propias cosmologías y formas de resistencia situada.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer*. Valencia: España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepcion*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alimonda, H. (2011). *La colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso-ciccus.
- Alvarez, M. (2020). La necropolítica como régimen de gobierno en Ecuador. *Tesis 11*.
- Arendt, H. (1994). *Enssays in understunding 1930-1954*. Nueva York. New York: Brace & Co.
- Aspiroz Cleñan, V. (2021). Reflexiones sobre una experiencia de gestión de la incorporación de la variable étnica y la dimensión lingüística en la ficha de atención perinatal. *Taller Virtual Tensionando la(s) participación(es): Reflexiones desde experiencias situadas de participación en políticas públicas*.
- Barreto, J. M. (2019). Estrategias para descolonizar los derechos humanos. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*.
- Blanco Alvarado, C. (2019). "El ámbito del derecho en la descentralización territorial colombiana y la comunidad andina". *Revista Republicana*.
- Breilh, J. (2013). La determinación social de la salud como herramienta de ruptura hacia la nueva salud pública (salud colectiva). *Epidemiología crítica latinoamericana: raíces, desarrollos recientes y ruptura metodológica. Revista de la Facultad Nacional de Salud Publica*, 13-27.
- Briones, C. (1998). La alteridad del "Cuarto Mundo": Una deconstrucción antropologica de la diferencia. *Ediciones del Sol*.
- Calderas, J. (2018). "La democracia como derecho fundamental: Ideas sobre un modelo de democracia integral".
- Calveiro, P. (2020). La lucha por la vida: Biopoder y Biopolítica. Una reflexión sobre experiencias comunitarias en Mexico. CDMX.
- Camacho, Z. (2023). Estado, obligado a garantizar retorno de triquis desplazados: juzgado federal.
- Cariño Trujillo, C. (2012). *Violencia política y migración*.
- Cariño Trujillo, C., & Martínez Rosales, A. (2012). *El papel de la migración en la Construcción del municipio autónomo San Juan Copala, Oaxaca*. Casa Abierta el tiempo.
- Carrasco, M. (2000). *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Cejas, M. (2000). *Poder y cultura de la violencia*. Mexico: Colegio de Mexico.
- (2011). *Censo Nacional. 2011. Instituto Nacional de Estadísticas (INE)*. Montevideo. Obtenido de <http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html>
- CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en America Latina*. FordFoundation.
- CONACHA. (2011). <https://consejacioncharrua.blogspot.com/>.
- Contreras Nieto, M. A. (2018). Los derechos humanos de los pueblos indígenas en America Latina. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Investigación jurídica y cosechado de Repositorio del Instituto de Investigaciones Jurídicas "RU Jurídicas".
- Csordas, T. (2008). Intersubjectivity and Intercorporeality.
- Darwin, C. (1971). Teoría de la evolución. *Península*.
- De la Cadena, M. (2015). Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds.
- Defensoría de los Derechos de Niñas, N. y. (2022). Segundo-Informe-de-Situacion-de-los-Derechos-de-Ninas-Ninos-y-Adolescentes-de-Pueblos-Indigenas-en-el-Chacho-Salteno.-Salta-Argentina_Julio-2022. *La patriada*.
- Del Popolo, F., Lopez, M., & Acuña, M. (2009). *Juventud indígena y afodescendiente en America Latina: Inequidades sociodemograficas y desafios de políticas*. Madrid.
- Delrio, W. (2010). *Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina*.
- Estevez, A. (2017). El discurso de derechos humanos como gramática en disputa: Empoderamiento y dominación. *Discurso y Sociedad VOL II*, 373.
- Estévez, A. (2017). El discurso de los derechos humanos como gramática en disputa. *Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*.
- Estevez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?
- Eva, R., Magalhaes, A., & Michelena, M. (2018). Somos Charruas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay.
- Foucault, M. (1979). *Defender la sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3-20.
- Garelli, F. M. (2017). Formación docente y representaciones sobre la salud: caminos para la educación en salud desde una mirada crítica. *SciELO Brasil*.
- Garelli, F. M., & Dumrauf, A. G. (2021). Una mirada al campo de la educación en salud: hegemonía, pandemia y alternativas. *Espacio Abierto vol 30 numero 2*, 100-116.

- Giombini, M., Nuñez, P., Gerbi, G., Lahaye, E., Naumann, S., & Valeggia, C. (2005). RELEVAMIENTO DEL ESTADO NUTRICIONAL DE NIÑOS DE LA COMUNIDAD WICHI NUEVA POMPEYA. *Revista Argentina de Antropología Biológica*.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e Historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G., & Leguizamon, J. (2002). *El Río y la Frontera*. Buenos Aires: Biblos.
- Herbetta, A., Magalhães de Carvalho, A., Macusaya, C., Nahuelquir, F., Kamer Apinajé, J., Jokahkwyj Krahô, L., . . . Michelena, M. (2018). *El Pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en America Latina: organizacion y discusiones con trascendencia*. (P. Canales, Ed.) Ariadna Ediciones. Obtenido de <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1308?lang=en>
- Holder, C., & Corntassel, J. (2008). Who's Sorry Now? Government Apologies, Truth Commissions and Indigenous Self-Determination in Australia, Canada, Guatemala and Peru.
- Huergo, J. (2001). *Del modelo hegemónico a la intervención contrahegemónica en salud”, II Jornadas Nacionales de Medicina Antropológica*, La Plata: UNLP.
- Iglesias, M. (2022). Alerta por desnutrición en Salta: en dos meses murieron siete niñas y niños de la comunidad wichi. *Clarín*.
- Klein, F. (2007). El destino de los indígenas del Uruguay. *Nomadas*.
- Lazzarato, M. (2010). Políticas del acontecimiento. *Tinta y Limón*, 91.
- Leiva, A. (2003). El tema de la participación de la psicología comunitaria en las políticas del Nuevo Trato. *Revista Latinoamericana*.
- Lemke, T. (2017). Introducción a la biopolítica. DF, Mexico.
- Lewin, P. (1999). *La gente de la lengua completa (yi ní nanj ní) El grupo etnolingüístico triqui*.
- Machado Araoz, H. (2017). *Ecología Política Latinoamericana*. Buenos Aires : Clacso.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Melusina.
- Mignolo, W. (2013). De la Hermenéutica y la Semiosis Colonial al pensar descolonial.
- Montero, M. (1984). LA PSICOLOGIA COMUNITARIA: ORIGENES, PRINCIPIOS Y FUNDAMENTOS TEORICOS. *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 16, núm. 3, 387-400.
- Montero, M. (2004). *Psicología Social Comunitaria*.
- Montero, M. (2011). NUEVAS PERSPECTIVAS EN PSICOLOGÍA COMUNITARIA Y PSICOLOGÍA SOCIAL CRÍTICA. *Cienc. Psicol. vol.5 no.1*.

- Navas, & Montoya. (2018). The need of having an intercultural approach, in the welcome mechanisms of migrants and refugees in Bogotá. Policy review, learning from others, making proposals”.
- Nyamu-Musembi. (2002). Towards an actor-oriented perspective on human rights. *IDS Working Papers. Brighton: Institute of Development Studies.*
- OPS. (2017). *Situación de salud en las Américas. Indicadores básicos 2017.*
- Prieto, A. &. (2018). “A vueltas con la Legitimidad democrática. El caso de la explotación minera. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26.
- Rappaport. (1977). Community Psychology.
- Repetto, F. (2020). Masacres a los charrúas: políticas de persecución, genocidio yesclavitud Charrúa en el siglo XIX.
- Rodríguez Moreno, A. (2017). Giorgio Agamben y los derechos humanos: Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida.
- Rose, N. (2007). Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI.
- Rossi, J. J. (2002). Los charrúas. *Editorial Galerna.*
- Santos. (2010). Decolonizar el saber, reventar el poder.
- Santos, B. d. (2011). Introducción: Las Epistemologías del Sur.
- Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas.* Chile: Lom Ediciones.
- Trincherro, H. H. (2000). *Los dominios del Demonio.* Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- UNICEF. (2021). *Las prácticas de crianza en comunidades indígenas del pueblo Wichi.* Salta: Gobierno de Salta, ONU.
- Veracini. (2010). , Settler Colonialism. A Theoretical Overview, Londres, Palgrave,. *Palgrave.*
- Verdesio, G. (2014). Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un país sin indios. *Cuadernos de Literatura* 17, 86-107.
- Vidart, D. (2011). El regreso del mito charruísta”. *Fondo de Cultura Económica.* Obtenido de <http://www.fondodeculturaeconomica.com/Editorial/Prensa/Detalle.aspx?sec>
- Vidart, D. (2012). No hay indios en el Uruguay contemporáneo. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 251-257.