

LUIZ FELIPE BARBOZA LACERDA
LUIS EDUARDO ACOSTA MUÑOZ
EVERSON JAQUES VARGAS
(ORGANIZADORES)



INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO
PARA PUEBLOS INDÍGENAS (IBHI) E
INDICADORES DE BEM-ESTAR
PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT)
APROXIMAÇÕES ENTRE COLÔMBIA E BRASIL



OLMA

Observatório Nacional de Justiça Socioambiental
Luciano Mendes de Almeida

O Observatório Nacional de Justiça Socioambiental – OLMA é um núcleo organizador de instituições e iniciativas em rede focadas em temáticas comuns ligadas à “promoção da justiça socioambiental da rede jesuíta”.

Criado pela Província dos Jesuítas do Brasil – BRA para observar em profundidade as grandes questões emergentes da realidade conflitiva e contraditória, em vários âmbitos e territórios, se propõe a desenvolver ações de documentação, sistematização, reflexão, formação e articulação de forma a colocar em sinergia todo o potencial acumulado na Rede Jesuíta, buscando, sobretudo, uma interlocução contínua com os diversos atores dentro e fora da Igreja.

INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO
PARA PUEBLOS INDÍGENAS (IBHI) E
INDICADORES DE BEM-ESTAR
PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT)
APROXIMAÇÕES ENTRE COLÔMBIA E BRASIL

OBSERVATÓRIO NACIONAL DE JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL
LUCIANO MENDES DE ALMEIDA – OLMA

Provincial da Província dos Jesuitas do Brasil

Pe. Mieczyslaw Smyda, S. J.

**Secretário para Promoção da Justiça Socioambiental
da Província dos Jesuitas do Brasil e**

Diretor do OLMA

Pe. Jean Fábio Santana, S. J.

Secretário Executivo

Dr. Luiz Felipe Barboza Lacerda

INSTITUTO AMAZÓNICO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, SINCHI

Directora General

Luz Marina Mantilla Cárdenas

Subdirector Científico y Tecnológico

Jaime Alberto Barrera García

Subdirector Administrativo y Financiero

Diego Fernando Lizcano Bohórquez

Coordinador programa Dinámicas Socioambientales y Culturales

Juan Felipe Guhl Samudio

Investigador

Luis Eduardo Acosta Muñoz

CASA LEIRIA CONSELHO EDITORIAL

Ana Carolina Einsfeld Mattos (UFRGS)

Ana Patrícia Sá Martins (UEMA)

Antônia Sueli da Silva Gomes Temóteo (UERN)

Glícia Marili Azevedo de Medeiros Tinoco (UFRN)

Haide Maria Hupffer (Feevale)

Isabel Cristina Arendt (Unisinos)

Isabel Cristina Michelin de Azevedo (UFS)

José Ivo Follmann (Unisinos)

Luciana Paulo Gomes (Unisinos)

Luiz Felipe Barboza Lacerda (UNICAP)

Márcia Cristina Furtado Ecoten (Unisinos)

Rosangela Fritsch (Unisinos)

Tiago Luís Gil (UnB)

LUIZ FELIPE BARBOZA LACERDA
LUIS EDUARDO ACOSTA MUÑOZ
EVERSON JAQUES VARGAS
(ORGANIZADORES)

INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO
PARA PUEBLOS INDÍGENAS (IBHI) E
INDICADORES DE BEM-ESTAR
PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT)
APROXIMAÇÕES ENTRE COLÔMBIA E BRASIL

Casa Leiria
São Leopoldo/RS
2024

INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO PARA PUEBLOS
INDÍGENAS (IBHI) E INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA
POVOS TRADICIONAIS (IBPT): APROXIMAÇÕES ENTRE
COLÔMBIA E BRASIL

Luiz Felipe Barboza Lacerda, Luis Eduardo Acosta Muñoz e
Everson Jaques Vargas (organizadores)

DOI: <https://doi.org/10.29327/5341115>

Apoio: Observatório Nacional de Justiça Socioambiental
Luciano Mendes de Almeida (OLMA)

Para citar esta obra (ABNT): LACERDA, L. F. B.; ACOSTA, L. E.;
VARGAS, E. V. (org.). *Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos
Indígenas (IBHI) e Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT):
aproximações entre Colômbia e Brasil*. São Leopoldo, RS: Casa Leiria, 2024.

**Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida,
desde que citada a fonte.**

139 Indicadores de bienestar humano para pueblos indígenas (IBHI) e
 Indicadores de bem-estar para povos tradicionais (IBPT):
 aproximações entre Colômbia e Brasil [recurso eletrônico]. /
 organização Luiz Felipe Barbosa Lacerda, Luiz Eduardo Acosta
 Muñoz, Everson Jaques Vargas. – São Leopoldo: Casa Leiria, 2024.

Disponível em: <[http://www.guaritadigital.com.br/casaleiria/
olma/ibhiibpt/index.html](http://www.guaritadigital.com.br/casaleiria/olma/ibhiibpt/index.html)>

Obra bilíngue: português e espanhol.

ISBN 978-85-9509-103-0

1. Antropologia – Povos tradicionais – Colômbia e Brasil. 2. Povos
indígenas – Colômbia – Indicadores de bem-estar. 3. Povos indígenas –
Brasil – Indicadores de bem-estar. I. Lacerda, Luiz Felipe Barbosa (Org.).
II. Muñoz, Luiz Eduardo Acosta (Org.). III. Vargas, Everson Jaques (Org.).

CDU 397(861+81)

Nós somos começo, meio e começo.
(Nêgo Bispo)

SUMÁRIO

11	PREFÁCIO / PREFACIO <i>Everson Jaques Vargas</i>
19	APRESENTAÇÃO / PRESENTACIÓN <i>Luiz Felipe Barboza Lacerda</i>
	PARTE I – FUNDAMENTOS TEÓRICOS, CONCEITUAIS E METODOLÓGICOS
28	NOTA METODOLÓGICA
35	SOSTENIBILIDAD TERRITORIAL Y BIENESTAR INDÍGENA: BASES PARA EL DISEÑO DE INDICADORES EN LA AMAZONIA COLOMBIANA <i>Luis Eduardo Acosta Muñoz</i>
59	LAS CAPACIDADES COLECTIVAS COMO UN INSTRUMENTO METODOLÓGICO PARA LA EVALUACIÓN DEL BIENESTAR HUMANO EN TERRITORIOS INDÍGENAS DEL AMAZONAS COLOMBIANO <i>Luis Eduardo Acosta Muñoz, Oscar Ivan García Rodríguez y Alfonso Dubois Migoya</i>
91	LOS INDICADORES DEL BIENESTAR HUMANO: INNOVACIÓN SOCIAL Y CULTURAL QUE BUSCA FORTALECER LAS CAPACIDADES DE GOBERNABILIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMAZONIA COLOMBIANA <i>Luis Eduardo Acosta Muñoz</i>
121	INDICADORES DE BIENESTAR PARA PUEBLOS TRADICIONALES – IBPT: VÁLIDOS PARA EVALUAR IMPACTOS DEL CAMBIO CLIMÁTICO EN AMAZONIA <i>Luis Eduardo Acosta Muñoz</i>
145	PROCESO METODOLÓGICO PARTICIPATIVO EN LA APLICACIÓN DE LOS INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO INDÍGENA (IBHI): PARA EL MANEJO AUTÓNOMO DE LA INFORMACIÓN EN TERRITORIOS INDÍGENAS DEL AMAZONAS <i>Pablo de la Cruz Nassar, Luis Eduardo Acosta Muñoz, Delio Mendoza Hernández, Eduardo Bello, Ana Minerva Arce Ibarra y Erín I. J Estrada Lugo</i>

PARTE II – IMPLEMENTAÇÃO E ESTUDOS DE CASO
(BRASIL, COLÔMBIA) DO IBHI/IBPT

- 177 INDICADORES DE BEM-ESTAR HUMANO PARA POVOS
TRADICIONAIS: O CASO DE UMA COMUNIDADE INDÍGENA NA
FRONTEIRA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA
Luiz Felipe Barboza Lacerda e Luis Eduardo Acosta Muñoz
- 213 INDICADORES DE BEM-ESTAR HUMANO PARA POVOS
TRADICIONAIS: O CASO DE UMA COMUNIDADE RIBEIRINHA NA
FRONTEIRA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA
Luiz Felipe Barboza Lacerda e Luis Eduardo Acosta Muñoz
- 241 LOS INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO (IBHI): INNOVACIÓN
SOCIAL Y CULTURAL EN LA AMAZONIA COLOMBIANA. ESTUDIO DE
CASO DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS
*Luis Eduardo Acosta Muñoz, Delio Mendoza Hernández y
Pablo Emilio De La Cruz Nassar*
- 277 INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT)
E O CASO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E UMBANDA NO
BRASIL
*Everson Jaques Vargas, Luiz Felipe Barboza Lacerda,
Sueli Angelita da Silva, Adevanir Aparecida Pinheiro,
Inácio José Spohr, Elisabete da Silva e Marcos Gomes*
- 309 INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT):
YLÊ DE OXALÁ
*Everson Jaques Vargas, Luiz Felipe Barboza Lacerda,
Sueli Angelita dos Santos, Adevanir Aparecida Pinheiro,
Inácio José Spohr e Adriangela Cabral da Silva*
- 337 INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT):
CENTRO DE UMBANDA XANGÔ DA MATA VIRGEM
*Everson Jaques Vargas, Luiz Felipe Barbosa Lacerda,
Adevanir Aparecida Pinheiro, Sueli Angelita dos Santos,
Inácio José Spohr e João Batista dos Santos*
- 363 CONCLUSÃO / CONCLUSIÓN
- 373 SOBRE OS ORGANIZADORES

PREFÁCIO

Everson Jaques Vargas

Ao tratarmos sobre os conhecimentos pavimentados ao longo da história da humanidade como necessários para o desenvolvimento vital, encontramos os campos das ciências humanas, biológicas e exatas, todos ramos com as suas contribuições e desdobramentos pautados no nosso cotidiano ocidental e, por vezes, parcial.

Afirma-se, com o desenvolvimento dos diversos saberes sobre a vida e o seu modo polissêmico de se reinventar, que as narrativas construídas ao longo dos séculos no ocidente tiveram em sua síntese a influência dos poderes oficiais na produção da história e da memória daqueles que deveriam ser lembrados e aqueles que devem ser esquecidos (Evaristo, 2018). Diante das inconsistências e conformidades das ciências dominantes, como nos lembra Santos (2015, p. 32), foram pautados modelos sociais responsáveis por colonizar um conjunto de povos, tendo em vista que esses grupos sociais não estavam adequados ao modo de vida ocidental, tido como desenvolvido.

Trago à baila o modelo social greco-romano-euromonoteísta-nórtico, que ocupou e ocupa os diversos aspectos da vida social contemporânea; do calendário ao sistema de funcionamento do Estado. Ademais, nesse processo de escrita circular, convido vocês a pensarem o seguinte... Se, de maneira generalizada, certos modos de vida são utilizados como parâmetros para que outros possam seguir respondendo às demandas globais, no campo da ciência ocidental isto seria diferente?

Ao longo dos séculos, produziram-se milhares de documentos e registros filosóficos e, posteriormente, científicos, que tinham como critério a consolidação e o apagamento dos saberes das sociedades pré-

-coloniais e tradicionais nas Américas e nos demais continentes. Esses documentos, inicialmente trabalhados como registros das sociedades modernas e contemporâneas, transversalizam-se nas religiões, cultura, política, ciência e Estados nos dias atuais.

Dessa forma, com a implicação em repensar os saberes produzidos pelas ciências contemporâneas e as regulamentações políticas nacionais e internacionais, nasce o sentido dessa obra denominada *Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) e indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Aproximações entre Colômbia e Brasil*.

Esse livro é o resultado de uma conjunção de trabalhos realizados com os povos tradicionais, entre eles os povos indígenas localizados na Amazônia colombiana e brasileira e os povos de terreiro do sul do Brasil.

As comunidades tradicionais trazidas para contar os seus saberes, as suas fortalezas e suas vulnerabilidades através dos indicadores de bem-estar, representam o que pontuamos sobremaneira neste convite inicial, aqueles povos que tiveram o seu saber silenciado para a instituição dos saber-poder colonial regimentado pelos interesses estatais. Para ser mais objetivo, o conjunto de políticas pensadas dentro de um Estado-nação, aqui citamos o Brasil e a Colômbia com a sua historicidade, não contemplam as diversidades pluriétnicas, territoriais, políticas e espirituais representadas por esses povos.

Diante das ineficiências prestadas pelos macro indicadores das políticas de Estado dos dois países, essa obra nos mostra como uma pesquisa participante, vivencial e colaborativa com os povos tradicionais, pode gerar confluência de marcadores importantes para a construção de políticas públicas com os povos, através das suas necessidades, tensionando os governos regionais e a União a pensar estratégias cooperativas de investimentos e resoluções com as comunidades.

Ademais, caso você tenha interesse em se ocupar pensando nos modos de vida que não participaram das divisões do banquete colonial das Américas, aproxime-se dessa leitura, com certeza encontrará desafios profundos e abundâncias enriquecedoras.

De tudo que não sei

*De tudo que não sei quero distância
Com medo do escuro que sublinha a noite
De tudo que não sei tenho rancor
Pois, se não sei, não precisaria existir
De tudo que não sei mistiquei
Colonizei meus entendimentos
E passei a viver minha vida no centro de uma grande cidade*

*De tudo que não sei duvidei
E combati os meus fantasmas
O que ontem era certeza
Hoje é uma pergunta*

*Dos saberes que silencieei, apenas percebi...
Aquilo que não sei, não existe só para mim!*

*Será que todo saber do mundo cabe na minha cognição?
Grande contradição...
Criam-se Estados-nações*

Só que está no cerne da questão

*Autodeterminação dos povos como modo de gestão
É um dos caminhos para a contra-colonização*

*Por séculos
Por aqui e por ali, negaram
Que os povos tradicionais
Que são nossos ancestrais
Com r(e)xistência, perseveraram*

Referências

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. E-book.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília, 2015.

PREFACIO

Everson Jaques Vargas

Cuando nos ocupamos de los conocimientos pavimentados a lo largo de la historia de la humanidad como necesarios para el desarrollo vital, nos encontramos con los campos de las ciencias humanas, biológicas y exactas, todas ellas con sus aportaciones y desarrollos basados en nuestra cotidianidad occidental y, a veces, parcial.

Se afirma, con el desarrollo de los diversos saberes sobre la vida y su forma polisémica de reinventarse, que las narrativas construidas a lo largo de los siglos en Occidente tuvieron en su síntesis la influencia de los poderes oficiales en la producción de la historia y la memoria de los que deben ser recordados y de los olvidados (Evaristo, 2018). Frente a las inconsistencias y conformidades de las ciencias dominantes, como nos recuerda Santos (2015, p. 32), se orientaron modelos sociales responsables de colonizar a un grupo de pueblos, considerando que estos grupos sociales no eran adecuados al modo de vida occidental, considerado desarrollado.

Traigo a colación el modelo social greco-romano-euromonoteísta-nórtico, que ha ocupado y ocupa los diversos aspectos de la vida social contemporánea; desde el calendario hasta el sistema de funcionamiento del Estado. Además, en este proceso de escritura circular, te invito a pensar en lo siguiente... Si, de manera generalizada, ciertas formas de vida se utilizan como parámetros para que otras puedan seguir respondiendo a las demandas globales, ¿sería esto diferente en el campo de la ciencia occidental?

A lo largo de los siglos, se produjeron miles de documentos y registros filosóficos y, posteriormente, científicos, que tuvieron como criterio

la consolidación y borrado de los saberes de las sociedades precoloniales y tradicionales de América y otros continentes. Estos documentos, inicialmente trabajados como registros de las sociedades modernas y contemporáneas, son transversales en las religiones, la cultura, la política, la ciencia y los estados en la actualidad.

Así, con la implicación de repensar el conocimiento producido por las ciencias contemporáneas y las regulaciones políticas nacionales e internacionales, nació el sentido de este trabajo denominado *Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) e Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales (IBPT): Aproximaciones entre Colombia y Brasil*.

Este libro es el resultado de una combinación de trabajos realizados con pueblos tradicionales, incluidos los pueblos indígenas ubicados en la Amazonia colombiana y brasileña y los pueblos de terreros del sur de Brasil.

Las comunidades tradicionales traídas a contar sus saberes, sus fortalezas y sus vulnerabilidades a través de los indicadores de bienestar, representan lo que señalamos en esta invitación inicial, aquellos pueblos que vieron silenciados sus saberes por la institución del saber-poder colonial regimentado por los intereses estatales. Para ser más objetivos, el conjunto de políticas concebidas dentro de un Estado-nación, aquí citamos a Brasil y Colombia con su historicidad, no contemplan las diversidades multiétnicas, territoriales, políticas y espirituales representadas por estos pueblos.

Ante las ineficiencias que aportan los macroindicadores de las políticas de Estado de los dos países, este trabajo nos muestra cómo una investigación participativa, vivencial y colaborativa con los pueblos tradicionales puede generar una confluencia de marcadores importantes para la construcción de políticas públicas con los pueblos, a través de sus necesidades, tensionando a los gobiernos regionales y a la Unión para pensar estrategias y resoluciones de inversión cooperativa con las comunidades.

Por otra parte, si te interesa pensar en las formas de vida que no participaron de las divisiones del banquete colonial de América, acércate a esta lectura, seguramente encontrarás profundos desafíos y abundancias enriquecedoras.

De todo lo que no sé

*De todo lo que no sé quiero distanciarme
Miedo a la oscuridad que subraya la noche
De todo lo que no sé tengo rencor
Porque si no lo supiera, no necesitaría existir
De todo lo que no sé me he mistificado
He colonizado mis entendimientos
Y pasé a vivir mi vida en el centro de una gran ciudad*

*Todo lo que no sé lo dudo
Y luché contra mis fantasmas
Lo que ayer era una certeza
Hoy es una pregunta*

*Del conocimiento que silencié, solo me di cuenta...
¡Lo que no sé, no existe solo para mí!*

*¿Encaja todo el conocimiento del mundo en mi cognición?
Gran contradicción...
Se crean los Estados-nación*

Pero está en el meollo de la cuestión

*La libre determinación de los pueblos como modo de gestión
Es uno de los caminos de la lucha contra la colonización*

*Durante siglos
Aquí y allá, lo negaron
Que los pueblos tradicionales
¿Quiénes son nuestros antepasados?
Con r(e)xistencia, perseveraron*

Referencias

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. E-book.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília, 2015.

APRESENTAÇÃO

Luiz Felipe Barboza Lacerda

A obra que se apresenta é furto de uma coletânea de artigos publicados em diferentes periódicos científicos explicitando um olhar crítico sobre os macro indicadores geralmente utilizados para mensurar a qualidade de vida e o bem-estar de comunidades originárias e tradicionais.

A pergunta central é: os indicadores hegemônicos possuem a capacidade de perceber e mensurar as especificidades destes povos?

Um grupo de investigadores de Brasil, Colômbia e demais países da América Latina e Caribe afirmam que não. Que os macro indicadores não possuem condições de uma mensuração adequada as especificidades destes povos, em última análise, oferecendo diagnósticos desfocados sobre as realidades que se pretendem empregar as políticas públicas e os projetos socioambientais, gerando sistêmicos equívocos estruturantes nestas abordagens.

Os Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI), na Colômbia, ou os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Brasil, constituem uma metodologia criada, adapta e aplicada por tais pesquisadores em diferentes localidades e povos destes países, a fim de efetivamente colaborarem para uma mensuração que possibilidade a real compreensão das fortalezas e das fragilidades destas comunidades, a fim de subsidiar um enriquecimento de suas capacidades vitais.

Tal metodologia desenvolvida primeiramente por Luis Eduardo Acosta e aplicada em comunidades originárias e tradicionais da Amazônia colombiana, logo ultrapassou fronteiras, recebendo adaptações em comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira, assim

como junto às comunidades de matrizes africanas no sul do Brasil, pelos trabalhos posteriores desenvolvidos por Luiz Felipe Lacerda e Everson Vargas.

Comumente a qualidade de vida tem sido atrelada à ideia de desenvolvimento medido pela quantidade de ingressos monetários ou de bens adquiridos por um grupo, família ou mesmo sociedade. Nesta perspectiva, o mercado é considerado como a única entidade com concessão ao Bem-Estar. Assim, o conceito de Bem-Estar torna-se sinônimo de desenvolvimentismo e progresso.

Contudo, percebemos que para tais povos e suas culturas a ideia de bem-estar e qualidade de vida não estão atrelados as questões econômicas, exclusivamente, mas sim à ideia de Abundância, de soberania cultural, alimentar e territorial e no equilíbrio entre práticas formais e práticas tradicionais na saúde e na educação.

Neste sentido, os IBPT ou IBHI centram-se no conceito de Abundância entre os povos originários e tradicionais e deles concebem 21 indicadores, que estão agrupados em cinco grandes capacidades, a saber: Capacidade de Controle Coletivo do Território; Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; Capacidade de Garantir Autonomia Alimentar; Capacidade de Construir Ambiente Tranquilo para Viver; e Capacidade de Autocuidado e Reprodução.

Os casos que se apresentam neste livro são fruto da aplicação, consolidação e validação desta metodologia ao longo dos últimos dez anos (2013-2023). Desta forma, não é necessário fazer uma leitura sequencial ou cronológica da obra, pois cada capítulo, em si, apresenta sua contextualização cultural específica, as condições de aplicabilidade de tais capacidades, assim como os resultados demonstrados a partir deste trabalho em cada caso, que é sempre coletivo, contando com ativo protagonismo dos povos e suas lideranças.

Para tanto a primeira parte do livro apresenta artigos que aprofundam temas relacionados aos fundamentos teóricos, conceituais e metodológicos de tal sistema de indicadores abordando temas como sustentabilidade territorial e bem-estar; capacidades coletivas enquanto instrumento de mensuração da qualidade de vida; a necessidade de desenvolvermos estratégias que ampliem as capacidades de governabilidade destes povos frente aos indicadores hegemônicos, a correlação destas capacidades no debate sobre mudanças climáticas e a importância das

metodologias participativas na construção da mensuração de qualidade de vida de tais comunidades.

Na segunda parte, destacados estes aspectos basilares da metodologia em questão, avançamos para a apresentação de estudos de casos onde os IBPT/IBIH foram aplicados conjuntamente com comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira e colombiana, assim como com comunidades de religiões de matrizes africanas do sul do Brasil.

É importante destacar que apensar de receber nomenclaturas diferentes entre Colômbia (Indicadores de Bem-estar Humano para Pueblos Indígenas – IBHI) e Brasil (Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais – IBPT), estamos tratando da mesma metodologia, com a mesma base teórica e conceitual, assim como mediada igualmente pelas cinco grandes capacidades anteriormente destacadas e seus 21 indicadores.

Por sua vez, cada um destes indicadores está sustentado por uma equação matemática-cultural que recebe a devida adaptação em cada caso em que deva ser empregada. Tais fórmulas podem ser encontradas na íntegra, nos estudos desenvolvidos por Acosta (2013) e Lacerda (2016), descritos e listados nas referências bibliográficas deste livro.

Cabe também frisar que, seguindo a tendência de percurso de trabalho deste coletivo de pesquisadores, a obra que se apresenta ora dialoga com o leitor e a leitora em espanhol, ora em português, respeitando a característica de seus escritos originais, assim como as formas pelas quais foram submetidos, aceitos e publicados nos diferentes periódicos científicos.

Nos distintos casos onde tal metodologia foi aplicada, inclusive adaptando-se a realidades geográficas e culturais distantes e distintas, podemos afirmar que, de modo geral, a consolidação e aplicação de indicadores específicos para mensurar a qualidade de vida destas populações inverte radicalmente a perspectiva de pobreza atribuída à elas perante a aplicação dos sistemas de indicadores convencionais. Para além de desvelar a baixa capacidade real destas matrizes analíticas capturadas pela dimensão mercantilista, a aplicação dos IBPT/IBHI sobressaltam fortalezas territoriais e transgeracionais que estruturam o bem-estar em cada comunidade, naquele determinado momento, possibilitando a construção participativa de estratégias mais assertivas por parte das próprias comunidades, frente as suas fragilidades e fortalezas.

Estamos, portanto, mergulhando em um profundo processo que busca deconstituir a óptica pela qual as sociedades ocidentais compreendem os elementos vitais dos povos originários e tradicionais. Propomos um novo sistema de mensuração, apoiado invariavelmente naquilo que tais povos e comunidades elencam enquanto prioritários para seu bem-estar. Propomos uma mudança paradigmática em toda a lógica analítica sobre a qualidade de vida.

Boa leitura!

PRESENTACIÓN

Luiz Felipe Barboza Lacerda

El trabajo presentado es un robo de una colección de artículos publicados en diferentes revistas científicas que explican una mirada crítica a los macro indicadores generalmente utilizados para medir la calidad de vida y el bienestar de las comunidades nativas y tradicionales.

La pregunta central es: ¿los indicadores hegemónicos tienen la capacidad de percibir y medir las especificidades de estos pueblos?

Un grupo de investigadores de Brasil, Colombia y otros países de América Latina y el Caribe dicen que no. Que los macro indicadores no tienen las condiciones para medir adecuadamente las especificidades de estos pueblos, en última instancia, ofreciendo diagnósticos desenfocados sobre las realidades que se pretenden emplear en las políticas públicas y proyectos socioambientales, generando desentendidos estructurales sistémicos en estos enfoques.

Los Indicadores de Bienestar Humano para los Pueblos Indígenas (IBHI) en Colombia, o los Indicadores de Bienestar para los Pueblos Tradicionales (IBPT) en Brasil, son una metodología creada, adaptada y aplicada por estos investigadores en diferentes localidades y pueblos de estos países, con el fin de colaborar eficazmente para una medición que permita una comprensión real de las fortalezas y debilidades de estas comunidades, con el fin de subvencionar un enriquecimiento de sus capacidades vitales.

Esta metodología, desarrollada por primera vez por Luis Eduardo Acosta y aplicada a comunidades originarias y tradicionales de la Amazonía colombiana, pronto traspasó fronteras, recibiendo adaptaciones en comunidades indígenas y ribereñas de la Amazonía brasileña, así

como en comunidades de origen africano del sur de Brasil, a través del trabajo posterior desarrollado por Luiz Felipe Lacerda y Everson Vargas.

Comúnmente, la calidad de vida se ha vinculado a la idea de desarrollo medido por la cantidad de ingresos monetarios o bienes adquiridos por un grupo, una familia o incluso una sociedad. Desde esta perspectiva, el mercado es considerado como la única entidad con concesión al Bienestar. Así, el concepto de Bienestar se convierte en sinónimo de desarrollismo y progreso.

Sin embargo, nos damos cuenta de que para estos pueblos y sus culturas, la idea de bienestar y calidad de vida no están ligadas exclusivamente a cuestiones económicas, sino a la idea de Abundancia, de soberanía cultural, alimentaria y territorial y en el equilibrio entre las prácticas formales y tradicionales en salud y educación.

En este sentido, el IBPT o IBHI se enfoca en el concepto de Abundancia entre los pueblos originarios y tradicionales y concibe de ellos 21 indicadores, los cuales se agrupan en cinco grandes capacidades, a saber: Capacidad de Control Colectivo del Territorio; Capacidad de Agencia Cultural Autónoma; capacidad para garantizar la autonomía alimentaria; Capacidad para construir un ambiente tranquilo para vivir; y Autocuidado y Capacidad Reproductiva.

Los casos presentados en este libro son el resultado de la aplicación, consolidación y validación de esta metodología a lo largo de los últimos diez años (2013-2023). Así, no es necesario hacer una lectura secuencial o cronológica de la obra, pues cada capítulo, en sí mismo, presenta su contextualización cultural específica, las condiciones de aplicabilidad de tales capacidades, así como los resultados demostrados de esta obra en cada caso, que siempre es colectiva, con el protagonismo activo de los pueblos y sus líderes.

Para ello, la primera parte del libro presenta artículos que profundizan en temas relacionados con los fundamentos teóricos, conceptuales y metodológicos de dicho sistema de indicadores, abordando temas como la sostenibilidad territorial y el bienestar; las capacidades colectivas como instrumento de medición de la calidad de vida; la necesidad de desarrollar estrategias que amplíen las capacidades de gobernanza de estos pueblos frente a los indicadores hegemónicos, la correlación de estas capacidades en el debate sobre el cambio climático y la importancia

de las metodologías participativas en la construcción de la medición de la calidad de vida de estas comunidades.

En la segunda parte, destacando estos aspectos básicos de la metodología en cuestión, pasamos a la presentación de estudios de caso donde se aplicó el IBPT/IBIH junto con comunidades indígenas y ribereñas de la Amazonía brasileña y colombiana, así como con comunidades de religiones de origen africano en el sur de Brasil.

Es importante destacar que a pesar de recibir diferentes nomenclaturas entre Colombia (Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas – IBHI) y Brasil (Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales – IBPT), estamos tratando con la misma metodología, con la misma base teórica y conceptual, así como igualmente mediada por las cinco grandes capacidades anteriormente destacadas y sus 21 indicadores.

A su vez, cada uno de estos indicadores se sustenta en una ecuación matemático-cultural que recibe la adaptación adecuada en cada caso en el que se deba utilizar. Tales fórmulas se pueden encontrar en su totalidad en los estudios desarrollados por Acosta (2013) y Lacerda (2016), descritos y enumerados en las referencias bibliográficas de este libro.

Cabe destacar también que, siguiendo la tendencia de la trayectoria de trabajo de este grupo de investigadores, los trabajos presentados a veces dialogan con el lector en español, a veces en portugués, respetando las características de sus escritos originales, así como las formas en que fueron presentados, aceptados y publicados en diferentes revistas científicas.

En los diferentes casos en los que se ha aplicado esta metodología, incluso adaptándose a realidades geográficas y culturales distantes y distintas, podemos afirmar que, en general, la consolidación y aplicación de indicadores específicos para medir la calidad de vida de estas poblaciones invierte radicalmente la perspectiva de pobreza que se les atribuye frente a la aplicación de sistemas de indicadores convencionales. Además de develar la baja capacidad real de estas matrices analíticas captadas por la dimensión mercantilista, la aplicación del IBPT/IBHI pone de relieve fortalezas territoriales y transgeneracionales que estructuran el bienestar en cada comunidad, en ese momento dado, posibilitando la construcción participativa de estrategias más asertivas por parte de las propias comunidades, frente a sus debilidades y fortalezas.

Estamos, por tanto, inmersos en un proceso profundo que busca deconstruir la óptica a través de la cual las sociedades occidentales entienden los elementos vitales de los pueblos indígenas y tradicionales. Proponemos un nuevo sistema de medición, basado invariablemente en lo que estos pueblos y comunidades enumeran como prioridades para su bienestar. Proponemos un cambio paradigmático en toda la lógica analítica de la calidad de vida.

¡Feliz lectura!

PARTE I – FUNDAMENTOS TEÓRICOS, CONCEITUAIS E METODOLÓGICOS

NOTA METODOLÓGICA

- Na Colômbia, a região amazônica, como espaço socialmente construído, conta com a presença de uma população multiétnica e multicultural de mais de 90 povos indígenas (71% do total nacional) assentados em 192 reservas que são propriedades coletivas que têm o caráter de inalienáveis, imprescritíveis e implacáveis, e cujas territorialidades ocupam uma área significativa nessa região (mais de 24 milhões de hectares).
- Diante do exposto, Acosta (2013) elaborou uma proposta de modelo de gestão da informação baseado na identificação e desenho de Indicadores de Bem-Estar Humano Indígena (IHSI), que se baseavam nos aspectos conceituais do bem-estar humano em termos de abundância de povos indígenas no departamento do Amazonas; como modelo generalizável e viável para a Amazônia colombiana.
- A proposta referenciada incluiu a formação das fichas metodológicas de cada uma das 21 IHIs com base em uma abordagem metodológica avançada pelo Instituto Sinchi (2005), em torno da formulação de Indicadores de Desenvolvimento Sustentável (IDS), que visa criar um sistema de indicadores socioculturais, apropriado para os povos indígenas da Amazônia colombiana, que responda por seus valores mais representativos e seus modos de vida, ao mesmo tempo em que possa ser articulado ao Sistema de Informações Ambientais Territoriais da Amazônia Colombiana (SIAT – AC) e, no futuro, à política de desenvolvimento sustentável para a região.
- A aplicação do IBHI baseou-se em uma estrutura metodológica de pesquisa participativa intercultural que inclui seis momentos: socialização perante as Autoridades Tradicionais, acordos para a aplicação do IBHI, treinamento das Equipes de Facilitadores Locais, trabalho de campo para coleta das infor-

mações, sistematização, ajustes de inconsistências, etc. interpretação, discussão e aprovação pela comunidade das informações e resultados da Linha de Base.

- A aplicação do IBHI na Amazônia colombiana é um processo de longo prazo, que visa reunir informações de linha de base e, posteriormente, processos de monitoramento são realizados para identificar mudanças e ser capaz de realizar uma interpretação comunitária dos valores da linha de base em relação às informações atualizadas. Seu objetivo é permitir que as comunidades proponham suas próprias políticas e estratégias para melhorar e/ou fortalecer seu bem-estar humano;
- A experiência na implementação dos Indicadores de Bem-Estar Humano Indígena (IHSI) na Amazônia colombiana foi baseada em uma aliança com as Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas – AATIs, uma experiência inédita resultante de um processo participativo e de conscientização social que avançou significativamente nos departamentos do Amazonas, Vaupés e Guainía, localizados nas áreas Nordeste e Sudeste da Amazônia Colombiana (Fronteira com a Venezuela, Brasil e Peru).
- As informações de base coletadas em 165 comunidades localizadas em 33 reservas indígenas permitem conhecer o estado atual do bem-estar humano indígena como produto das relações multidimensionais entre sociedade e natureza nos territórios. São mostrados aspectos sociais e culturais fundamentais na sustentabilidade da população nos territórios, que apresentam sintomas de deterioração.
- No Brasil, o marco da cooperação científica internacional entre o Grupo de Pesquisa Educação e Diversidade da Amazônia da Universidade do Estado do Amazonas (UEA – GPEDA), e a participação do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA), juntamente com o Grupo de Pesquisa “Valorização do Conhecimento Tradicional”, do Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, entre 2015 e 2016, realizou um exercício de adaptação e aprofundamento metodológico do IBHI; e em consideração à pluralidade cultural das sociedades tradicionais

no Brasil, Lacerda e Acosta (2017a, 2017b) adotaram o nome de Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais (IBPT).

- Neste caso, experiências de implementação nas comunidades de São José (Ribereña de Várzea); São João de Veneza (Comunidade de Indígenas Ticunas de terra seca) e Nova Aliança (comunidade de Indígena Cocama de terra seca) do município de Benjamin Constant (AM), na fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru apontaram que os indicadores analisados com os povos tradicionais da Amazônia colombiana são apropriados para os povos tradicionais do Alto Solimões, na Amazônia brasileira, que compartilham hábitos, culturas, valores e significados.
- Em 2018, as experiências no Brasil avançaram posteriormente com um Termo de Cooperação Técnico-Científico entre o Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Neabi – Unisinos) para avaliar o bem-estar conjuntamente com três comunidades de matrizes africanas: Ille Africano, Terreiro Ylê de Oxalá e o Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem, todos localizados no município de São Leopoldo (RS).

NOTA METODOLÓGICA

- En Colombia, la región amazónica, como espacio socialmente construido, cuenta con una población multiétnica y multicultural de más de 90 pueblos indígenas (71% del total nacional) asentados en 192 reservas que son propiedades colectivas que tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e implacables, y cuyas territorialidades ocupan una superficie significativa en esta región (más de 24 millones de hectáreas).
- En vista de lo anterior, Acosta (2013) elaboró una propuesta de modelo de gestión de la información basada en la identificación y diseño de Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IHSI), los cuales se basaron en los aspectos conceptuales del bienestar humano en términos de abundancia de pueblos indígenas en el departamento de Amazonas; como un modelo generalizable y viable para la Amazonía colombiana.
- La propuesta referenciada incluyó la conformación de las fichas metodológicas de cada una de las 21 IHI a partir de un enfoque metodológico avanzado por el Instituto Sinchi (2005), en torno a la formulación de Indicadores de Desarrollo Sostenible (IDE), que tiene como objetivo crear un sistema de indicadores socioculturales, adecuado para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana. que dé cuenta de sus valores y formas de vida más representativas, a la vez que pueda articularse con el Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonía Colombiana (SIAT – AC) y, en el futuro, con la política de desarrollo sostenible para la región.
- La aplicación del IBHI se basó en un marco metodológico de investigación participativa intercultural que incluye seis momentos: socialización ante las Autoridades Tradicionales, acuerdos para la aplicación del IBHI, capacitación de los Equipos Facilitadores Locales, trabajo de campo para la recolección

de información, sistematización, ajustes de inconsistencias, etc. interpretación, discusión y aprobación por parte de la comunidad de la información y los resultados de la Línea de Base.

- La aplicación del IBHI en la Amazonía colombiana es un proceso de largo plazo, que tiene como objetivo la recolección de información de línea base y posteriormente se realizan procesos de monitoreo para identificar cambios y poder realizar una interpretación comunitaria de los valores de línea base en relación con la información actualizada. Su propósito es permitir que las comunidades propongan sus propias políticas y estrategias para mejorar y/o fortalecer su bienestar humano;
- La experiencia en la implementación de los Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IHSI) en la Amazonía colombiana se basó en una alianza con las Asociaciones de Autoridades Indígenas Tradicionales (AATIs), una experiencia inédita resultado de un proceso participativo y de sensibilización social que ha avanzado significativamente en los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía, ubicados en las zonas nororiental y suroriental de la Amazonía colombiana (Frontera con Venezuela, Brasil y Perú).
- La información básica recolectada en 165 comunidades ubicadas en 33 resguardos indígenas permite conocer el estado actual del bienestar humano indígena como producto de las relaciones multidimensionales entre sociedad y naturaleza en los territorios. Se muestran aspectos sociales y culturales fundamentales en la sostenibilidad de la población en los territorios, que presentan síntomas de deterioro.
- En Brasil, el marco de cooperación científica internacional entre el Grupo de Investigación en Educación y Diversidad de la Amazonía de la Universidad del Estado de Amazonas (UEA – GPEDA), y la participación del Observatorio Nacional de Justicia Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA), junto con el Grupo de Investigación “Valorización de los Conocimientos Tradicionales”, del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, entre 2015 y 2016, realizó un ejercicio de adaptación y profundización metodológica del IBHI; y teniendo en cuenta la pluralidad cultural de las

sociedades tradicionales en Brasil, Lacerda y Acosta (2017a, 2017b) adoptaron el nombre de Indicadores de Bienestar Humano para los Pueblos Tradicionales (IBPT).

- En este caso, experiencias de implementación en las comunidades de San José (Ribereña de Várzea); São João de Veneza (comunidad indígena Ticuna de tierras secas) y Nova Aliança (comunidad indígena de tierras secas Cocama) en el municipio de Benjamín Constant (AM), en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú, señalaron que los indicadores analizados con los pueblos tradicionales de la Amazonía colombiana son apropiados para los pueblos tradicionales del Alto Solimões, en la Amazonía brasileña. que comparten hábitos, culturas, valores y significados.
- En 2018, las experiencias en Brasil avanzaron posteriormente con un Convenio de Cooperación Técnico-Científica entre el Observatorio Nacional de Justicia Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) y el Centro de Estudios Afro-brasileños e Indígenas de la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (Neabi – Unisinos) para evaluar el bienestar junto con tres comunidades de origen africano: Ille Africano, Terrero Ylê de Oxalá y el Centro de la Umbanda Virgen Xângo da Mata, todos ubicados en el municipio de São Leopoldo (RS).

SOSTENIBILIDAD TERRITORIAL Y BIENESTAR INDÍGENA: BASES PARA EL DISEÑO DE INDICADORES EN LA AMAZONIA COLOMBIANA¹

Luis Eduardo Acosta Muñoz

Resumen: Debido a su complejidad los indicadores que evalúan los alcances del desarrollo humano, se aplican a nivel nacional y en términos agregados, por lo cual no permiten hacer mediciones y caracterizaciones que den cuenta de las condiciones socioculturales locales que determinan, actualmente los modos de vida de los diferentes grupos étnicos que habitan en el país y para el caso particular de la región amazónica colombiana, surge la necesidad de generar un proceso académico y de investigación social participativa que permita el diseño de Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI). En concordancia con lo anterior, este artículo presenta la construcción de una propuesta alternativa para identificar y diseñar los IBHI. Se parte de la descripción del estado del arte sobre los procesos adelantados en la investigación de la temática para adentrarse después en el marco de una perspectiva multidimensional y centra la atención de acuerdo con las caracterizaciones provenientes de diferentes corrientes de pensamiento, en la conformación de la relación de equilibrio territorial-bienestar, que establecen los pueblos indígenas con su entorno natural y social, con su territorio, garantizando de esta manera su sustentabilidad.

1 Artículo publicado en: ACOSTA, L. E. Sostenibilidad territorial y bienestar indígena: bases para el diseño de indicadores en la Amazonia Colombiana. *Colombia Amazónica*, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, p. 113-128, 2007. Disponible en: <https://sinchi.org.co/files/publicaciones/revista/pdf/1/8%20sostenibilidad%20territorial%20y%20bienestar%20indigena%20bases%20para%20el%20dise%20de%20indicadores%20en%20la%20amazonia%20colombiana.pdf>.

Palabras clave: Indicadores de bienestar humano. Sostenibilidad territorial. Bienestar humano. Pueblos indígenas. Amazonia colombiana.

Introducción

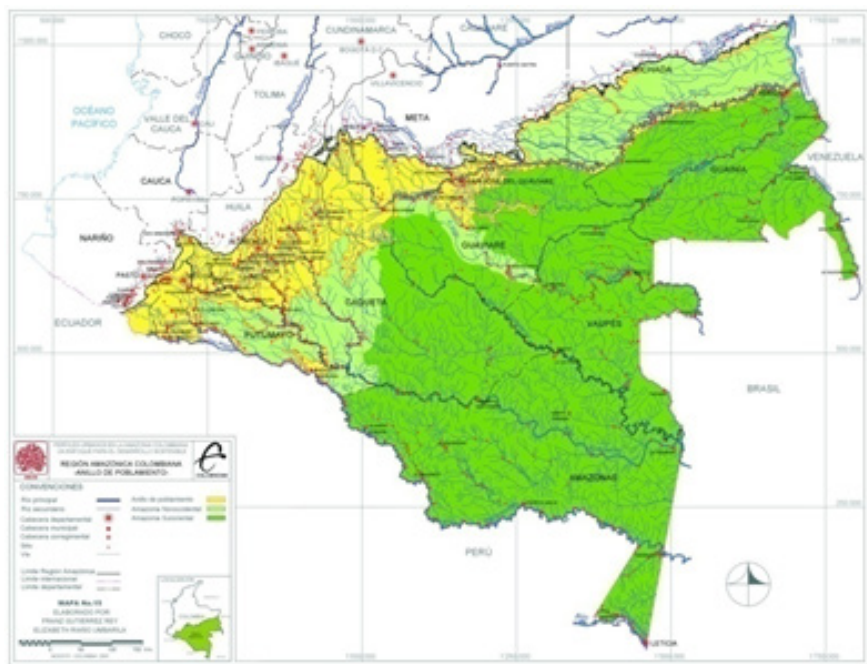
La región amazónica colombiana como espacio socialmente construido, cuenta con la presencia de una población multiétnica y pluricultural, que llega a 112.317 habitantes, con una participación del 0.26% del total de la población nacional (DANE, Censo General 2005) (Mapa 1). La subregión Sur – Oriental, en los departamentos del Amazonas, Vaupés, Guainía, y sur del Vichada, alberga los actuales asentamientos de las sociedades indígenas, en los que predomina una tenencia de la tierra bajo la figura del resguardo, con una organización social propia, y que constituyen el 32% de su área total nacional. Los resguardos presentan grandes contrastes: en los departamentos amazónicos con mayor tradición y antigüedad en los procesos de colonización, representan el 55% del total regional, sin embargo, el área adjudicada sólo alcanza el 11% del total regional. Por otro lado, en los departamentos con territorios indígenas ancestrales, solamente existe el 45% del número total de resguardos en la región, pero constituyen el 89% del total del área en esa figura legal con la particularidad de que albergan el 65% de la población indígena (tabla 1).

Tabla 1. Resguardos indígenas por unidad político – administrativa, población y área. Región amazónica colombiana. 2004.

DEPARTAMENTOS	RESGUARDOS		POBLACIÓN		AREA (HAS)	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
AMAZONAS	24	12,5	20.496	18,2	9.199.688	37,0
CAQUETÁ	41	21,4	6.835	6,1	638.303	2,6
CAUCA	4	2,1	694	0,6	1.534	0,0
META	8	4,2	1.143	1,0	48.405	0,2
GUAINIA	26	13,5	14.331	12,8	7.083.742	28,5
GUAVIARE	20	10,4	5.796	5,2	1.854.243	7,5
PUTUMAYO	32	16,7	24.391	21,7	143.299	0,6
VAUPES	3	1,6	21.504	19,1	4.120.897	16,6
VICHADA	34	17,7	17.127	15,2	1.769.796	7,1
TOTAL	192	100,0	112.317	100,0	24.859.907	100,0

Fuente: Arango, R.; Sanchez, E. 2004. Elaboración propia.

Mapa 1. Ocupación e intervención en la Amazonia colombiana.



En la Amazonia colombiana existen 62 pueblos indígenas, diferenciados que constituyen el 71% respecto del total de pueblos indígenas a nivel nacional (DANE, Censo General 2005). Los departamentos de Putumayo, Caquetá y Guaviare, con los más fuertes procesos de colonización albergan el 47% de las etnias indígenas del total regional, mientras que en los demás departamentos ascienden al 53% del total reafirmando el carácter diverso de la región Sur Oriente.

En el marco del Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, de la Universidad del País Vasco – Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional (Hegoa), y el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi; el autor conformo en 2006 el documento Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) de la Amazonia colombiana. En esa dirección, el presente artículo es una reseña del proceso de investigación adelantado por el autor para la identificación y diseño de los IBHI, los cuales deben considerar además de las particularidades socioculturales y biofísicas de cada pueblo, la sostenibilidad de sus activos ambientales, políticos, económicos y culturales, así como las particularidades e im-

pactos de su actual vinculación a la sociedad occidental y a la economía de mercado.

Ese proceso de identificación y diseño de indicadores, tal como se presenta a lo largo del artículo, ha contado con una etapa previa de conformación de un estado del arte y una base conceptual fundamental para la selección de temáticas y variables suficiente y necesaria que permitan definir los IBHI. Constituye, de igual forma, un esfuerzo académico encaminado a retroalimentar el trabajo adelantado por el Instituto Sinchi (2005), en torno a la formulación de Indicadores de Desarrollo Sostenible (IDS), el cual tiene como objetivo, la creación de un sistema de indicadores socioculturales, apropiados para los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana, que dé cuenta de sus valores más representativos y de sus modos de vida, al tiempo que pueda articularse al Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia Colombiana (SIAT – AC) y en un futuro con la política de desarrollo sostenible para la región.

Antecedentes sobre propuestas institucionales para la formulación de IBH para pueblos indígenas

A mediados de la década de los años 90, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), creó la Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario (UIND), donde se estructuró una estrategia de desarrollo para los pueblos indígenas, a partir de la identificación de sus necesidades, preocupaciones y demandas; de las iniciativas específicas para abordar los asuntos indígenas; procedimientos y actividades para evitar, mitigar y compensar los impactos negativos sobre los pueblos indígenas (Deruyttere, 1997; 2003). Por su parte en, el Foro de las Américas realizado en 1997, el BID, los representantes de los pueblos indígenas y los gobiernos, señalaron la necesidad de formular indicadores de pobreza con sensibilidad cultural, en términos de abordar este fenómeno según las necesidades básicas insatisfechas, teniendo en cuenta la naturaleza de las economías de estos pueblos (Deruyttere, 1997).

El BID adelantó en 2004 un estudio con el objetivo de evaluar los indicadores para medir la pobreza entre los pueblos indígenas y desarrollar nuevos indicadores, que reflejaran la realidad y la percepción que los indígenas tienen del bienestar y la pobreza (Renshaw; Wray, 2004). Como consecuencia se propuso, evaluar las metodologías exis-

tentes para medir la pobreza en referencia a las necesidades básicas insatisfechas (acceso a servicios básicos) y la línea de pobreza (capacidad de acceso a servicios básicos), a partir de la realización de una descripción detallada de los indicadores que se han venido utilizando para determinar las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

Este proceso, permitió dar a conocer las limitaciones conceptuales, metodológicas y prácticas existentes en la formulación y aplicación de indicadores de desarrollo humano en poblaciones indígenas, dado que se valen de una visión que sólo permite entender la pobreza en términos de ingresos, posesión de bienes, condiciones físicas de la vivienda y acceso a servicios sanitarios. En general, esas organizaciones argumentan que los indicadores considerados se presentan descontextualizados y son inadecuados para medir algunos parámetros de las condiciones de vida, ya que se limitan a recoger, por ejemplo, información sobre cobertura de servicios como salud y educación, pero presentan limitantes para evaluar la calidad de los mismos y las percepciones que la misma población tiene de dichos servicios.

De otro lado, el Fondo para el desarrollo de los pueblos indígena de América Latina y el Caribe con sede en Bolivia en 2007, afirma que Latinoamérica, pese a ser un continente con una diversidad étnica indígena, carece de información que dé cuenta no sólo de la cantidad de personas que integran estos pueblos, sino también, acerca de sus modos o planes de vida. Es así como disponer de información pertinente, oportuna y de calidad sobre pueblos indígenas, se ha convertido en una tarea prioritaria para dicho organismo. De acuerdo con lo anterior, propone la formulación y puesta en marcha del Sistema de Información de los Pueblos Indígenas (SIPI), con el que se busca fortalecer y garantizar su participación efectiva en el diseño de políticas, estrategias de desarrollo y toma de decisiones, a través de la generación de indicadores, que permitan conocer con mayor pertinencia su situación social, económica y cultural, así como consolidar el diálogo intercultural entre los principales actores del desarrollo indígena y su articulación con una política regional de desarrollo sostenible.

Frente a esas expectativas, el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe propone como alternativa, realizar registros de información que incluyan: clasificaciones por grupo étnico, lengua, área geográfica, entre otros. Sin embargo, éstas aun son

insuficientes, ya que estas categorías de análisis no permiten hacer un acercamiento a las expectativas de vida de los pueblos indígenas y de lo que para ellos significan, de acuerdo con sus modos de vida, conceptos como bienestar y desarrollo.

En Colombia a través del Departamento Nacional de Planeación (DNP) se viene calculando el indicador de desarrollo humano (IDH) a nivel nacional, pero su carácter es muy general y no recoge las especificidades demográficas, condiciones culturales, políticas y de calidad de vida, de los actores sociales y en sus diferentes regiones. En ese marco, el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi viene trabajando la temática de los IDS. El proceso se inició con el diseño de los indicadores de estado del ambiente a través del Proyecto Línea Base en convenio con el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT). En relación con los IBHI, igualmente al interior del Instituto Sinchi se está en la etapa de diseño de los indicadores que deben permitir el seguimiento a los procesos de desarrollo de la región amazónica, para establecer sus niveles de sostenibilidad.

Niveles de aplicabilidad de los IBH para Pueblos Indígenas

Los indicadores que evalúan los alcances del desarrollo, por su complejidad se aplican a nivel nacional y en términos agregados, por lo cual, no es posible diferenciar los alcances de dichos logros en una escala regional y/o local. Se parte de la premisa que afirma que el desarrollo y sus logros no se dan en términos homogéneos en un país en particular, sino que éste es diferencial e inequitativo entre las diversas regiones que conforman un Estado-Nación.

Existe de hecho la preocupación tanto en el ámbito internacional, como en el regional y el local, por estructurar indicadores más precisos en relación con el marco conceptual de medición y de aplicación, en la medida en que han venido apareciendo nuevos aportes teóricos, pero, sobre todo, considerando que la realidad de los países del tercer mundo, son innegablemente multidimensionales y no espacios meramente económicos. En este sentido, se han diseñado y aplicado indicadores con el propósito de medir no sólo la evolución de la pobreza, los procesos de empobrecimiento y/o la nueva pobreza; si no que además, en términos del enfoque de las capacidades de Sen (2000) y los desarrollos efectua-

dos por Nussbaum (1998), se reconoce la necesidad de tener en cuenta la existencia de otras variables de orden social, cultural y ambiental, fundamentales para caracterizar los alcances del desarrollo en territorios con presencia de sociedades multiétnicas.

No obstante, las divergencias entre las economías tradicionales y los intereses de los estados nacionales por vincularlas a sus sistemas socioeconómicos y políticos, ignorando sus especificidades socioculturales, podría afirmarse, que los actuales postulados en torno al desarrollo humano sostenible, tendrían que involucrar los principios subyacentes de dichas economías, que promulgan y pretenden un acceso intergeneracional a los recursos naturales acorde con un uso y manejo óptimo sin que medie la degradación, con lo cual, las generaciones futuras también tendrán el derecho a usufructuarlo. Para el caso de los pueblos indígenas, esta premisa se fundamenta en el respeto a su territorio y a su cultura.

Dimensiones del diseño de IBH para pueblos indígenas

La vinculación de las sociedades indígenas con la sociedad mayoritaria y la intensificación de su participación en la economía de mercado, implican la generación de procesos de exclusión y vulnerabilidad social. Esta última, entendida como una condición social de riesgo, que inhabilita e invalida, de manera inmediata o en el futuro, a los grupos afectados, para la obtención de su bienestar, en contextos socioeconómicos y culturalmente determinados (Perona; Rochi, 2000).

La actual situación socioeconómica de estas poblaciones es que se encuentran encapsuladas, en una relación de subordinación y sumisión frente a una sociedad nacional, política, social, económica e ideológicamente dominante, que causa intensas repercusiones sobre sus modelos de vida. Esta afirmación conlleva a considerar, que el proceso de diseño de un conjunto de IBH para pueblos indígenas, se debe basar en el postulado fundamental de que en las sociedades tradicionales la existencia y la sostenibilidad de sus activos ambientales, sociales, culturales, éticos, económicos y políticos, son la base de la permanencia de sus modos de vida, que protegen a esas sociedades de generar y enfrentar procesos de empobrecimiento. Sin embargo, esos activos pueden verse envueltos en procesos de degradación, si se tiene en cuenta, que cada vez más y con

mayor intensidad los pueblos indígenas, se vinculan al modelo económico y estilos vida occidentales, lo que produce innegablemente diversas y complejas implicaciones para sus modos de vida tradicionales.

Marco conceptual para el diseño de los IBH para pueblos indígenas de la Amazonia colombiana

Dado que los actuales sistemas utilizados para la medición de IDH en Colombia, carecen de sistemas de información lo suficientemente amplios que permitan integrar las particularidades culturales y de modos de vida de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, Acosta (2006) desarrolló en el marco de la tesis doctoral “Pueblos indígenas de la Amazonia e Indicadores de Bienestar Humano Indígena en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia colombiana” un proceso encaminado a identificar y evaluar los avances que se han hecho con respecto al tema del desarrollo para pueblos indígenas en diferentes contextos, con el fin de contribuir al diseño de un sistema de indicadores, a partir de la identificación de temáticas y variables planteadas inicialmente por el autor.

De acuerdo con las fuentes bibliográficas disponibles sobre la medición del desarrollo indígena, es recurrente encontrar una serie de temáticas asociadas con las demandas de los indígenas en el contexto de la protección de los derechos de las minorías étnicas y con los lineamientos de desarrollo propuestos por entidades multilaterales como el Banco Mundial y el BID. Las propuestas existentes son poco coherentes con las características de las sociedades tradicionales, y particularmente, con las amazónicas, pero sin embargo, son la base a partir de las cuales se ha posibilitado una discusión que abarca una crítica a las concepciones que se tienen sobre el desarrollo, las metodologías para medirlo y las características de las fuentes de información. Se encontró que para medir los alcances del desarrollo, era necesario efectuar una reflexión y revisión del concepto, dadas las constantes críticas que el mismo ha recibido en los últimos años y para buscar su armonía con las innovaciones conceptuales provenientes de la teoría del bienestar (Sen, 2000). Por lo anterior, se consideró necesario incluir elementos que superaran la medición tradicional sobre ingresos económicos o la capacidad de compra para la adquisición de bienes de consumo final. Los aportes teóricos de Sen

(2000) y de Valdés (1991), fundamentales en la economía del desarrollo, constituyen una entrada para construir un marco conceptual que permita entender como para las sociedades tradicionales y en particular las indígenas amazónicas, sus modos de vida son producto de relaciones complejas con los ecosistemas de la selva amazónica.

De otro lado, la crítica desde la antropología respecto a una enumeración fragmentada de la vida indígena conllevó a adelantar un proceso para la consolidación de un planteamiento a partir del cual se propone adoptar una visión de integralidad y de interacción entre los elementos que componen los modos de vida indígena con los ecosistemas amazónicos. En ese sentido, los aportes de Zuluaga (1999) se constituyeron en un referente, al poder contar con una comprensión amplia en temas como el de la salud en las sociedades indígenas, la cual necesariamente debe entenderse como indisoluble de la cultura y la naturaleza.

Otro aspecto que ha merecido atención, es la necesidad de conocer ampliamente quiénes son los sujetos que conforman las sociedades indígenas en el marco de esta pretensión investigativa, ya que un conocimiento profundo de quiénes son ellos, de sus intereses y las relaciones que sostienen con el entorno y con otras sociedades, no se conocen suficientemente y no hacen parte del acervo de conocimientos que se requiere para estructurar con propiedad un concepto de bienestar indígena; se considera que las experiencias de trabajo de campo del autor con algunos pueblos indígenas de la región Amazónica, constituyen un aporte fundamental. En esa dirección, la crítica a Sen (2000) en cabeza de Valdés (1991), se refiere a la necesidad de plantear nociones de bienestar con base en el conocimiento profundo de las sociedades en las que este se pretende medir, así como el conocimiento de las acciones o prácticas que se dan en su vida cotidiana.

Sociedades amazónicas

No pueden desconocerse las grandes diferencias que las sociedades amazónicas indígenas tienen con respecto a la sociedad nacional. El principio a partir del cual puede sustentarse esta afirmación, hace referencia a las relaciones particulares que las primeras sostienen con el entorno natural, lo que deriva en la existencia de un sistema de vida específico acorde con los diferentes biotopos que ofrece la selva, una

organización social que abarca más allá de las relaciones inter-étnicas, unas prácticas simbólicas y rituales acordes con modelos diferenciados de manejo del territorio o manejo del mundo, un legado de conocimientos sobre dicho entorno, que suelen transmitirse a través de la palabra, entre otros.

En un sentido más amplio, se puede decir que sin ese principio que alude a una relación muy *íntima*, entre la cultura y la naturaleza, sería imposible pensar tanto la existencia de estas sociedades, como a las condiciones que caracterizan el paisaje de las selvas húmedas. Es decir que los pueblos indígenas amazónicos se han valido de los ecosistemas amazónicos para producir y reproducirse de manera autónoma y a su vez, a través de diversas formas de recreación simbólica han mantenido sus características, garantizando su producción y reproducción. De otro lado, dichas sociedades indígenas presentan diversos niveles de integración con la sociedad nacional, lo que condiciona en gran medida la configuración actual de sus modos de vida.

La preocupación constante por entender las formas de vida de las sociedades amazónicas desde diferentes corrientes académicas (antropología, economía, ecología, historia, sociología, entre otras), ha contribuido a describir las características y modos de vida de las sociedades indígenas de la región, generando aportes, que se constituyen en una puerta de entrada para conformar un concepto propio de su bienestar. Sin embargo, los alcances de las disciplinas al momento de realizar generalizaciones presentan limitaciones, cuando se trata de caracterizar lo que son y representan actualmente estas poblaciones.

Desde el punto de vista de la antropología, se cuenta con aportes significativos como los realizados por autores como Gasché, de quien se retoma, en primera instancia, la noción de *bosquesino*, como categoría conceptual apropiada para identificar y caracterizar a los integrantes de las sociedades amazónicas, especialmente a los pueblos indígenas. El indígena visto bajo esa categoría se define, como aquel habitante rural de la selva amazónica que vive en y del bosque y sus aguas, que practica una horticultura en forma de policultivo con patrones de siembra diferenciados, para abastecerse de alimentos, medicinas y materias primas en particular en la elaboración de artesanías (Gasché, 2002).

Los *bosquesinos* afirma Gasché (2002), conforman tipos de sociedades que se caracterizan porque agrupan personas unidas por lazos de

parentesco, de compadrazgo y amistad; se relacionan a través de lo que denomina grupos de solidaridad (distributiva, laboral y ceremonial) con los cuales configuran su vida cotidiana. Estas relaciones, sujetas a diversas interpretaciones, se manifiestan en los diferentes complejos culturales, entendiendo estos como grupos diferenciados no sólo por su ubicación territorial sino también por una práctica cultural común (Echeverri, 2002); los que, a su vez, conformarían la sociodiversidad bosquesina, que está caracterizada principalmente por diferencias en la manera como cada complejo cultural establece sus relaciones con el entorno.

La revisión bibliográfica antropológica muestra un extenso acervo de conocimientos que se han producido en la región por grupos étnicos o inclusive pequeñas comunidades. Intentar una generalización sobre los modos de vida indígena ha implicado, encontrarse con la dificultad que atañe a su heterogeneidad, ya que si bien, existe un conjunto de características generales para los pueblos bosquesinos, no es posible pretender ignorar las particularidades propias de cada uno; ignorar que cada pueblo o comunidad, frente a la necesidad de consolidar y hacer respetar su identidad, se define a sí mismo como diferente al otro.

Se reconoce también, que la diferenciación entre los pueblos bosquesinos, debe pensarse no sólo en términos de respeto a la identidad, sino también a las complejas condiciones de vida, a las que se enfrentan actualmente. En la Amazonia colombiana en relación a los procesos de ocupación e intervención del entorno, en la actualidad existen sociedades bosquesinas en zonas de colonización circunscritas por relaciones socioeconómicas dominantes del modelo ganadero y la agricultura comercial, como es el caso de los indígenas Guayabero que se localizan en el norte de la Amazonia. De otro lado, se tienen comunidades multiétnicas cercanas a los cascos urbanos como por ejemplo aquellas localizadas en el sur del Trapecio Amazónico, que dificultan la pretensión de inscribirlos en alguno de los complejos culturales, definidos como se muestra a continuación, Echeverri (2002):

1. Gente de tabaco de oler: correspondientes al noroeste amazónico en la región del Bajo Río Caquetá, Mirití-Paraná y Bajo Apaporis, ubicados cerca del Río Pirá-Paraná y el Vaupés geográfico. Se distinguen por la ceremonia del yuruparí y el uso del tabaco en polvo. El yuruparí, junto con la maloca, son la base del pensamiento y la palabra de sus gentes. Esta confor-

mado por los grupos étnicos Letuama, Tanimuca, Macuna, Yukuna, Matapí, Makú, Cabiari, Miraña y Carijona, a los cuales se suman otra serie de grupos que amplían el marcado acento multiétnico de este complejo cultural.

2. Gente de ambil: ubicados al suroccidente amazónico en la región de los ríos Caquetá y Putumayo. A este grupo pertenecen los grupos étnicos Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Muinane, Andoque. Se caracterizan por el consumo de tabaco en forma de ambil y son denominados también como gente de centro. Su existencia corresponde, más que una denominación ancestral, a un proceso de reconstrucción ideológica producto del contacto con los no-indígenas. Su entendimiento del entorno se realiza alrededor de la palabra mediada por el pensamiento.
3. Gente de huito y achiote: ubicados al sur del departamento del Amazonas, conformado mayoritariamente por los grupos Ticuna, Yagua y Cocama con presencia en menor proporción de otros grupos provenientes de otras áreas culturales (Uitoto, Bora, Yucuna, Andoque y Ocaina). Se distinguen de los otros dos complejos por la constante relación con los centros urbanos, y en general, con los no-indígenas, lo que ha transformado ampliamente sus modos de vida y especialmente sus sistemas productivos.

Al respecto, la antropología ha hecho un esfuerzo en la descripción etnográfica de tales interpretaciones, en las cuales algunas definen la relación hombre-naturaleza como entre iguales, en donde lo natural se vuelve social a través de las prácticas de transformación material y simbólica, lo que ha posibilitado la subsistencia de grupos humanos como los pueblos indígenas (Van der Hammen, 1992; Correa; Vasco, 1993). Se trata de relaciones dinámicas, en las que existe una conciencia histórica de los cambios frente a los cuales cada grupo ha respondido recomponiendo sus prácticas de vida y visión cosmológica, conservando algunos elementos que podrían considerarse como tradicionales e incorporando otros nuevos (Van der Hammen, 1992; Franky, 2004), producto de la relación con complejos culturales exógenos. Es a partir de estas interpretaciones y la transformación que las mismas han tenido, lo que ha permitido plantear diversas nociones de bienestar alternativas de las sociedades indígenas amazónicas.

Sostenibilidad Territorial

La revisión a las etnografías sobre los diferentes complejos culturales antes mencionados coincide en señalar el equilibrio como un elemento aglutinador en las relaciones naturaleza – cultura de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Se parte, de los estudios para los Tukano que realizó Reichel-Dolmatoff (1997), quien al definir el concepto de equilibrio hace referencia a los mecanismos de adaptación en donde los individuos reintegran permanentemente, la energía que han consumido del entorno. Este planteamiento, relaciona el concepto directamente con el aspecto ecológico, definiéndolo como un mecanismo de control para regular la producción y las conductas sociales, para asegurar la supervivencia y el bienestar individual y colectivo; es un mecanismo de control ecológico donde hay continuos intercambios energéticos recíprocos (Chaumeil, 1994; Reichel-Dolmatoff, 1997).

El carácter conferido a la noción de equilibrio no ha sido siempre el mismo. Para Descola (1996) no se trata de relaciones netamente adaptativas sino de creatividad en cada cultura, en la manera como se socializa la naturaleza. Así mismo, señala que dicho concepto no puede reducirse a la imagen de los pueblos indígenas y expresión simbólica de sus sistemas de representación únicamente, ya que se estaría solamente refiriéndose a la producción de discursos o producciones de la mente. Otros autores, definen el concepto de equilibrio como orden, en el que hay una autoridad – chamán o curador del mundo – que cumple funciones específicas en su modelamiento (Van der Hammen, 1992) y que se inserta en la cosmología y lo simbólico (Correa; Vasco, 1993; Van der Hammen, 1992). En otro caso se trata de un equilibrio transformado y enmarcado en el territorio (Franky, 2004; Mahecha, 2004) que se manifiesta a nivel macro en el espacio chamanístico y a nivel micro en los cuerpos de los individuos (Franky, 2004); por último, hay quienes lo consideran como un sistema filosófico (Árhem, 1993).

En conjunto, los autores mencionados coinciden en la idea de que el equilibrio territorial, se constituye en una condición necesaria para la permanencia tanto de los grupos humanos como de la naturaleza que los rodea, constituyéndose en una condición necesaria para la supervivencia de estas sociedades, el manejar empírica y conceptualmente los ecosistemas y territorios que los rodean (Fundación Gaia Amazonas,

2000). La naturaleza y la sociedad se retroalimentan constantemente garantizando de este modo su reproducción.

En ese sentido, se asume la sostenibilidad territorial como un concepto más apropiado de lo que ha quedado entendido como equilibrio territorial; hablar de sostenibilidad territorial implica ahondar en la definición del concepto de territorio. En primera instancia se puede afirmar que el territorio es material y que se manifiesta en el entorno natural. Sin embargo, tal definición frente a las consideraciones que sobre el territorio sostienen los pueblos indígenas, van mucho más allá de considerarlo solamente como un componente material, un espacio geográfico en el sentido de la tierra y/o la propiedad de este. En esa dirección, para los pueblos indígenas amazónicos el territorio es el mundo; las relaciones que se dan en él involucran a los seres humanos con seres no-humanos y con todos los seres de la naturaleza que lo habitan. Esto implica, que es necesario referirse a un territorio que integra los ámbitos materiales y espirituales de la vida indígena (Fundación Gaia Amazonas, 2000).

Para los pueblos indígenas, el territorio trasciende el título de propiedad, es el mundo y su manejo es un asunto de fuero individual, pero también es un sentir colectivo que pasa por encima de lo étnico e inclusive del ecosistema amazónico, para trascender en relaciones que humanizan la naturaleza concibiéndola como un igual y no subordinada al ser humano. Tal como lo define Vasco (1992) citado por Franky y Mahecha (2000), es un conjunto de relaciones que una sociedad ha establecido en un espacio a través de la historia y como resultado de su acción; en él se conjugan, el actuar particular de cada grupo humano / étnico, en una red de relaciones que se establecen en y con el ecosistema de selva amazónica. Como producto de esas relaciones el territorio se reconoce y se apropia material y simbólicamente (Palacios, 2002) ejerciendo lo que suele denominarse como territorialidad: proceso en el cual los sujetos convergen en una historia común a la que hacen referencia cuando se relatan los mitos, se nombran los lugares y se cuentan las historias ocurridas allí y de la gente que los ha habitado (Vasco, 1992).

El territorio involucra, igualmente, un sentido corporal. Todo lo que en él sucede se refleja en el cuerpo de los individuos en estados como la salud y la enfermedad, la vida y la muerte: con la territorialización del cuerpo, cada miembro de un grupo étnico se inscribe en los referentes territoriales que forman la geografía chamánica de este

cosmos y del territorio de su grupo étnico, así no nazca ni resida allí. Sin embargo, con la territorialización del cuerpo también empieza a ser vulnerable a los peligros y males de este cosmos (Franky, 2004). También se reconoce como producto de una historia (ancestral y reciente) y de las acciones de todas las generaciones de individuos que se han relacionado con él. En el territorio se establecen acuerdos y discordias, diversas formas de concebirlo, ocuparlo y manejarlo, apropiaciones y pérdidas, entre muchas otras relaciones.

Es en esta perspectiva es que los pueblos indígenas plantean sus demandas, pues para ellos ordenar el territorio es ordenar el conjunto de relaciones sociales, culturales, políticas y económicas, es ordenar todo lo que implica la vida de los que habitan en él (Román, 2000). Dado que el espacio territorial es compartido, su manejo se enmarca tanto en las formas de manejo al interior de cada grupo como las del contexto regional y/o espacio chamanístico; para los indígenas, el manejo de los recursos tiene un carácter multiétnico y regional basado en la referencia mítica de que a cada grupo le corresponde una tarea y lugar específico por el cual debe velar y responder ante los dueños mitológicos comunes, de cara a todos los grupos allí asentados (Van der Hammen, 1992).

En general, en el territorio se inscriben las vivencias actuales de los pueblos indígenas, sus relaciones con otros grupos sociales y con la naturaleza, unas lógicas particulares que determinan esas relaciones (Franky, 2004), sus demandas y la forma legal como el Estado ha respondido a estas y la inscripción en el manejo del territorio dentro de un contexto regional y multiétnico. Teniendo en cuenta estos factores es que se hace referencia al concepto de equilibrio, no solamente en sentido ecológico sino como sostenibilidad territorial. Finalmente, la sostenibilidad territorial incluye: las condiciones objetivas del bienestar indígena, aquellas que aluden a circunstancias exteriores de la persona que plantea Valdés (1991); las referidas por las sociedades indígenas que involucran temas como la salud, el manejo de las relaciones con el medio -natural y antrópico-, y la reproducción social y cultural.

Bienestar indígena

Siguiendo a Valdés (1991), quien plantea que el bienestar no puede enmarcarse solamente a partir de la medición de condiciones obje-

tivas como: riqueza, poder, comodidades, tiempo libre, acceso a servicios de salud y educación, entre otras. La noción del bienestar que se propone debe de corresponder tanto a la medición de las condiciones objetivas, como también a la medición de las condiciones del bienestar subjetivo, es decir, a los estados internos de la persona (placer, felicidad, deseo, anhelo, plan de vida). Ambos componentes del bienestar se encuentran íntimamente relacionados, pues no son independientes uno del otro; razón por la cual, y de acuerdo con los planteamientos de Gasche (2002) la calidad de vida (bienestar humano) se alcanza no solamente cuando se satisfacen las necesidades biológicas del ser humano, sino igualmente cuando se satisfacen, los gustos de las personas. Esta noción de bienestar subjetivo, propuesta en el marco de las actividades que el bosquesino realiza cotidianamente, reconoce como su ejecución, además de satisfacer las necesidades básicas de subsistencia y satisfacer los gustos individuales, permiten entender la forma en la que el sujeto se vincula al universo sociocultural y lingüístico al que pertenece, dando cuenta de su vivencia individual y social en el entorno natural.

Las actividades, a partir de las cuales se alcanzaría el bienestar, se estructuran a partir de la conjugación de motivaciones, acciones, finalidades y priorizaciones. Las motivaciones corresponden a un impulso, a una necesidad sentida que se expresa verbalmente, que contiene mecanismos biológicos y a su vez el fin que la satisface. Las acciones son la ejecución gestual y discursiva; se compone de operaciones, definidas como los automatismos interiorizados por la persona, tales como: el hambre y la sed; el establecimiento de las jerarquías sociales y la demarcación del territorio; la caza, el celo, la selección de los jefes, la fuga o la lucha (Antequera, 2004). Las finalidades, son los objetivos cuya realización tienen una forma y un sentido lingüístico particular de acuerdo con cada cultura y su resultado concuerda con los valores de la sociedad donde se realizan. Por último, las priorizaciones se definen como la jerarquización entre diferentes alternativas que, en un momento dado, el bosquesino puede elegir.

Es en este marco de lógica decisional, donde puede evidenciarse el principio de la libertad individual: poder escoger lo que se quiere, lo que le gusta o lo que le genera más placer a la persona (Gasché; Vela, 2004), noción que se constituye en el principio base del concepto de bienestar indígena.

El bienestar como ética de los modos de vida indígena, conjuga la existencia de elementos como la pluriactividad (agricultura, cacería, pesca, recolección, transformación), las redes de solidaridad, la cooperación familiar, el respeto del principio de la reciprocidad y el reconocimiento de una autoridad que reposa sobre el control de las fuerzas de la naturaleza.

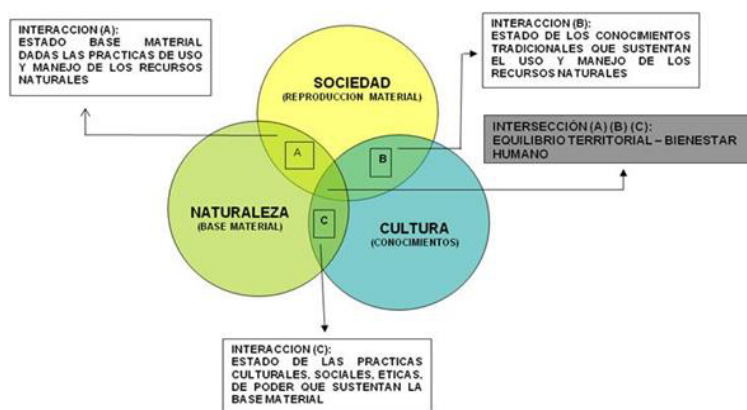
Procesos que concurren en la relación sostenibilidad territorial – bienestar humano

Los modos de vida indígena en la región amazónica colombiana se basan en la existencia de una relación de sostenibilidad con el ecosistema. Los diferentes componentes – campos temáticos referidos, funcionan como un sistema holístico, los cuales conforman y dinamizan procesos interdependientes. Es así, como a partir del marco del conocimiento antropológico existente de la Amazonia colombiana, el autor establece tres ejes temáticos a partir de los cuales se pueden entender los modos de vida indígena: sociedad, el universo de las relaciones, incluso con los seres de la naturaleza; cultura – lenguaje, el universo de las formas de los actos y productos; ambiente natural, el universo material. La existencia de una base natural que corresponde a aquellos recursos o activos a partir de los cuales se construye la vida indígena. La conjugación de estos tres elementos se concibe como la base para entender una condición de sostenibilidad territorial – bienestar humano, como noción que se acerca a un modelo de bienestar colectivo e individual más acorde con los modos de vida de las sociedades indígenas en la Amazonia colombiana (Figura 1). Lo anterior, ha permitido conformar un marco lógico conceptual base para la identificación y diseño de los indicadores apropiados para los pueblos indígenas en la Amazonia Colombiana.

El planteamiento central sobre la noción de sostenibilidad territorial – bienestar humano de los modos de vida indígena se concibe como producto de la intersección de las interacciones de estos tres ejes. Se entiende esa interacción en un sentido ecológico al referirla como una relación de equilibrio, cuyas particularidades se dan en el contexto de cada cultura. En ese sentido, se anotó anteriormente, la necesidad de utilizar el concepto de territorio sobre el cual recae la cualidad de

la sostenibilidad, ya que éste se constituye en el eje principal en el que se concibe el modo de vida indígena, dada su conexión directa con su reproducción física y social, con el manejo de los recursos, con las formas de organizarse socialmente y con las maneras de concebir el mundo (Franky, 2001). La sostenibilidad territorial – bienestar humano es un concepto integral (Figura 1) cuya elección busca abordar los elementos objetivos y subjetivos del bienestar indígena.

Figura 1. Marco lógico para el diseño de Indicadores de Bienestar Humano para pueblos indígenas (IBHI).



Fuente. Elaboración propia.

Las sociedades indígenas se mueven con diferentes intensidades en el contexto de un mundo global, una sociedad nacional y un ámbito local. Adicionalmente, las ideas de desarrollo que han modelado las intervenciones en estas sociedades han tenido dos tendencias: la de asimilación paulatina a la sociedad nacional y la de conservación como sociedades aisladas.

En ambos casos se trata de situaciones lejanas a la realidad, pues al igual que cualquier sociedad no se pueden concebir de manera estática e inmodificable, tampoco pueden negarse que estos cambios se deben en gran medida a la relación que se da con grupos sociales externos, ni es muy coherente pretender concebir su bienestar sin estas relaciones. Los conceptos de integración y autonomía son útiles para determinar y valorar la intensidad de la relación propias con las sociedades externas y, a su vez, los grados de independencia de estas sociedades en donde,

tanto en un lado como en el otro, se dan situaciones que modifican, ya sea a favor o en detrimento de su bienestar.

Metodológicamente hay un aspecto que se infiere de la propuesta de Valdés (1991) y se refiere específicamente a esa idea de lo que quieren las personas que sea su vida. Es así como no se puede concebir el planteamiento de los IBHI sin contar con la participación de los implicados en él y en la dimensión de la sostenibilidad territorial – bienestar humano. Sin embargo, requiere que el proceso es necesario profundizarlo, con la motivación de que sus apreciaciones permitan concretar las perspectivas que se pretenden evaluar sobre el bienestar en los modos de vida indígena. Esto último implica entrar en el análisis de los procesos que se dan en la interacción entre Sociedad – Naturaleza, Naturaleza – Cultura y Cultura – Sociedad (Figura 1), donde se concentrarían tanto los conocimientos como la base material que sustenta la vida indígena y los recursos simbólicos que estas sociedades han utilizado tradicionalmente. Son los procesos fundamentales (interacciones) que permitirán identificar y diseñar los indicadores apropiados para los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana:

1. Una **base material**. Formada por la naturaleza (biodiversidad) y los recursos naturales. Igualmente, es un espacio cosmológico de prácticas espirituales. Sin la cual no se pueden concebir las prácticas actuales de los modos de vida indígena.
2. Una **reproducción material y cultural**. Conocimientos biológicos, cosmológicos, sociales acerca de la naturaleza, mediante los cuales los individuos están en capacidad de vivir en el ecosistema de la selva amazónica. Reproducción biológica (individual) como social (colectiva) de las sociedades indígenas en el marco de sus propios modos de vida.
3. **Equilibrio, armonización, regulación, reciprocidad y redistribución**. Se refiere a las normas (éticas) y valores (morales) que regulan los modos de vida indígena y que se sustentan en el conocimiento tradicional. Ejercicio a través de las autoridades tradicionales cuya legitimidad está dada por la capacidad que tienen de controlar las fuerzas de la naturaleza, en el marco de la maloca y cuyo objetivo es lograr unas relaciones sociales equilibradas, entre los seres humanos (derecho consuetudinario) y no-humanos.

Conclusiones

El diseño de los Indicadores de Bienestar Humano para los Pueblos Indígenas (IBHI) en la Amazonia colombiana, es un instrumento viable para hacer visibles de manera concreta los pueblos indígenas ante el Estado, por lo que se requiere contar con información que refleje sus modos de vida indígena, y su relación con el ecosistema; esta información, debe ser proveída por las mismas comunidades. Este proceso se dirige a fundamentar el reforzamiento y consolidación progresiva de la calidad de vida de las sociedades indígenas, cimentada en el equilibrio ecológico de acuerdo con las particularidades del entorno natural y sociocultural de cada pueblo.

La construcción de IBHI en la Amazonia colombiana, debe permitir sustentar y valorar las capacidades (activos culturales, sociales, económicas, ambientales) de los modos de vida, que implique la retroalimentación periódica y gestión de las políticas públicas acorde con las especificidades socioeconómicas y socioculturales de la amazonia colombiana.

Su aporte en la cimentación de un sistema de información regional, que parta de la inclusión de variables cuya aplicación y medición permita el diseño de indicadores apropiados que asienten la gestión de políticas públicas, que redunden en la construcción de un desarrollo sostenible justo, equitativo y multicultural en la amazonia colombiana. Un sistema de información regional que fundamente la construcción de una política para el desarrollo sostenible de la Amazonia, que sea incluyente y que permita la activa participación tanto de los pueblos indígenas, como de otros grupos sociales que también habitan y modifican el territorio, sus características y sus posibilidades culturales, sociales, políticas y económicas.

Referencias

ACOSTA, L. E. *Una aproximación en la construcción de indicadores de desarrollo humano sostenible (IDHS) para los pueblos indígenas de la región amazónica colombiana*. Bilbao: Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I); Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional (Hegoa) de la Universidad del País Vasco; Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2006. 21 p.

- ANTEQUERA, J. *El potencial de sostenibilidad de los asentamientos humanos*. Barcelona: Fundación Caixa de Sabadell, 2004. 356 p. Disponible en: <http://www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/4a.htm>.
- ÁRHEM, K. (1993). Ecosofía Makuna. En: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada*. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. 2. ed. Bogotá: Fondo Editorial CEREC. p. 109-126.
- CORREA, F., VASCO, L. G. *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993. 334 p.
- DERUYTTERE, A. Pueblos indígenas y desarrollo sostenible. El papel del Banco Interamericano de Desarrollo. En: *Foro de las Américas, 8 de abril de 1977*. N° IND97-101. Washington, DC: Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. Departamento de Desarrollo Sostenible; Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 1997.
- DERUYTTERE, A. *Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: riesgos y oportunidades en tiempos de globalización*. Washington, DC: Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. Departamento de Desarrollo Sostenible; Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2003.
- DESCOLA, P. *La selva culta*. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. 1. ed. en español. Quito: Ediciones Abya Yala; Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, 1987. 468 p.
- ECHEVÉRRRI, J. A. Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En: VIECO, Juan José; FRANKY, Carlos Eduardo; ECHEVERRI, Juan Álvaro (ed.). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia; UNIBIBLOS, 2002. p. 173-180.
- FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. *El Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas (SISPPI)*. Proyecto Sistema de Información para Pueblos Indígenas (SIPI). CEPAL/CELADE, 2008. Disponible en: <http://www.sisppi.org/redatam/PRYESP/SISPPI/>.

- FRANKY, C. Ordenamiento territorial indígena amazónico. Aportes desde la diversidad al Estado-nación colombiano. En: FRANCO HERNANDEZ, F. *et al. Imani Mundo*. Estudios en la Amazonia colombiana. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani), 2001. p. 71-104.
- FRANKY, C. *Territorio y territorialidad indígena*. Un estudio de caso entre los Tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonia colombiana). Tesis de la Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2004. 397 p.
- FRANKY, C.; MAHECHA, D. La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada en el noreste amazónico colombiano. En: VIECO, Juan José; FRANKY, Carlos Eduardo; ECHEVERRI, Juan Álvaro (ed.). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia; UNIBIBLOS, 2000. p. 183-210.
- FUNDACIÓN GAIA AMAZONAS. Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas. En: VIECO, J. J.; FRANKY, C. E.; ECHEVERRI, J. A. *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazónico de Investigaciones Imani; Programa Coama, 2000. p. 235-249.
- GASCHÉ, J.; VELA, N. *Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas*. Iquitos, Peru: Instituto Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP); Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec), 2004. 56 p.
- GASCHÉ, J. Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Zamora, México, v. XXIII, n. 91, p. 193-234, 2002.
- MAHECHA, D. *La formación de masa goro “personas verdaderas” pautas de crianza entre los macuna del bajo apaporis*. Tesis de la Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. 2004. 453 p.

- NUSSBAUM, M. Capacidades humanas y justicia social. En: RIECHMANN, J. (ed.). *Necesitar, desear, vivir*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 1998. p. 43-104.
- PALACIOS, G. Territorio. En: Roberto Pineda Camacho *et al.* (ed.). *Palabras para desarmar: una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. p. 379-390.
- PERONA, N.; ROCHI, G. Vulnerabilidad y exclusión social. Una propuesta metodológica para el estudio de las condiciones de vida de los hogares. *Revista Kairós*, n. 8, 2000.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico*. Gran Bretaña: Themis Books, 1997. 344 p.
- RENSHAW, J.; WRAY, N. *Indicadores de pobreza indígena*. Borrador preliminar. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2004.
- ROMAN, T. Experiencia de ordenamiento territorial del medio Caquetá. Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (Crima). En: VIECO, Juan José; FRANKY, Carlos Eduardo; ECHEVERRI, Juan Álvaro (ed.). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia: UNIBIBLOS, 2000. p. 99-106.
- SEN, A. *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Planeta, 2000.
- VALDÉS, M. Dos aspectos en el concepto de bienestar. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n. 9. p. 69-90, 1991.
- VAN DER HAMMEN, M. C. *El manejo del mundo*. Naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia colombiana. Bogotá: Fundación Tropenbos Colombia. 1992: 376 p. (Estudios en la Amazonia colombiana, 4).
- VASCO, L. G. *Una cultura es la base que funda un territorio*. Coloquio de la Cultura Afrocolombiana, Tumaco (3-5 de diciembre) (Inédito). 1992.

ZULUAGA, G. *Cultura, naturaleza y salud*. Elementos de reflexión para la conservación de la diversidad biológica y cultural. Cartagena de Indias: Documento presentado en el Taller sobre experiencias prácticas en gestión de áreas protegidas por los pueblos indígenas en Iberoamérica, 1999.

LAS CAPACIDADES COLECTIVAS COMO UN INSTRUMENTO METODOLÓGICO PARA LA EVALUACIÓN DEL BIENESTAR HUMANO EN TERRITORIOS INDÍGENAS DEL AMAZONAS COLOMBIANO¹

*Luis Eduardo Acosta Muñoz
Oscar Ivan García Rodríguez
Alfonso Dubois Migoya*

Resumen: El artículo que se presenta a continuación contiene una propuesta que integra aspectos conceptuales que permitirían evaluar el bienestar en sociedades indígenas. Esta propuesta reconoce la ausencia de un consenso sobre la posibilidad de llegar a un concepto unificado de la idea general de bienestar, razón por la cual considera que la comprensión de las nociones locales de bienestar puede contribuir al desarrollo de instrumentos de planeación capaces de orientar las decisiones en contextos territoriales de pueblos indígenas. Se basa en el enfoque de las capacidades desarrollado por A. Sen, mediante el cual se puede generar la construcción de indicadores de bienestar humano y la posibilidad de introducir elementos de la visión propia de una cultura concreta sin sacrificar su alcance. A partir de los estudios adelantados en los pueblos del noroeste amazónico, particularmente entre los Uitoto (múruí-muí-

¹ Artículo publicado en: ACOSTA, L. E.; GARCÍA RODRÍGUEZ, O. I.; DUBOIS MIGOYA, A. Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. Mundo Amazónico, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, v. 7, n. 1-2, enero-diciembre 2016. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/54452>.

na-minika)² y la Gente de Centro, se han venido discutiendo las características de su particular noción de bienestar. Se trata de un concepto que la Gente de Centro condensa en nociones como la de monifue (abundancia). Esta noción resulta del análisis de los contextos simbólicos y rituales de este pueblo, por lo cual tiene una fuerte capacidad de actualización, de modo que integra hoy aspectos de la realidad contemporánea. El artículo describe algunos elementos derivados de este concepto, y aporta a la conceptualización de cada una de las capacidades que podrían integrar un modelo válido para evaluar modos de vida de pueblos indígenas. La discusión que se presenta a continuación no se orienta aún sobre los aspectos técnicos del modelo, sino que se limita a definir los campos desde donde derivarán las variables a relacionar. Es un importante avance sobre la comprensión del concepto de bienestar de estos pueblos y los elementos que exigen su instrumentalización en indicadores concretos.

Palabras clave: Bienestar humano indígena. Capacidades colectivas. Pueblos indígenas. Amazonas-Colombia.

2 El término “uitoto” deriva de una palabra de origen carijona, que alude a la noción de “esclavo”. Este etnónimo, como el de otros pueblos amerindios, no resulta de una autodenominación sino de una designación de parte de un grupo externo. Los etnónimos aparecidos por designación son frecuentemente rechazados, en muchos casos porque tienen significados peyorativos, como los que motivan el etnónimo “uitoto”. Es por eso que hoy resulta más que legítimo que los pueblos a quienes se les llama por etnónimos derivados de designaciones externas reaccionen frente a los mismos. Recientemente las autoridades indígenas de La Chorrera, Amazonas –del hasta hoy llamado pueblo “uitoto– han levantado su voz de protesta anunciando la decisión de abandonar el gentilicio que se les había asignado. Hoy las autoridades estudian al menos dos propuestas sobre la nueva denominación: la primera “múruí-muina” y la segunda “múruí-minika”. Estos términos, salidos del fuero indígena, deben sin embargo hacer un largo recorrido antes de que sean “estabilizados”; es decir, antes de que los cuerpos jurídicos de los Estados, las bibliografías especializadas y los mismos indígenas los asuman como un término corriente. Se comparte la iniciativa de abandonar un término peyorativo para retomar un etnónimo que refleje el pensamiento del propio pueblo, y se contribuye a esta discusión dando cuenta de este cambio en este artículo. Por esta razón en este documento, en lugar del término “uitoto” usaremos el término “Uitoto (múruí-muina-múruí-minika)”. Lo anterior porque permite reconocer la intención legítima y justificada de liberarse de un gentilicio peyorativo, así como porque reconoce las varias instancias indígenas donde hoy las autoridades de este pueblo buscan una solución a este conflicto. No obstante, es preciso decir que si no se abandona de tajo el término “uitoto” es porque este continúa siendo el eslabón que permite situar el pueblo del que se ocupa esta investigación, es decir, al mantener temporalmente el término dentro de este texto se busca que los avances que propenden reconocer los avances locales en la búsqueda de estrategias de un modelo de desarrollo propio no corran el riesgo de perderse dentro de esta coyuntura, invisibilizando así el protagonismo del pueblo del que tratan estos párrafos.

Introducción

Enfrentar la definición de bienestar de los pueblos indígenas implica plantear una serie de cuestiones previas teóricas y metodológicas. Exige ir más allá de los discursos con que una determinada comunidad manifiesta su particular visión de la vida. El objetivo no es solo dar cuenta de los discursos, sino entenderlos y enmarcarlos en el contexto histórico que se vive; de otro modo, se corre el riesgo de disponer de una visión cerrada, que no tiene en cuenta los vínculos con el mundo que nos rodea. Plantear el bienestar como referencia clave para definir el futuro de una sociedad no es una tendencia generalizada en todos los pueblos, pero sí una tendencia frecuente. En efecto, las visiones cosmogónicas de ciertos pueblos o aquellas que reconocen una trascendencia de la vida en otro espacio material como quienes afirman, por ejemplo, vidas *post-mortem*³, se guían por lógicas notablemente diferentes. No obstante, el caso que se trata aquí es la búsqueda de un estado de bienestar perdido, el cual orienta la previsión del futuro. Este estado se describe a través de mitos y se gestiona a través de ritos tanto como en las prácticas de la vida cotidiana. Varios son los pueblos amazónicos que se comportan de manera similar: los casos achuar (Descola, 1986), yukuna (Van der Hammen, 1992), uitoto (Preuss, 1994), makuna (Cayón, 2002), miraña (Karadimas, 2004), por ejemplo, muestran cómo la llegada del bienestar es transmitida en contextos como el de la agricultura, en el cual este concepto desaparece convirtiendo su recuperación en el objetivo de sus actividades cotidianas.

La dinámica de búsqueda del “bienestar perdido” de los uitoto actúa como telón de fondo de la noción de *monifue* (abundancia), determinando las acciones que guían su recuperación. En efecto, en los pueblos de la Gente de Centro, y particularmente entre los uitoto, el concepto de bienestar condensa la noción de *monifue*. Los uitoto describen la abundancia como una estrategia orientada al “enfriamiento” de los elementos de la naturaleza y de las condiciones humanas para alcanzar un estado de armonía; es decir un proceso de transformación constante de elementos de desorden (calientes) en elementos de armo-

3 Algunos análisis sobre los Uitoto (múruí-muina-minika) muestran la existencia de creencias en la reencarnación. Este tipo de creencias parece haber cambiado (sin haber sido eliminado) por influencia del cristianismo, no obstante el ejercicio del chamanismo sigue soportándose sobre este tipo de creencias.

nía (fríos) a través de la “recuperación” de las condiciones estructurales que configuraron tal estado (la abundancia) en algunos de los momentos de la historia de estos pueblos. No se trata en efecto del alcance de una meta concreta, sino de la configuración de las estructuras locales de manera que logren la recuperación de la abundancia (García 2008; en preparación). Una caracterización de las representaciones culturales de la chagra de los pueblos indígenas de la Gente de Centro de La Chorrera, adelantada entre los años 2007 y 2010, ha confirmado la percepción de los uitoto sobre la existencia del vínculo entre la abundancia y las zonas de cultivo (chagras), así como con la noción de “biodiversidad” descrita por este pueblo (Acosta *et al.*, 2011). La abundancia es vista entonces como el producto de todo esfuerzo humano que recrea un sistema productivo integral (cultivo de la chagra, recolección, pesca, caza, transformación); que conserva los ecosistemas estratégicos, que preserva las relaciones con las entidades no-humanas (animales, plantas y espíritus dueños) y que garantiza el uso colectivo de estos recursos.

Estos modelos entienden el bienestar como un fenómeno dinámico que exige pensar cómo una comunidad orienta su vida a través de tales lógicas. Analizar esta noción en el contexto de los pueblos indígenas exige conocer los aspectos que definen la cultura y la identidad de estos pueblos. La interacción entre las propuestas locales de bienestar y su confrontación con el entorno muestra cómo estas nociones son altamente permeables a las exigencias del mundo contemporáneo. Por lo anterior, se requiere contrastar las diferentes visiones del bienestar que convergen en las actuales realidades indígenas, con valoraciones como: *buena vida*, *vivir bien*, entre otras.

La historia reciente de la Amazonia muestra cómo los pueblos indígenas han tenido dificultades para introducir estas ideas en las propuestas de desarrollo planteadas por la sociedad nacional. La modernización basada en los valores occidentales se ha hecho hegemónica y ha avasallado a los esquemas de valores y representaciones locales. La consecuencia de tal circunstancia ha sido la aniquilación física y simbólica de muchas de estas culturas, algunas como producto de campañas sistemáticas de exterminio y otras como resultado de propuestas de integración que han obligado a la renuncia de sus orígenes étnicos para incluirse en la sociedad dominante, borrando de tajo su historia y su

cultura. Por lo anterior, en los últimos años se ha insistido en la creación de un nuevo escenario donde se incluyan y reivindiquen otras visiones del bienestar distintas a la de la sociedad nacional.

Estos hechos recientes hacen inadmisible que una sociedad establezca, o mejor dicho, imponga su modo de vida a otras sociedades, subordinándolas y subestimándolas. Las consecuencias que ello tiene para las sociedades subordinadas son con frecuencia irreparables, por tal razón resulta cada vez más pertinente revisar las pautas que se han seguido en la construcción de los procesos de integración de las sociedades indígenas, así como evaluar la pertinencia y eficacia de indicadores como el consumo o el ingreso, los cuales pretendían definir de una manera imprudente e injusta la complejidad de la noción de bienestar en contextos como los de los pueblos indígenas. Pero ¿cómo plantear la definición de bienestar de los pueblos indígenas sin caer en una nueva imposición de los valores de las sociedades dominantes? De un lado, reconociendo las exigencias de multiculturalidad del mundo contemporáneo; y por otro, reconociendo que no todas las sociedades están en las mismas circunstancias a la hora de establecer sus procesos de definición de bienestar, como es el caso de las minorías étnicas y particularmente de los pueblos indígenas. Por lo anterior, se requiere de consideraciones específicas que permitan garantizar el fortalecimiento identitario, evitando que estas sociedades subordinadas sean sometidas violentamente a los criterios de las sociedades dominantes.

El marco del enfoque de las capacidades: la dimensión colectiva del bienestar

Nos encontramos ante un proceso nuevo y complejo que pretende crear una sociedad global distinta, que encuentra su riqueza y su dinamismo precisamente en la admisión de la pluralidad de visiones de lo que debe valorarse. El enfoque de las capacidades desarrollado por Sen, Rabasco y Toharia (2000)⁴ ofrece potencialidades para introducir

⁴ Si bien la formulación original se debe a Amartya Sen, hay que tener en cuenta otros aportes posteriores que han abierto nuevas perspectivas. El enfoque de las capacidades se debe entender como una crítica de conceptos básicos de la economía los cuales reclaman la reflexión filosófica sobre grandes cuestiones tales como qué es el bienestar o la vida plena, qué elementos forman parte constituyente de la economía.

una dimensión normativa que responda a la visión particular de cada cultura, y de manera particular, para la definición de los indicadores de bienestar que permitan establecer los objetivos a alcanzar y evaluar los resultados conseguidos.

El enfoque de las capacidades permite superar un elemento que es tan tentador como nocivo: alejarse de la generalidad para abrazar la excesiva especificidad. En efecto, la pretensión de esta discusión no se corresponde con un modelo específico que niega puntos en común entre sociedades diversas o que generaliza con base en criterios globales. No se trata de ofrecer un marco que responda de manera específica y exclusiva a las particularidades de un pueblo indígena, ya que ello significaría negar la diversidad que existe al interior de cada pueblo, así como introducir la idea de comunidades aisladas sin contacto ni intercambio alguno. Las concreciones del bienestar serán forzosamente muy diferentes, pero las cuestiones centrales a tener en cuenta para determinar cuándo las personas viven con dignidad su condición humana pueden llevarse a contextos más amplios, aun si se renunciara a la pretensión de universalizarlas.

Por lo anterior, esta propuesta debe entenderse como un marco de referencia normativo en construcción, y no como una teoría acabada; busca incluir las visiones de los pueblos indígenas de la Amazonia, y por ende espera ser analizada en varios contextos a fin de introducir diversas concepciones del bienestar. Se fundamenta en el enfoque de las capacidades, que establece cuál es el espacio a tener en cuenta para asegurar que sean las personas, en cuanto consigan la calidad de sus vidas, los referentes de la propuesta de bienestar.

Una referencia central del enfoque de las capacidades es que contempla la vida integral de las personas, donde se incluyen las dimensiones materiales y espirituales. La vida humana no se mide solamente teniendo en cuenta las necesidades materiales. Las personas persiguen otros objetivos más allá de lo material: el ocio, las relaciones placenteras con otros seres o el compromiso con la colectividad, entre otros. Se plantea una pregunta fundamental en la búsqueda de la noción de bienestar: ¿qué clase de vida busca cada sociedad? Esto quiere decir que su objetivo no es ofrecer una propuesta determinada de qué es el bienestar, sino proponer categorías que permitan abordar la pregunta ¿qué debe ser el bienestar para cada grupo social?

Desde esta visión, las discusiones sobre el bienestar superan las habituales propuestas basadas en las necesidades básicas y plantean la disposición de procesos colectivos de discernimiento público que permitan definir los contenidos de este. Aquí surge un elemento central: para que una sociedad, un colectivo, viva de acuerdo con un concepto de bienestar con determinadas características, necesita de un consenso sobre los objetivos de una vida valiosa.

Durante mucho tiempo, la dimensión colectiva ha sido el aspecto menos destacado del enfoque de las capacidades (Murphy, 2014). Hoy, por el contrario, se cuenta con este fundamental concepto del enfoque⁵. El Informe de Desarrollo Humano (PNUD, 2010) ofrece un giro importante en la definición del desarrollo humano al introducir la dimensión colectiva como parte integrante de él: “El desarrollo humano supone la expresión de la libertad de las personas para vivir una vida prolongada, saludable y creativa; perseguir objetivos que ellas mismas consideren valorables; y participar activamente en el desarrollo sostenible y equitativo del planeta que comparten. Las personas son los beneficiarios e impulsores del desarrollo humano, ya sea como individuos o en grupo” (PNUD, 2010, p. 2).

La definición pone de relieve los fundamentos básicos colectivos del desarrollo humano: su naturaleza sustentable, equitativa y empoderadora, y su flexibilidad. No basta con conseguir resultados en un momento dado, ya que estos logros pueden ser frágiles y susceptibles de retrocesos. El desarrollo humano no es el resultado de esfuerzos individuales, sino que se realiza en el marco de determinadas estructuras que lo impulsan o lo dificultan. Por eso, debe abordar las disparidades estructurales, o sea debe ser equitativo, y facultar a la gente para ejercer su capacidad de decidir y de participar, dar forma y beneficiarse de los procesos que le competen en el plano personal, comunitario y nacional; es decir, el desarrollo humano debe ser empoderador. Este enfoque in-

5 El enfoque de capacidad puede entenderse desde una visión reducida o desde otra más bien amplia. La primera indica la información que se debe analizar para evaluar (juzgar) la vida de alguien; trata estrictamente la evaluación de los niveles de funcionamiento individuales o las capacidades de una persona. En la segunda, el enfoque evalúa las vidas de las personas, y otras consideraciones en sus evaluaciones. Así, el enfoque de las capacidades es un marco conceptual válido para una variedad de ejercicios normativos de evaluación: del bienestar individual, de los acuerdos sociales y del diseño de las políticas y propuestas de cambio social en la sociedad (Robeyns, 2011).

siste en mantener la deliberación, el debate y una continua disposición a la discusión. Son las personas quienes, individualmente y en grupo, dan forma a estos procesos (Deneulin, 2014).

La cuestión central es determinar cuáles son los espacios colectivos prioritarios. Dentro de los diferentes funcionamientos⁶ de la sociedad como colectivo, sin duda el más emblemático es aquel por el que cada una determina sus prioridades de bienestar, es decir, decide cuál es su proyecto político fundacional. La capacidad central de una sociedad o institución para decidir autónomamente sobre su futuro es, sin duda, la principal dimensión política colectiva, ya que a partir de esa definición se estructurarán sus instituciones y se evaluarán prioridades y resultados. Desde esta perspectiva, lo decisivo es reconocer que la base política del funcionamiento de una sociedad, desde el desarrollo humano, es que pueda decidir autónomamente sus preferencias o prioridades, lo que conlleva nuevas formas de participación para conseguir esa definición de objetivos.

Así, la propuesta metodológica reconoce que el proceso de las decisiones colectivas de la sociedad es fundamental. No es que se desechen los resultados en las personas, sino que se asume que estos solo podrán darse de acuerdo con los valores propios, si hay procesos colectivos que los propugnen. Esto es aún más relevante para los pueblos indígenas, ya que de no tenerse en cuenta esta dimensión colectiva, existe el peligro de limitar el desarrollo a la superación de una situación definida como “pobreza”, siempre medida desde parámetros externos, y la necesidad primordial de establecer una estrategia para superarla.

Actualmente existe una creciente tendencia a entender los procesos colectivos desde los actores. Es decir, partir de la *agencia* (*agency*)⁷, definida como la capacidad de individuos, organizaciones y grupos de actores colectivos para deliberar y actuar estratégicamente para llevar a cabo sus intenciones. La clave para comprender la dinámica de cambio político y desarrollo se encuentra en la comprensión de cómo los

6 En términos de Sen, Rabasco y Toharia (2000), los funcionamientos (*functioning*) es un concepto que tiene unas raíces claramente aristotélicas y refleja las diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser. Con el concepto *capacidad* se trata de evaluar la posibilidad real que tiene una persona para lograr aquellos funcionamientos que son básicos e intrínsecamente valiosos para poder llevar una vida humana buena y digna.

7 Sen (1999) define un *agente* como alguien que actúa y produce cambios, cuyo logro puede ser evaluado en términos de sus propios valores y objetivos.

actores políticos interactúan, no solo con los demás, sino también con el contexto estructural e institucional en que operan, utilizando los recursos y las oportunidades que este ofrece. La dinámica medular de los procesos políticos, y por lo tanto del cambio del desarrollo, se encuentra en las relaciones de las estructuras, así como en los agentes, contextos, conductas, instituciones y organizaciones.

En referencia a los pueblos indígenas, la capacidad colectiva para la autodeterminación es una libertad que solo puede ser realizada en común por los miembros de una comunidad política definida, trabajando juntos dentro de las instituciones políticas compartidas para determinar las leyes y políticas que darán forma a su futuro individual y colectivo. Abarca: la libertad para determinar el carácter y los límites de la comunidad política, incluyendo los criterios de pertenencia y participación; la libertad de establecer o reforzar los mecanismos institucionales de deliberación colectiva y toma de decisiones; y la libertad de tomar decisiones como comunidad con ausencia de interferencias o dominación externas. La forma concreta para su institucionalización es la libertad que confiere a los pueblos a tomar sus propias decisiones sobre asuntos de política de la comunidad, en lugar de que esas decisiones sean tomadas para ellos por otros (Murphy, 2014, p. 323).

Una referencia imprescindible es que las propuestas del bienestar no viven en compartimentos herméticos. De muy diversas maneras interactúan entre sí y en muchos casos incluso deben compartir un mismo territorio. Esto abre nuevos retos para cualquier grupo, pero especialmente para los pueblos indígenas. ¿Cómo mantener lo específico de su cosmovisión y de los valores y, al mismo tiempo, convivir o relacionarse con otras sociedades poderosas con visiones muy diferentes sobre los objetivos del bienestar? ¿Cómo garantizar la capacidad de las sociedades indígenas para no verse asoladas por otros modos de vida que no les dejan oportunidad para enfrentar el futuro desde ellas mismas?

Este trabajo no aborda todas las categorías colectivas que deberían tenerse en cuenta para el funcionamiento autónomo de los pueblos indígenas; por tal razón, se centra en la definición de las capacidades colectivas⁸ como parte de las herramientas metodológicas clave que son necesarias para enfrentar decididamente las cuestiones que se señalaron

8 El PNUD ha lanzado el desarrollo de las capacidades como una herramienta para llevar adelante el enfoque del desarrollo humano. Ver: PNUD (2009).

anteriormente. Sin un proceso que conduzca a las sociedades indígenas a desarrollar sus capacidades colectivas sobre la evolución de sus modos de vida, a mantener relaciones positivas con otros grupos, a enfrentar los desafíos de las nuevas realidades, entre otros, será difícil hablar de desarrollo humano en estos contextos.

Existen diversas propuestas que especifican las capacidades colectivas consideradas como clave y que deben entenderse de manera integral, relacionándolas unas con otras⁹. Pero no hay una referencia cerrada, consensuada, que pueda servir de pauta para señalar cuáles son las que deberían desarrollar las comunidades indígenas. El proceso de selección ha supuesto la aplicación de las consideraciones metodológicas a la realidad de los desafíos que enfrentan los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. En ese sentido, responden en su esencia a las capacidades colectivas que normalmente se suelen considerar, pero también presentan características propias que permiten dar respuesta positiva a los retos planteados.

Modelo para evaluar el bienestar humano en territorios indígenas

Los modos de vida indígena se pueden entender a partir de un marco analítico que tenga en cuenta su carácter holístico. Este marco comprende tres dimensiones: lo natural, que corresponde a los recursos a partir de los cuales se construye la vida indígena; lo social, donde se relacionan los conocimientos tradicionales asociados con la biodiversidad; lo cultural y ético, que fundamenta los principios cosmogónicos de los pueblos indígenas (Acosta, 2013). En conjunto, garantizan la reproducción de la vida colectiva y de cada uno de los miembros que hacen parte de ella. La relación que existe entre las sociedades, sus modos de vida indígenas y sus visiones sobre el mundo, con los ecosistemas y sus dinámicas, determinan su noción de bienestar humano.

En esa dirección, el modelo para evaluar el bienestar de los modos de vida de las sociedades indígenas se sustenta en un conjunto de funcionamientos que definen las capacidades a través de las cuales se

9 El trabajo de Baser y Morgan (2008) ha servido de referencia para la identificación de algunas de esas capacidades colectivas.

pretende dar cuenta y evaluar el bienestar de estas en la Amazonia colombiana. En este modelo, el análisis de las capacidades se fundamenta en fenómenos de orden colectivo, que en algunas ocasiones pueden ser vistos como restricciones¹⁰ al comportamiento de los individuos pero que en realidad son medios para orientar el alcance de las “libertades” en un contexto colectivo que vincula tanto a sociedades humanas como no-humanas.

En el caso de los pueblos indígenas, podría pensarse que estos se ven limitados en su libertad de cazar, pescar o recolectar recursos de los bosques de manera ilimitada por las prescripciones descritas en las prácticas rituales y consignadas en los mitos. No obstante, estas normas son un mecanismo que busca establecer un tipo particular de relación con las entidades de la naturaleza, a través del cual se intenta conservar las fuentes de recursos humanos y no-humanos. Junto a este tipo de prácticas, se tienen otras que incluso están orientadas a la “reproducción” de estos recursos; ejemplo de lo afirmado, es la ceremonia del ritual de Yuruparí (Cayón, 2002); la sujeción de comportamientos a creencias como el castigo riguroso por parte de los “dueños espirituales” de los recursos (Van der Hammen, 1992), así como la gestión de los recursos a través de intercambios (Hugh-Jones, 2011; García, en preparación). Este tipo de normas no es visto como una limitación a las posibilidades de realización de las personas, sino como un conjunto de mecanismos que potencian la *libertad para realizarse* bajo un sistema de creencias que permiten la conservación de sus sistemas ecológicos, sociales y culturales. Así las cosas, la restricción de la libertad de cazar, pescar o recolectar, en el presente, es la garantía de mantener esa libertad a futuro; la misma tiene efectos positivos en la protección de las especies, es decir, en el logro del equilibrio territorial.

En ese sentido, los mecanismos sobre los cuales se puede sustentar un concepto de bienestar de los pueblos indígenas giran en torno a un conjunto de prácticas culturales propias. Tales prácticas pueden ser de carácter individual o colectivo. Las mismas pueden estar sujetas a con-

10 La noción de restringir se entiende como circunscribir a los individuos dentro de una lógica de orden mayor, sin negar las libertades individuales. Fuera del contexto de las culturas locales, se corre el riesgo de que algunas tradiciones de los pueblos de la región sean descritas como un mecanismo de privación de las libertades. En estas condiciones es preciso matizar las mismas de manera que no se establezcan a priori desde el exterior tales categorías y que se pueda entender su importancia dentro de la lógica local de bienestar.

ceptos de orden económico, político, religioso, etcétera, que determinan su forma, así como su función y significado. Este tipo de prácticas exige una caracterización particular en cada contexto cultural y pueden determinar uno u otro grado de bienestar. En esta dirección, se ha identificado un conjunto de capacidades que guardan una correspondencia con el control y gestión de los resguardos, que presentan un estado legal como propiedades privadas colectivas. Estas capacidades son: (1) control colectivo del territorio; (2) agencia cultural autónoma; (3) garantizar la autonomía alimentaria; (4) lograr un ambiente tranquilo; (5) garantizar el autocuidado y reproducción (Acosta, 2013).

Las capacidades colectivas señaladas son centrales para el bienestar de los pueblos indígenas y, en particular, son una herramienta metodológica fundamental en la definición de indicadores que permitan evaluar el bienestar. Avanzar en una visión alternativa del bienestar en la región amazónica implica una continua búsqueda de nuevas categorías de análisis.

Capacidad para el control colectivo del territorio

Los pueblos indígenas en Colombia cuentan con organizaciones sociales propias, que se caracterizan por poseer diversas formas de asociación y articulación y una autonomía para ejercer la autoridad y el control social en sus territorios. Se fundamentan en la existencia de sistemas de parentesco, de relaciones de solidaridad, tanto individuales como grupales, de redistribución de bienes y de prácticas que reafirman los valores culturales y la identidad. La manera como estos grupos se relacionan está influenciada por la existencia de grupos de solidaridad -distributiva, laboral y ceremonial- con los cuales configuran su vida cotidiana. Estas relaciones se dan en el marco de variadas interpretaciones que se manifiestan en los diferentes complejos culturales, territoriales y de conocimientos tradicionales (Gasché; Vela, 2012).

La capacidad de control colectivo del territorio identifica los aspectos fundamentales del control social y político, el cual se ejerce por unas instituciones tradicionales que gozan de autoridad y poder en los resguardos indígenas. En este contexto, la noción de control considera al menos dos dimensiones: el control social formal, ejercido a través de organizaciones especializadas (propias o introducidas), pero también

el control social informal que se aplica a los miembros de la colectividad de manera difusa (Durkheim, 2007). Los controles formales tienen en cuenta tanto las instituciones creadas bajo la influencia del Estado como las instituciones culturales de cada pueblo que permiten la regulación de los territorios. Estas, con frecuencia, están ligadas a las normas de herencia de los derechos sobre el territorio que son válidas para los grupos que constituyen una colectividad y que se suman a normas de respeto de fronteras, comercio, guerra e intercambio en grupos de distinta etnia.

Lo anterior se puede ejemplificar con lo reseñado por los pueblos indígenas de La Chorrera (Azicatch, 2005, p. 85-95); en este territorio existen unas instituciones tradicionales que ejercen el control social y político, que cuentan con diferentes orígenes y que se atribuyen a una autoridad y poder según el nivel jerárquico: (i) las de orden tradicional, en cuya cabeza se encuentran los ancianos sabedores en su calidad de caciques, que ejercen el gobierno propio o autónomo en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas; (ii) aquellas surgidas de las relaciones con el Estado, como es el caso de los gobernadores y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), que soportan el sistema de gobierno intercultural o articulado (Acosta, 2013).

Figura 1. Autoridades Tradicionales del pueblo bora, La Chorrera, Amazonas.



Fuente: Acosta (2013).

El gobierno propio o autónomo se ejerce desde la maloca, considerada la unidad básica de ocupación del territorio por parte de los pueblos indígenas de La Chorrera. La maloca es más que un espacio físico, es un espacio simbólico de identidad social, del cuerpo y del cosmos, de la solidaridad del grupo local y de sus relaciones con otras gentes y con la naturaleza en sus territorios. Como centro ritual de los caciques, se constituye en un epicentro de la vida social, económica y ceremonial de las comunidades indígenas (Corredor, 1986; Van der Hammen, 1992, p. 138-146; Correa, 2000, p. 87). Estas participan en la regulación del territorio en un nivel interno, es decir, en la gestión de los territorios de los linajes y grupos clánicos (Gasché, 1976); y en un nivel externo, en la normalización de las relaciones entre los grupos vecinos conformados por etnias diferentes.

El sistema de gobierno intercultural o articulado lo conforman, a su vez, los siguientes niveles:

- Los cabildos indígenas existentes en los territorios indígenas son instituciones reconocidas por el Estado colombiano (Decreto 2001 de 1988), que los define como una entidad de derecho público de carácter especial, con un territorio propio y una organización sociopolítica tradicional. Los cabildos indígenas cuentan con un gobernador en su calidad de autoridad civil, encargado de las relaciones con las entidades del Estado¹¹.
- Las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI) aglutinan a todos los pueblos y cabildos indígenas en un territorio. Son organizaciones de reciente creación y legitimidad, que obran como una autoridad administrativa que ejerce gobierno en los territorios y en todos los sentidos de la vida colectiva. Su junta directiva se relaciona con el gobierno departamental y con las entidades nacionales y ONG que allí tienen presencia.
- El gobierno propio o autónomo y el sistema de gobierno intercultural cuentan con un espacio de interacción y armonización

11 En la legislación colombiana, el artículo 2 del Decreto 2164 de 1995 los define como una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de las comunidades indígenas, elegidos y reconocidos por estas y cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Arango; Sánchez, 2004, p. 201).

del control social y político en la Asamblea de Autoridades Tradicionales o Consejo Indio, que reúne a los caciques, sabedores y sabedoras y gobernadores de los cabildos que hacen parte de la AATI. En el caso de La Chorrera, esta es la instancia de mayor jerarquía a la que se supeditan las otras dos instancias citadas.

Al definir estas instancias como parte de las capacidades de control territorial, se busca enunciar no solo las entidades que se tienen en cuenta sino también las relaciones que agencian. Así, el objetivo es ir más allá de la constatación de su presencia (o sus equivalentes en cada pueblo) para dar cuenta de su participación conjunta en la gestión del territorio. Al proceder a la evaluación de esta capacidad se pretende mostrar que la misma es un componente fundamental del desarrollo humano autónomo en los territorios de los pueblos indígenas, y que la jerarquía de autoridades tradicionales e interculturales propias, que conforman un modelo de gobierno y gobernabilidad, garantiza el control social, político y ambiental en los territorios indígenas.

Capacidad de agencia cultural autónoma

Los pueblos indígenas amazónicos conciben el territorio no solo desde el punto de vista geográfico en el sentido de la tierra o la propiedad que provee los recursos básicos del sistema de autosuficiencia alimentaria, sino que el territorio es, también, el mundo donde existen relaciones que involucran a los seres humanos, a los seres sobrenaturales y a los de la naturaleza, que habitan los diferentes niveles de este. El manejo del territorio es un asunto del fuero individual y colectivo que trasciende tanto los aspectos étnicos como ecosistémicos, y que considera las relaciones que humanizan la naturaleza concibiéndola bajo un modelo diferente que cuestiona el límite naturaleza-cultura y que reconoce modos de relación distintos a la subordinación de la naturaleza. La capacidad de agencia cultural autónoma del territorio se define en el concepto del control cultural, que se entiende como la libertad de controlar desde las instituciones locales los flujos que circulan en los territorios ancestrales, tanto aquellos que llegan desde escenarios externos a la cultura como los que emergen de los mismos. Se trata, en los términos de Durkheim (2007), de instituciones de control social tanto formal (de carácter local) como informal. Tiene que ver con los vínculos que

se establecen con diferentes actores que, de manera deliberada, deciden entablar relaciones con los pueblos indígenas, como es el caso de las entidades del Estado, ong y organizaciones multilaterales. Igualmente, reconoce otro tipo de actores como los medios de comunicación, iglesias, e incluso a los actores armados y colonos.

Para alcanzar la agencia de control cultural autónomo es preciso tener en cuenta la existencia de principios que deben ser asumidos por la sociedad misma, que se constituyen en un conjunto de prácticas, actitudes y valores destinados a mantener el orden al interior de las sociedades y en sus territorios (control social informal).

Se sustenta sobre distintas acciones de control cultural, en diferentes momentos de la actuación de las autoridades tradicionales y en general sobre el conjunto de la sociedad indígena, frente al control sobre la oferta de recursos naturales que corresponde a los inventarios ecosistémicos: especies maderables y no maderables; especies ícticas, especies faunísticas terrestres y acuáticas, suelos para la implementación de las actividades del sistema económico local (chagra, caza, pesca, recolección), y que permiten la sostenibilidad de los asentamientos y modos de vidas.

La figura jurídica del resguardo parece garantizar el acceso a la tierra; sin embargo, no siempre es así en términos de ciertos recursos o espacios simbólicos de importancia para los pueblos indígenas. En todo caso, el resguardo permite ciertas condiciones de seguridad por el hecho de ser una propiedad colectiva con un régimen especial que impide la posibilidad de ejercer un control individual exclusivo en el uso y explotación de los recursos y su enajenación, y posibilita más bien conservar siempre su carácter imprescriptible e inembargable. Sin embargo, la sostenibilidad de su integralidad territorial puede verse comprometida por ciertas vulnerabilidades derivadas de las propias lógicas sobre el acceso a la tierra; así como por las ocasionadas por las relaciones con actores externos al resguardo, con intereses en efectuar aprovechamientos de recursos naturales, deforestación de los bosques para la implementación de la ganadería extensiva o cultivos de tipo comercial -lícitos e ilícitos-, entre otros.

Muchos de los resguardos del Amazonas son multiculturales, de modo que el acceso a los derechos sobre la tierra se halla condicionado por la pertenencia a ciertos grupos étnicos o por las relaciones internas entre ellos. Una unidad familiar inscrita en un resguardo cuenta con una posibilidad de acceder a la tierra que viene determinada por la nor-

ma de residencia que rige a los cónyuges de tal unidad familiar, por sus relaciones de parentesco y herencia, así como también por la fertilidad de los suelos, la demanda de tierra derivada de la tecnología y el sistema productivo vigente y la cantidad de personas demandantes.

La capacidad de agencia cultural autónoma del territorio está ligada al flujo de relaciones al interior del resguardo; se asocia con la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales que incursionan en la sociedad indígena, sea para rechazarlos, adoptarlos o asimilarlos. Se evalúa a través de la acción de prácticas culturales tradicionales distributivas. Busca dar cuenta de las redes que se derivan de las estructuras simbólicas y ceremoniales practicadas al interior de un pueblo indígena; a partir de las cuales se establece la identidad, la pertenencia y las relaciones armónicas entre los individuos, que se identifican con una etnia. La evaluación se efectúa en la dirección de la pertenencia a: grupos ceremoniales¹²; sectores de la estructura social que permiten acceso o reconocimiento a nivel de grupo o grupos de solidaridad¹³.

Figura 2. Los bailes, prácticas culturales que fundamentan el bienestar indígena, Gente de Centro, La Chorrera, Amazonas.



Fuente: Guerrero *et al.* (2012).

12 Para ver un análisis sobre los grupos ceremoniales, particularmente los bailes de yuaki, ver García (en preparación).

13 Para ver un análisis sobre la influencia de los grupos de solidaridad y de parentesco en las sociedades amazónicas contemporáneas, incluidas las de los uitoto, ver Gasché (2002).

Esta capacidad busca describir ciertas relaciones generadas por los flujos (internos y externos) que se generan en los territorios: (i) aspectos de orden demográfico, que dimensionan las posibilidades con que cuentan los pueblos indígenas de ser estables en el territorio; y (ii) situaciones de orden social, cultural, económico, que generan flujos migratorios, tanto aquellos que se dan hacia fuera del resguardo, como aquellos que entran al mismo.

La capacidad centra su atención en la toma de decisiones reales que son efectuadas y asumidas por los sujetos en los resguardos. Considera los elementos que determinan las decisiones de la población indígena a migrar. Estas son situaciones de orden extremo, que incluyen decisiones autónomas o influenciadas por decisiones de otros. La decisión autónoma corresponde a opciones voluntarias de las personas, que se explican por condiciones muy particulares, entre las que cabe mencionar: el alcance de una mejor formación educativa, el cumplimiento del ejercicio de la representación étnica en organizaciones indígenas regionales o nacionales, aspiraciones económicas que buscan un mejor nivel de vida, demanda de mano de obra en procesos de economía extractiva (cultivos ilícitos, la pesca, maderas, minería), o ejecución de distintos proyectos de desarrollo en los territorios indígenas por entidades del Estado y ONG.

Otros aspectos demográficos en los territorios relacionados con las dinámicas poblacionales que delinean la identidad indígena derivan del hecho de ser parte de un grupo tradicional autónomo, como es la información que se vierte en el censo de población donde se reafirma la pertenencia a una etnia en particular, con una historia, una cosmogonía y una tradición en sus territorios.

El ser competente en la comunicación cultural e intercultural se refiere a la posibilidad de ejercer, transmitir, reproducir y proteger los valores propios de cada cultura, de proteger y legar los conocimientos propios de la tradición de cada grupo étnico. Describe un ambiente de respeto mutuo entre grupos étnicos y sociales. Los funcionamientos ligados a este aspecto permiten legar conscientemente a las nuevas generaciones los conocimientos asociados a la tradición¹⁴. Se destacan

¹⁴ Reconocemos que la transmisión de la tradición puede valerse de medios frecuentemente imperceptibles (inconscientes) para los agentes implicados, tales como aquellos ligados a las prácticas rituales, el parentesco, etcétera. No obstante, estas prácticas desbordan el objetivo de este documento, por lo que esperamos tratarlas en otros espacios.

los sistemas tradicionales, así como las prácticas de instituciones nuevas -derivadas de instituciones como la Iglesia o la escuela-.

En ese sentido, la capacidad de agencia cultural del territorio afianza las posibilidades de ejercer autónomamente el control territorial y los recursos ecosistémicos, así como también la de practicar, transmitir, reproducir y proteger los valores propios de cada cultura, y el grado de libertad para transmitir y reproducir dichos valores.

Capacidad para garantizar la autonomía alimentaria

Se define como la capacidad que tiene el sistema de producción tradicional de permitir a los miembros de una sociedad indígena estar bien alimentados. Los índices de nutrición son elementos notablemente eficaces para determinar la relación entre alimentación y salud, no obstante, este enfoque va más allá, tratando de incluir la percepción local de “comer bien” que supera los aspectos puramente nutritivos integrando elementos como el prestigio o la pertenencia a grupos clánicos determinados por entidades espirituales. Lo anterior se logra a través de diferentes medios, los cuales permiten una vinculación concreta a esta sociedad: la existencia de ciertas categorías de alimentos -que denotan prestigio o podrían revelar la existencia de ciertos tabúes y prohibiciones-, les permiten conservar un cierto estado de salud, bajo el respeto de las normas y prohibiciones derivadas de la tradición local; junto a ello, la diversificación de los alimentos o abastecerse con ciertos productos otorga un grado de bienestar, pues les permite establecer un tipo particular de relaciones con los miembros de tales sociedades; y finalmente los productos de consumo final que se adquieren en las economías locales, que denotan un grado de dependencia alimentaria.

Esta capacidad apunta igualmente a las posibilidades de tener seguridad de almacenamiento; es decir, disponibilidad de contar con alimentos en el mediano y largo plazo. Es claro que, en términos de la seguridad alimentaria, una mayor posibilidad de almacenar los productos garantiza un estado continuo de bienestar. La conservación de grandes cantidades de yuca o de semillas almacenadas en las chagras, cocinas o en las orillas de los ríos, aporta al mejoramiento del nivel de bienestar, pues garantiza un abastecimiento continuo. Medir este proceso permite dar cuenta de la capacidad de abastecimiento presente y futuro, con lo

que correspondemos con la idea de abundancia¹⁵, que pone sus miras en el largo plazo y no en el plazo inmediato, como se suele pensar.

La capacidad de garantizar la autonomía alimentaria engloba las características de los sistemas alimentarios de sociedades cuyos modos de vida dependen de la disponibilidad de los recursos sujetos a la existencia de una oferta ambiental. Se refiere a los sistemas de producción de las actuales sociedades indígenas de la Amazonia que se basan en la interrelación y complementariedad de actividades como la agricultura, la pesca, la caza y la recolección de especies no maderables, labores que se ejecutan de acuerdo a pautas culturales tradicionales.

Los espacios de cultivo, o chagras, son considerados como un agroecosistema que reproduce los ciclos y flujos de materia y energía del bosque natural, además de reforzar valores sociales y culturales de los pueblos indígenas amazónicos. Las especies cultivadas sirven para garantizar la soberanía alimentaria, así como para conservar la agrobiodiversidad amazónica a partir de bancos genéticos *in situ* (Gainza; Acosta; Bernal, 2008). La chagra es más que un espacio de cultivo, ya que supone para los grupos indígenas un importante sistema de representaciones, un espacio de fertilidad y, por tanto, de dominio femenino, así como un lugar de transmisión de conocimientos y saberes entre madres e hijos. En general, este sistema permite a los indígenas manejar la selva de modo que esta se utilice racionalmente. La variedad de los alimentos vegetales y animales es un factor determinante para el mantenimiento de un equilibrio dietético, resultante del manejo ecológico de los recursos naturales (La Rotta, 1982).¹⁶

15 El término uitoto *monifue* es traducido al español como abundancia, no obstante se trata de una categoría particular que no deriva solamente de la producción de excedentes sino que vincula la posibilidad de transformación de los productos de la selva (calientes) en productos de uso humano (fríos). Esta noción deriva de la relación entre los humanos y la comida cultivada, pero incluye aspectos como la demografía, la armonía entre grupos de vecindad, las prácticas rituales, etcétera. Par ver una discusión sobre esta categoría ver García (2008, en preparación).

16 La chagra constituye una despensa alimentaria. En general, en estos espacios se siembra un importante número de especies tradicionales e introducidas, que conforman un conjunto de más de cincuenta especies entre tubérculos, leguminosas, cereales, frutales, así como plantas ictiotóxicas (barbascos), medicinales, rituales y algunas introducidas, que involucran cerca de 125 ecotipos (Acosta *et al.*, 2011). La estrategia de siembra en policultivo permite sostener y conservar esa variabilidad genética y un volumen de plantas, que son la base de su autosuficiencia alimentaria, según La Rotta (1982), Vélez y Vélez (1992) y Bríñez (2005).

Usar y manejar volúmenes adecuados de producción en la chagra garantiza la autosuficiencia alimentaria. Este objetivo exige el empleo del trabajo familiar y colectivo (mingas). Se basa en la práctica de los conocimientos tradicionales asociados al uso y manejo de especies propias, que se recrea a partir de las prácticas rituales y culturales.¹⁷ Es contar con importantes cantidades de tubérculos, leguminosas, cereales, frutas, plantas medicinales, hortalizas y plantas culturales y rituales, obtenidos en la chagra u ofrecidos por el bosque; es poder incluir dentro de la alimentación peces, carne de monte e insectos, que proveen las proteínas necesarias para una buena alimentación; en general, para “vivir bien” y “comer bien”.

La capacidad de garantizar la autonomía alimentaria en los pueblos indígenas tiene que ver también con la seguridad de tener la alimentación deseada. En particular, en el análisis de los sistemas agrícolas locales se deberá tener en cuenta los niveles de producción de las chagras. Los estudios realizados en La Chorrera muestran cómo la capacidad de producción de las chagras depende del acceso a los recursos, de los conocimientos, de la composición de la familia, de las edades, los roles y la distribución sexual del trabajo, entre otras (Acosta *et al.*, 2011). En esas condiciones se pueden establecer rangos de capacidad de producción potencial. Aun cuando estos sistemas productivos no son de carácter intensivo, existen algunas regiones donde esto tiene lugar dado la disponibilidad de tierras aprovechables y los intereses de las unidades familiares -comercial, ritual, familiar, entre otros-, y el número de áreas de tierra demandadas por el sistema productivo. Estar en capacidad de contar con la alimentación deseada implica poder acceder a los recursos con los que se producen sus propios alimentos.

Capacidad para lograr un ambiente tranquilo

La capacidad para lograr un ambiente tranquilo se refiere a todos los aspectos de orden cultural y social que permiten la vida en comu-

17 Este tipo de prácticas incluye también las lógicas de “enfriamiento” características de la noción de abundancia Uitoto (múruí-muina-minika). El “enfriamiento” de las zonas de cultivo, de los productos de la chagra, de los productos silvestres y de los cuerpos, determina las prácticas rituales de este modelo de “enfriamiento” que es la “abundancia”. Para ver un análisis sobre los modelos de enfriamiento en contextos ceremoniales ver: Echeverri, Román y Román (2001), García (en preparación). Para ver un análisis sobre el enfriamiento en el contexto de la culinaria ver: Echeverri (2015).

nidad -aun en asentamientos dispersos o de baja concentración-, y a todos aquellos elementos que posibilitan un ambiente apacible en los territorios indígenas, donde reinen buenas relaciones intrafamiliares -reconociendo tanto las familias extendidas como las relaciones interclánicas a través de las cuales se organizan ciertas sociedades-. También da cuenta de las relaciones intracomunales, tales como las que se establecen entre vecinos y que determinan grupos de solidaridad y participación de la vida comunitaria, entre otros (Gasché; Vela, 2012).

Esta capacidad se puede expresar bajo la noción de *vivir bien*¹⁸, la cual está asociada a normas morales¹⁹ acatadas por los pueblos indígenas que, de manera detallada, se pueden definir:

- El respeto entre las personas. Se reconoce un conjunto de roles y estatus derivados de las relaciones jerárquicas de estos pueblos. Se vinculan el respeto al medio ambiente, a las personas de la comunidad, a las mujeres, a los hijos y familias, a los ancianos, a las autoridades y a la cultura.
- Procurar una vida sin vanidad. Se refiere a mantener relaciones de orden igualitario. Si bien existe una jerarquía al interior de los pueblos indígenas, en el contexto de las relaciones se establece la ausencia de *vanidad* como elemento fundamental para la vida tranquila. La vanidad es tildada como impedimento para poder aprender la Palabra (*uai*) -donde se consigna la ideología- de estos pueblos; así mismo, se considera nociva para generar y mantener las relaciones de reciprocidad y unidad entre los miembros de las comunidades.²⁰

18 La noción de *vivir bien* es frecuentemente asociada a la de *abundancia* en los contextos de la Gente de Centro (García, en preparación). No obstante la discusión de este término y sus implicaciones desborda los objetivos de este texto.

19 Para ver un estudio sobre la moralidad de los pueblos de la Gente de Centro, notablemente entre los muinane. Ver Londoño Sulkin (2004).

20 Un ejemplo sobre la vanidad como elemento de regulación del buen vivir puede encontrarse en los análisis sobre la noción de “falsa mujer”, que es una entidad espiritual Uitoto (múruimuina-minika) que afecta la convivencia y el buen vivir. Se trata no solo de una entidad (agente) y de un modo de movilizar un conjunto de valores ligados al trabajo, la convivencia, entre otros. Para un análisis sobre la entidad de la “falsa mujer”, ver Griffiths (1998). Para un análisis de esta entidad en el contexto Muinane ver Sulkin (2004).

- Procurar una vida sin orgullo. El orgullo es visto como la incapacidad de escuchar el consejo. La vida sin orgullo es vista como elemento fundamental para mantener las relaciones de común unidad en tanto posibilita el acceso a las redes de distribución y redistribución local.
- Inteligencia.²¹ Este concepto alude a la capacidad de poner en práctica los conocimientos tradicionales obtenidos desde las instituciones tradicionales. Se trata entonces de la posibilidad de resolver problemas a partir de los conocimientos locales para dar respuesta a problemas asociadas con la salud, la vida cotidiana, la producción, entre otros.

En conjunto, las categorías posibilitan esencialmente la armonía de las relaciones internas en las comunidades indígenas. A partir de estas se enmarca la capacidad de *vivir tranquilo*, la cual busca dar cuenta de las relaciones sobre el territorio, entendido este como un entramado de relaciones sociales que supera ampliamente la visión espacial cartesiana del mismo. Dicha capacidad se basa justamente en el concepto de territorialidad, definido como “el sistema de conductas que controlan y mantienen el uso más o menos específico sobre un área” (Lanata, 1993, p. 10).

La capacidad de *vivir tranquilo* busca dar cuenta de las prácticas efectuadas por los pueblos indígenas que permiten lograr un equilibrio con la naturaleza. El ejercicio de la territorialidad indígena se refiere al control territorial por parte de las autoridades tradicionales, que se ejerce en las vinculaciones y relaciones con actores externos. En la Amazonia colombiana se dan ciertos fenómenos sociopolíticos como el conflicto armado, el paramilitarismo, el narcotráfico, la presencia de agentes económicos dominantes, entre otros, que ejercen presión e impactan tanto a la sociedad indígena como a sus territorios. Las habilitaciones que resultan de este funcionamiento son de intercambio, en tanto resultan de los flujos de relaciones con el exterior.

21 El término “inteligencia” se aleja del concepto asociado a la función mental de asociación del pensamiento propio de los individuos. Se refiere a la noción movilizada por los especialistas ceremoniales Uitoto (múruí-muina-minika) que está ligada a la capacidad de agenciar el pensamiento chamánico. Algunos discursos sobre la manera como los especialistas ceremoniales conciben esta cualidad puede encontrarse en: Candre-Kinerai y Echeverri (1993), Becerra, James, Jiménez, Páramo y Vasco (2004) y Becerra (1998).

Capacidad para asegurar el autocuidado y la reproducción

La capacidad para asegurar el autocuidado y la reproducción se refiere a todas las condiciones necesarias que permiten la reproducción adecuada y diferencial de los individuos en una sociedad indígena. Se define como la posibilidad de tener y practicar los conocimientos y valores que permitan mantener y garantizar un ambiente sano en las comunidades. Se consideran las versiones locales de salud y enfermedad, derivadas de las relaciones con el medio ambiente, en las que un desequilibrio generado por un uso y manejo inadecuados propicia ciertos desórdenes sociales que se reflejan en la existencia de enfermedades en las comunidades.

Esta capacidad refleja las posibilidades con las que cuentan los individuos en una sociedad indígena, de mantenerse bien física y mentalmente. El autocuidado incluye el derecho a escoger un estado de bienestar, en términos de las prácticas a las que se tiene acceso para el mantenimiento de la salud. No obstante, el autocuidado implica también la sostenibilidad de los espacios naturales de los que se hace parte o con los que se establecen relaciones de uso y manejo. La libertad de escoger un nivel adecuado de uso, manejo y aprovechamiento de los recursos ofrecidos por la naturaleza, acatando las prácticas y principios que sostienen la abundancia, expresa de mejor manera la idea de bienestar de los modos de vida indígena.

Igualmente, esta capacidad busca dimensionar las enfermedades reconocidas y tratadas por la medicina occidental y aquellas que son reconocidas y tratadas por la medicina tradicional, y junto a ello, la disponibilidad de médicos y terapeutas de una tradición u otra y de parteras en cada zona. En relación con esta capacidad, son siempre insuficientes los esfuerzos hechos para lograr un inventario de las patologías tratadas por la medicina tradicional, una caracterización que permita identificar cuál es el grado de dificultad que implica la curación o la prevención de estas, o un inventario sobre la disponibilidad de plantas y productos tradicionales para dar cuenta de la efectiva posibilidad de tratar estos casos por la medicina tradicional.²² La capacidad busca que los métodos terapéuticos de la medicina tradicional sean reconocidos, respetados y protegidos por el Estado.

²² Algunos de los autores con interés por este tipo de problemáticas son: Firizateke y Boraño (2013) y Farekatde (2013).

En esta capacidad se describen las previsiones y cuidados del cuerpo, de la naturaleza y de la sociedad. Igualmente, aquellas prácticas culturales que permiten corregir desórdenes y curar enfermedades, y lograr ser personas saludables. Refleja diferentes tipos de circunstancias ligadas a las condiciones de saneamiento ambiental, que determinan en parte el estado de la salud en correspondencia con la edad o el género. Se consideran importantes temáticas como acceso al agua potable, disposición final de residuos sólidos, contar con un buen estado de salud que se asocia al grado de libertad para mantener los espacios propios en condiciones simbólicamente adecuadas, acceso a centros y espacios de salud -puestos de salud y medicina alopática y tradicional-, acceso a medios de prevención de enfermedades -físicas, psicológicas y espirituales-.

Se trata, pues, de una capacidad compleja en cuanto combina capacidades ya descritas, a la vez que se pregunta de manera directa por el tipo de ambiente y las condiciones existentes, en las que es posible y deseable el desarrollo de la vida en comunidad, independientemente del tipo de poblamiento que se posea.

Conclusiones

El modelo de capacidades propuesto genera las bases conceptuales que permiten instrumentalizar un enfoque diferencial en la dirección de construir medios de información desde los territorios indígenas y sostenidos en el tiempo por sus propias estructuras organizativas, que lleven al reconocimiento de sus modos de vida y territorialidad es, de su cultura y visiones particulares de la vida y del medio ambiente en la Amazonia colombiana.

El artículo plantea las consideraciones de orden teórico y de carácter metodológico para que, con base en un modelo para el análisis de las capacidades y en el marco del desarrollo humano, se puedan construir instrumentos de medición y evaluación que den buena cuenta de las diferentes visiones del bienestar que convergen en las actuales realidades indígenas, con valoraciones como: “buena vida” y “vivir bien”. Estos se postulan como aspectos que permiten dimensionar la vida integral de las personas, y de las dimensiones materiales y espirituales de sociedades que viven en la Amazonia colombiana. Igualmente, mayor injerencia, oportunidad y participación en los espacios de discusión y decisión con

las entidades del Estado encargadas de la construcción del desarrollo sostenible en esta región.

El enfoque de capacidades propuesto se enmarca en la tendencia reciente y en construcción en América Latina (Del Popolo; Ribotta, 2007), que reconoce que las cosmovisiones que se construyen y reproducen permanentemente desde lo local son fundamentales para evaluar tanto las políticas como las acciones de desarrollo que se dirigen a asimilar a las sociedades indígenas a los rigores de la economía de mercado.

La discusión sobre el bienestar muestra la importancia de las instancias colectivas de decisión. Si bien no se ha querido discutir prácticas como las sesiones nocturnas a través de las cuales los uitoto toman decisiones, eso no significa que la explicación de estos espacios y el fortalecimiento de los mismos sean ignorados en este proceso. Se ha resaltado entonces el papel de las instituciones de toma de decisión, pero a la vez se insiste en las lógicas y los sistemas de valores a partir de los cuales estas decisiones son tomadas. Este es sin duda uno de los primeros retos que esta investigación plantea.

Las nociones de bienestar sobre las que se ha trabajado al reunir elementos de tan alta heterogeneidad hacen que su medición se convierta en un reto para esta propuesta de trabajo. La conformación de un modelo integrado por variables medibles y controlables, si bien es deseable, empieza a mostrar su real dimensión abriéndole paso a nuevos instrumentos de medición que evidencien aspectos de orden cuantitativo. Es por eso que resulta importante continuar ahondando en los aspectos que conforman la noción de abundancia de manera que puedan ser construidos sistemas de detección y medición de alternativas que conduzcan a la recuperación de las estructuras sociales de este “bienestar perdido” que describe el mito Uitoto.

Es evidente que la inclusión de este tipo de análisis en la definición de políticas públicas generará un fuerte cambio en la construcción de los planes de desarrollo de esta región, evidenciando también el esfuerzo necesario y mancomunado -que es de grandes proporciones-, por lo que el Estado y la sociedad civil deberán comenzar a avanzar decididamente en esta dirección si esperan generar un cambio de estas dimensiones.

No obstante, la complejidad que generan estos instrumentos propuestos no parece ser una dificultad sino una oportunidad; sobre todo

para los actores locales, quienes podrían usar su liderazgo en condiciones menos subordinantes y con perspectivas más claras y eficaces. En efecto, la construcción de propuestas de desarrollo basadas en los conceptos locales de bienestar daría a las organizaciones autóctonas locales y regionales, a las AATI, un rol mucho más decisivo, a la vez que permitiría la inserción de instancias no-estatales que dinamicen estas acciones.

Referencias

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ACOSTA, L. E. *et al.* La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi; La Chorrera: Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (Azicatch), 2011.
- ASOCIACIÓN ZONAL INDÍGENA DE CABILDOS Y AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA CHORRERA (AZICATCH). *Plan de Vida y Ordenamiento de los Hijos de Tabaco, Coca y Yuca dulce*. Mocoa, Colombia: Corpoamazonia; Fundación Tropenbos, 2005.
- ARANGO, R.; SÁNCHEZ, E. *Los pueblos indígenas de Colombia*. En el umbral del nuevo milenio. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación (DNP), 2004.
- BASER, H.; MORGAN, P. *Capacity, Change and Performance*. Study Report. Bruselas: European Centre for Development Policy Management, 2008.

- BECERRA, E. *et al. Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo: Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- BECERRA, E. El poder de la palabra. *Forma y función*, n. 11, p. 1528, 1998.
- BRÍÑEZ, A. *Casabe: símbolo cohesionador de la cultura Uitoto*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- CANDRE-KINERAI, H.; ECHEVERRI, J. A. *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura, 1993.
- CAYÓN, L. *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo maku-na*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002.
- CORREA, F. Amazonía amerindia, territorio de diversidad cultural. *Geografía humana de Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Tomo 7, v. 1, p. 107-154, 2000.
- CORREDOR, B. *La maloca murui-muinane*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- DEL POPOLO, F.; RIBOTTA, B. *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – SIS-PPI*. Guía para el usuario. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal Fondo Indígena), 2007. Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/SISPPI_notastecnicas.pdf.
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Les Editions de la MSH, 1986.
- DENEULIN, S. *Wellbeing, Justice and Development Ethics*. Londres: Routledge, 2014.
- DURKHEIM, É. *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- ECHEVERRI, J. A.; ROMÁN, O.; ROMÁN, S. La sal de monte: un ensayo de “halofitogenografía” Uitoto. *Imani Mundo, Estudios en la Amazonia colombiana*, p. 397-477, 2001.

- ECHEVERRI, J. A. Substances and Persons: on the Culinary Space of the People of the Centre, Tipití. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 13, n. 2, p. 91-104, 2015.
- FAREKATDE, J. *Jenuizai enfermedades de la niñez indígena a la luz del saber ancestral del clan "jeiai"*. La Chorrera: Universidad Pedagógica Nacional, 2013.
- FIRIZATEKE, P. J.; BORAÑO, M. *Floreciendo la sabiduría del tabaco de vida*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013.
- GAINZA, X.; ACOSTA, L. E.; BERNAL, H. Territorio, tecnologías del conocimiento tradicional y desarrollo. Apuntes para la gran Amazonia continental suramericana. *XI Jornadas de Economía Crítica*. Bilbao, 2008.
- GARCÍA, O. *Analyse Ethnographique d'un processus d'etnodéveloppement dans l'Amazonie Colombienne: Les fils du tabac, la coca et le manioc doux*. Tesis de maestría. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 2008.
- GARCÍA, O. *Environnement et Ritualité Chez Les Indiens Uitoto Du Nord-Ouest Amazonien*. Tesis de doctorado. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en preparación.
- GASCHÉ, J. Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico. Equipe Reserche en Ethnologie Amérindienne (EREA). Centre National de la Reserche Scientifique (CNRS). Instituto Investigaciones de la Amazonia Peruana – IIAP. *Revista Relaciones (Zamora)*, v. XXIII, n. 91, p. 193 - 234, 2002.
- GASCHÉ, J. Les Fondements de l'organisation sociale des indiens Witoto et l'illusion exogamique. Actes du 42e CIA, París, v. 2., p. 141-161, 1976.
- GASCHÉ, J.; VELA, N. *Sociedad bosquesina*. ¿Qué significa para los bosquesinos "autonomía", "libertad", "autoridad" y "democracia"? Tomo II. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec), Center for Integrated Area Studies, Kyoto University (CIAS), 2012.

- GRIFFITHS, T. *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. Oxford: Universidad de Oxford, 1998.
- GUERRERO, L. *et al.* El baile tradicional, reafirmación de la identidad y solidaridad con la agrobiodiversidad en los territorios indígenas de La Chorrera, Amazonas. *Revista Colombia Amazónica*, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, n. 6, p. 69-87, 2012.
- HUGH-JONES, S. *La palma y las pléyades*. Iniciación y cosmología en la Amazonia Noroccidental. Bogotá: Universidad Central, 2011. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/148408187/Hugh-Jones-La-Palma-y-las-Pleyades-Iniciacion-y-cosmologia-en-la-Amazonia-Noroccidental-1>.
- KARADIMAS, D. *La Raison Du Corps: Idéologie Du Corps et Représentations de L'environnement Chez Les Mirana d'Amazonie Colombienne*. Langues et Sociétés d'Amérique Traditionnelle, Dudley, MA, Peeters, n. 9, 2004.
- LANATA, L. Evolución y espacio de grupos cazadores-recolectores. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 3, p. 3-15, 1993. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1993.109150>.
- LA ROTTA, C. Observaciones etnobotánicas de la comunidad Andoque de la Amazonia colombiana. *Colombia Amazónica*, v. 1, n. 1, p. 53-67, 1982.
- LOMDOÑO, C. D. *Muinane: un Proyecto moral a la perpetuidad*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 2004. 339 p. Disponible en: <https://searchworks.stanford.edu/view/5808990>.
- MURPHY, M. Self-determination as a Collective Capability: The Case of Indigenous Peoples. *Journal of Human Development and Capabilities*, v. 15, n. 4, p. 320-334, 2014. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19452829.2013.87832>. DOI: <https://doi.org/10.1080/19452829.2013.878320>.
- PREUSS, T. K. *Religión y Mitología de los Uitotos*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional, 1994.

- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). El desarrollo de capacidades: texto básico del PNUD. Nueva York: PNUD, 2009. 64 p. Disponible en: https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/publications/Capacity_Development_A_UNDP_Primer_Spanish.pdf.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *La verdadera riqueza de las naciones*. Informe sobre desarrollo humano. Nueva York: PNUD, 2010.
- ROBEYNS, I. The Capability Approach. En: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, 2011. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>.
- SEN, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999.
- SEN, A.; RABASCO, E.; TOHARIA, L. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.
- VAN DER HAMMEN, M. C. *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos, 1992.
- VÉLEZ, G.; VÉLEZ, A. Sistema agroforestal de "chagras" utilizado por las comunidades indígenas del medio Caquetá (Amazonia colombiana). *Revista Colombia Amazónica*, v. 6, n. 1, p. 101-134, 1992.

LOS INDICADORES DEL BIENESTAR HUMANO: INNOVACIÓN SOCIAL Y CULTURAL QUE BUSCA FORTALECER LAS CAPACIDADES DE GOBERNABILIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMAZONIA COLOMBIANA¹

Luis Eduardo Acosta Muñoz

Resumen: En general el conocimiento que se tiene sobre la situación de los modos de vida indígena en la Amazonia colombiana se caracteriza por una falta de información sobre sus particularidades y los impactos más relevantes de las políticas y acciones de desarrollo en sus territorios. El artículo se propone dar a conocer un dialogo de saberes a nivel intercultural, el cual permitió la construcción de una propuesta de Indicadores del Bienestar Humano (IBHI) para pueblos indígenas, sobre la base de un concepto de bienestar humano en términos de la “abundancia”, que se sustenta sobre valores como el conocimiento tradicional, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conducta éticos y espirituales en relación con la sociedad y la naturaleza. Los IBHI son un instrumento de información que sirve de soporte en los procesos de discusión y negociación sobre las políticas públicas que lleve adelante el Estado con los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. Los IBHI cuentan con la potencialidad de evaluar los modos de vida indígena, en el marco de las capacidades: control colectivo de los terri-

1 Artículo publicado en: ACOSTA, L. E. Los Indicadores del Bienestar Humano: innovación social y cultural que busca fortalecer las capacidades de gobernabilidad de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. *Mundo Amazónico*, v. 9, n. 2, p. 61-88, 2018. DOI: <https://doi.org/10.15446/ma.v9n2.64149>.

torios; agencia cultural autónoma; autosuficiencia alimentaria; lograr un ambiente tranquilo; el cuidado y la reproducción; de las sociedades indígenas en la Amazonia colombiana.

Palabras clave: Indicadores. Bienestar Humano. Pueblos Indígenas. Amazonia

Introducción

En la Amazonia colombiana la vinculación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional, las economías locales y el Estado, se ha caracterizado por generar procesos de empobrecimiento, pérdida de cohesión social, exclusión y vulnerabilidad social, dependencia alimentaria por la disminución de variabilidad genética en sus espacios de cultivo; degradación de los mecanismos de transmisión de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad a las nuevas generaciones. Es un contexto que no ha contado con enfoques conceptuales e información adecuados, que permitan sostener procesos interculturales por diferentes actores institucionales que avancen en afianzar la sostenibilidad de sus modos de vida y territorios y por ende en la protección de sus conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad. Este escenario en América Latina, y particularmente en la Amazonia, muestra cómo los estilos de vida y los territorios de las sociedades tradicionales no son visibles de acuerdo con los derechos humanos promulgados por las Naciones Unidas (ONU, 2007); las políticas públicas nacionales no diferencian a las comunidades indígenas de otras sociedades cuyos medios de vida y territorios se consideran en una situación de pobreza y vulnerabilidad en zonas rurales.

El artículo expone una propuesta que se encamina a la obtención de información con enfoque diferencial en la Amazonia colombiana; relevante y que responda a esas exigencias y donde se incluya la participación comunitaria en la vigilancia de los usos futuros que ésta pueda tener, con un sentido que contribuya a retroalimentar la conformación de las políticas públicas más acordes con las particularidades sociales, culturales y territoriales de las sociedades indígenas.

Se parte por considerar en primer lugar, la evolución de los indicadores hegemónicos que han servido para realizar las evaluaciones sobre los alcances del modelo de desarrollo de crecimiento económico

predominante. En segundo lugar, se abordan las contribuciones de las organizaciones multilaterales que han propuesto indicadores más apropiados a las condiciones, vida social, económica y política de los países; los procesos adelantados por el PNUD y el enfoque de las capacidades del bienestar humano; las declaraciones surgidas por diferentes encuentros de pueblos indígenas en América Latina. En tercer lugar, se aborda la propuesta de Acosta (2013) que consiste en la identificación y diseño de Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI), los cuales se fundamentan en los aspectos conceptuales del bienestar humano en términos de la abundancia de los pueblos indígenas del departamento del Amazonas; como un modelo generalizable y viable en la Amazonía colombiana. Los IBHI se enmarcan en un enfoque de capacidades y en la dirección de las siguientes: control colectivo del territorio; agencia cultural autónoma; garantizar la autosuficiencia alimentaria; lograr un ambiente tranquilo; el autocuidado y la reproducción.

Los avances y resultados logrados por la conceptualización y aplicación de los IBHI en la Amazonia colombiana, contribuye y amplía las experiencias sobre la instrumentalización de los derechos humanos de los pueblos indígenas reconocidos por la ONU (2007), y en particular son un aporte en la construcción de propuestas de desarrollo incluyentes y con un enfoque diferencial en territorios de pueblos indígenas.

Reseña sobre los aspectos históricos que han permitido la conformación de Indicadores de Bienestar humano para las poblaciones tradicionales

Se sabe que el bienestar ha sido un concepto que ha contado con una atención y discusión desde la edad antigua y con mayor intensidad en los últimos tres siglos. Desde mediados del siglo XX ha predominado un enfoque economicista, que constituye un orden social guiado por las fuerzas del mercado, con la capacidad de coordinar las diferentes acciones de los individuos y la asignación eficiente de los recursos económicos. El concepto de desarrollo se convirtió en sinónimo de progreso y el bienestar social y el crecimiento económico como el camino para lograr el bienestar de los individuos dentro de la sociedad; contando con los indicadores hegemónicos generales como la pobreza y necesidades básicas insatisfechas las formas más expeditas para evaluar los alcances del desarrollo.

A finales de los años cincuenta, las economías del tercer mundo registran unos impactos negativos frente a ritmos de crecimiento económico que advertían dificultades en los avances del desarrollo con crecientes problemas sociales y el aumento de las desigualdades sociales (Bustelo, 1992). En los primeros años de la década de los años sesenta emergen otros enfoques con énfasis en el ámbito social con el propósito de mejorar el estado de las relaciones entre los seres humanos, sus necesidades y la calidad de vida (Zarzosa, 1996). Se resalta las propuestas de la OCDE (1985) y las Naciones Unidas, con la conformación de indicadores como herramientas para medir el bienestar social y con un enfoque multidimensional (ONU, 1978); sin embargo, estos enfoques dieron excesiva importancia al carácter objetivo aplicable a cualquier grupo social o cultural, sin tener en cuenta las necesidades y jerarquía de valores particulares (Collado, 1992).

A finales de los años sesenta se produjo un giro hacia un enfoque de las Necesidades Básicas, el cual daba mayor realce a aspectos como la generación de empleo, reducción de las desigualdades sociales y la satisfacción de las necesidades básicas (OIT, 1976); se establecieron aquellas que se consideraban esenciales para la vida humana, como la alimentación, la salud, la educación, entre otras, de las cuales sus niveles de insatisfacción indicaban una ausencia de desarrollo (Bustelo, 1992). En América Latina, la CEPAL introdujo el método de las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) con el fin de caracterizar la pobreza utilizando los censos oficiales a nivel nacional. La crítica de la época sostenía que el método de las NBI no era una herramienta adecuada para la medición de la pobreza, porque no contó con un sólido indicador de bienestar, teóricamente con la capacidad de evaluar las necesidades no satisfechas en la sociedad (Gómez, 1997; Feres; Mancero, 2001).

A principios de los años 90, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 1990) comienza a difundir los informes anuales sobre Desarrollo Humano (DH), que se basan en el concepto de desarrollo como libertad y con una visión multidimensional; se propone el Índice de Desarrollo Humano (IDH) para medir el bienestar humano que involucra tres dimensiones: la esperanza de vida al nacer; disponer de educación; disfrutar de un nivel de vida digno. A partir de esa década, el IDH es utilizado por un número importante de instituciones que definen las políticas públicas las cuales se aplican en

diferentes segmentos de población con distintas realidades sociales. Sin embargo, perduran las críticas sobre la idea de desarrollo humano en razón que no contextualiza fielmente las realidades de las poblaciones tradicionales.

Surgen otras iniciativas desde los organismos internacionales de financiación como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Tradicionalmente, en estos organismos, las poblaciones indígenas quedaban enmarcadas dentro de los proyectos dirigidos al campesinado, colonos e agricultura familiar. A partir de 1990, el BID distinguió en sus políticas el apoyo a los pueblos indígenas, seguido del BM en 1991. Generó una acción más intensa para promover el desarrollo indígena en forma sistemática y concertada, con base en los principios de participación, reconocimiento de la diversidad cultural y respeto a los derechos humanos. Según Renshaw y Wray (2004), los indicadores aludidos mostraban en general limitaciones conceptuales, dado que sostenían una visión convencional para entender la pobreza en términos de: ingresos, posesión de bienes, condiciones físicas de la vivienda y acceso a servicios sanitarios; generalmente descontextualizados o inadecuados para medir las condiciones de vida y las percepciones que la misma población tiene de dichos servicios.

El PNUD en el año 2004, en su Informe sobre Desarrollo Humano Libertad y diversidad cultural, marcó un hito en relación con la discusión del desarrollo dentro de este organismo, al incluir el referido a los problemas de la interculturalidad, la convivencia pacífica, el conflicto inter-étnico, los derechos culturales, los movimientos de dominación cultural, las minorías en riesgo, la exclusión y subordinación cultural, y el multiculturalismo. A su vez el PNUD (2010) expuso la conveniencia de contar con otros índices que aborden nuevos retos temáticos que demanda el análisis sostenibilidad, las desigualdades sociales, económicas y de género, existentes, y los impactos del cambio climático. Considera que el bienestar de la gente de llevar una vida saludable y prolongada y oportunidad de recibir educación e ingresos se logra no solo al considerar sus conocimientos y talentos para configurar su propio destino, sino el empoderamiento y gobernanza sobre los recursos y la autonomía territorial, entre otros. Son elementos esenciales para la construcción de indicadores específicos sobre las poblaciones tradicionales.

Las contribuciones de las Naciones Unidas, a partir de la aprobación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, representa un avance en el camino de superar la demanda histórica contra la discriminación de los pueblos tradicionales. Se desprende de esta declaración de reconocimientos de derechos, la posibilidad de involucrar en los indicadores hegemónicos temas como la igualdad, la diversidad, los derechos colectivos, la participación y la ciudadanía. Este proceso abrió un espacio para la autodeterminación del bienestar de los pueblos indígenas, respetando la existencia de indicadores culturales y étnicos. (ONU, 2007).

En ese marco, la Conferencia ECO-92, celebrada en Río de Janeiro, los 185 países que hacen parte de la ONU firman el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). El CDB (2006) propone una serie de indicadores que faciliten la evaluación sobre la situación de los conocimientos y prácticas tradicionales relacionados con la biodiversidad y con un carácter multidimensional permitiendo la utilización de principios tales como el multiculturalismo, la diversidad étnica, las economías de subsistencia, los conocimientos tradicionales, la salud física y espiritual y la diversidad de alimentos, en el análisis de los ambientes biodiversos. La propuesta marcó un fuerte debate sobre la creación de indicadores que permitan medir la eficacia de las políticas públicas desarrolladas con estas poblaciones y territorios, contribuyendo al avance de las metodologías de evaluación sistemática y la regulación en defensa de los pueblos y la naturaleza.

En este contexto, emergen diferentes reuniones internacionales de los pueblos indígenas que produjeron importantes posiciones trascendentales:

1. La Declaración de Kimberlee, donde se reafirman los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. En ella se señala la autodeterminación de los pueblos en controlar y gestionar los ecosistemas y los recursos naturales que son la base de su existencia, y donde se mantiene una relación espiritual y material con los mismos; fundamentales para la preservación de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad. Se establecen las prioridades y estrategias para el desarrollo autónomo de los pueblos tradicionales, las cuales reconocen la responsabilidad de estas sociedades con la naturaleza, la defensa de la paz, la equidad y la justicia social.

2. La Reunión de expertos indígenas de América Latina y el Caribe sobre los indicadores de bienestar humano (IBH) que se celebró en Nicaragua (2006), llama la atención sobre la importancia de la creación de los IBH como una propuesta viable que permita evaluar los modos de vida indígena; que reconozcan sus clasificaciones y las visiones locales sobre el mundo; la existencia de sus cuerpos jurídicos de administración de los recursos; la preservación de sus modelos de salud y educación, entre otros.
3. El Pacto de Pedregal (2004), auspiciado por la Fundación Rigoberta Menchú y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, 2008); acordó los puntos mínimos y claves para la definición y conformación de indicadores con la potencialidad de asumir una percepción holística del bienestar de los pueblos tradicionales, y con la capacidad de: dar cuenta de las problemáticas más drásticas que impactan los modos de vida; ofrecer información pertinente para la formulación de políticas públicas acordes con las características de los territorios, los sistemas de producción y los sistemas sociales; dar cuenta de la posibilidad de reproducción y conservación del conocimiento tradicional, fundamental en mantener niveles adecuados de bienestar y equilibrio territorial; información que permita dar cuenta de su realidad en el contexto regional, así como en el marco de propuestas de desarrollo de las poblaciones locales, que coadyuve a los procesos de empoderamiento y gobernanza de los recursos de la biodiversidad.

Por su parte la CELADE/CEPAL – FONDO INDÍGENA (2007), adelantaron una experiencia encaminada a desarrollar un sistema de indicadores socio demográficos de poblaciones y pueblos indígenas de América Latina (SISPPI). Diseñados como una herramienta de apoyo a la toma de decisiones de políticas públicas orientadas a disminuir la desigualdad que afecta a los pueblos indígenas y fomentar su bienestar en el marco de los derechos humanos. Esta propuesta avanza teniendo como guía los siguientes ejes centrales: distinguir a los pueblos indígenas del resto de la población de manera de poder establecer mediciones estadísticas; buscar que los resultados cumplan con el criterio de la pertinencia a cultural; reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas

consolidados en el estándar mínimo, en particular aquellos relacionados con la integridad cultural.

En ese sentido, Acosta (2013) y de acuerdo con los estudios sobre la realidad indígena de la Amazonia colombiana, conforma una propuesta de Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI). El autor asume que el contacto de los pueblos indígenas con la cultura occidental a lo largo de la historia ha generado fuertes impactos sobre las poblaciones tradicionales; y afirma que los distintos indicadores desarrollados por organismos de apoyo, control o promoción son todavía ineficaces para la comprensión de estas realidades específicas, especialmente en la Amazonia. En ese sentido, este autor considerara que proponer indicadores alternativos y con una perspectiva multidimensional que posibilite explicar y caracterizar el bienestar humano indígena, requiere plantear un concepto de bienestar surgido desde las cosmovisiones y territorialidades de los pueblos indígenas, contando con un enfoque de capacidades colectivas.

Fundamentos para plantear un concepto de bienestar de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana

La perspectiva de delinear un concepto de bienestar humano en la Amazonia colombiana se enmarca en la dirección de una discusión y principios que en América Latina se viene adelantando, entorno a planteamientos alternativos en contraposición a los conceptos clásicos de desarrollo y crecimiento económico. Es el caso del concepto Sumak Kawsay -en kichwa-, que según la cosmovisión de los indígenas ecuatorianos expresa: vida no mejor, ni mejor que la de otros; simplemente buena vida. De otro lado el concepto Suma Qamaña -en aimara- acotado por los indígenas bolivianos, que significa: buen vivir, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna; el buen vivir (Carpio, 2008; Acosta, 2009; 2011; Dávalos, 2008; Tortosa, 2009). En general, estos conceptos buscan crear las condiciones espirituales y materiales para mantener la vida en armonía con la naturaleza. Contienen una diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el buen vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticos y espirituales en relación con el entorno, los valores humanos y la visión de futuro.

En ese sentido, el concepto de bienestar indígena no puede enmarcarse solamente a partir de la medición de condiciones objetivas como: riqueza, poder, comodidades, tiempo libre, acceso a servicios de salud y educación, entre otras, sino igualmente a la medición de las condiciones del bienestar subjetivo, como son los estados internos y/o de ánimo de la persona como: placer, felicidad, deseos, anhelos, planes de vida, entre otros. Sin embargo, se considera necesario diferenciar que no se trata solamente de tener unas condiciones materiales o no para la subsistencia del ser, sino de contar también con satisfacciones y deseos individuales, que complementan y les dan sentido a los aspectos objetivos del bienestar. Gasche y Vela (2004) consideran que la calidad de vida se alcanza no solamente cuando se pretende satisfacer las necesidades biológicas del ser humano, sino cuando se satisfacen también los gustos de las personas. La noción de bienestar subjetivo que proponen se basa en las actividades que el bosqueño realiza cotidianamente, que además de satisfacer las necesidades básicas de subsistencia, se satisfacen los gustos, de acuerdo como el sujeto se vincula al universo sociocultural y lingüístico al que pertenece y da cuenta de su vivencia individual y social en el entorno natural.

Se comprende así que los modos de vida indígenas se estructuran de manera holística y como un todo, y estos se sostienen bajo una relación de equilibrio territorial con el ecosistema y su bienestar humano, en los siguientes términos: a) La existencia de una base natural, que corresponde a aquellos recursos o activos a partir de los cuales se construye la vida indígena; b) La reproducción material de la sociedad ejercida por la práctica de los conocimientos tradicionales; c) La reproducción cultural a partir de la cual se garantiza la vida colectiva y de cada uno de los miembros que hacen parte de ella (Van der Hammen, 1992; Descola, 1996; Bergman, 1990; Gasché; Vela, 2004).

Igualmente, se relaciona con la noción de equilibrio que ha sido un concepto utilizado para explicitar el carácter ecológico de la relación hombre – naturaleza, dentro de las sociedades indígenas; y el concepto de territorio como el eje principal de la concepción del modo de vida indígena, dada su conexión directa con su reproducción física y social, con el manejo de los recursos, con las formas de organizarse socialmente y con las maneras de concebir el mundo (Franky, 2001). Por su parte, Acosta, García y Dubois (2016, p. 6-7) plantean que enfrentar

un concepto de bienestar de los pueblos indígenas, no solo exige tener en cuenta cuestiones previas teóricas sino metodológicas; estos autores siguiendo a García (2009) y Acosta *et al.* (2011), muestran cómo la idea de bienestar de los indígenas Gente de Centro de La Chorrera se asocia con la idea de *Moniyafue* o *abundancia*; esta noción inicialmente consignada en el mito del *Árbol de la Abundancia*, como señalara Preuss (1994) a principios del siglo XX. Este mito Uitoto describe cómo fue dada la comida cultivada a la *Gente de Centro* y cómo se distribuiría el territorio en el que habitan.

La *abundancia* como concepto de bienestar de los pueblos indígenas Gente de Centro

Se trata de una noción que encierra elementos diversos, que, a la vez, exige el apoyo de prácticas concretas de la vida ritual y cotidianas de la sociedad indígena. Se enmarca en un proceso histórico de reconstrucción social, cultural y territorial que los pueblos indígenas Gente de Centro emprendieron, una vez concluyó el periodo de las caucherías y sus dramáticos impactos sobre los asentamientos indígenas (Echeverri, 2000; Farekatde, 2004); igualmente, es un concepto que ha permitido el fortalecimiento de su autonomía cultural y territorial y base para la construcción del Plan de Vida que incluye dos componentes: el Ordenamiento Territorial y el Plan de Desarrollo o Abundancia. Este último componente señala los derroteros a seguir para asegurar el bienestar de los pueblos indígenas, en el marco de su vinculación con el Estado, la sociedad nacional y la economía (AZICATCH, 2005).

La noción de bienestar indígena relacionada con la noción de *abundancia* se asocia con el estado en el que se encuentra el ser humano en relación a uno o varios ecosistemas. Según García (2009) y Acosta *et al.* (2011), este concepto se relaciona con el conocimiento de la palabra ritual de los ancianos como autoridades tradicionales de esta región. Esta noción se asocia con la existencia de *abundancia* de comida; la de contar con una buena salud y una descendencia prolífera; contar con una buena coca y un buen tabaco (especies fundamentales de orden ritual); contar con un ambiente tranquilo que permita la vida en comunidad y contar con un ambiente apacible en los territorios indígenas; contar con unas buenas relaciones entre vecinos, relaciones intrafami-

liares armónicas, participación de la vida comunitaria, respeto por los valores individuales y familiares, entre otros.

Garantizar la *abundancia* requiere contar con un detallado conocimiento tradicional sobre el ecosistema. Los ancianos y sabedores tradicionales conciben una distribución de los tiempos en referencia a las épocas de invierno y/o verano. En relación con estas épocas, se tienen identificados una serie de indicadores que permiten entender el estado del tiempo, de los animales y de la vegetación como un todo. Lo anterior permite a las familias indígenas saber el estado del ecosistema para la realización de las prácticas de uso y manejo en las *chagras* y saber el comienzo del ciclo productivo a partir *Friaje Rozi* (*Royiz+mui*)², el cual se considera determinante para la proyección del manejo y administración de las *chagras*.

El bienestar humano indígena en términos de la abundancia se sustenta en la recreación de los conocimientos tradicionales y prácticas espirituales sobre el manejo del medio ambiente, que se establecen a través del espíritu del tabaco, la coca y la yuca dulce, canales de comunicación con los dueños de la naturaleza, a quienes, además de pedir permiso, se debe agradecer con la práctica de rituales o bailes tradicionales, por el beneficio que dan a la población por el uso y un aprovechamiento adecuado de los recursos que la naturaleza le ofrece, que garantizan la sostenibilidad de su sistema de autosuficiencia alimentaria de abundancia.

Los IBHI identificados y diseñados para evaluar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas

El diseño de los IBHI pertinentes para evaluar el bienestar de los modos de vida de las sociedades indígenas en la Amazonia colombiana, permite la conformación de un modelo de análisis que se sustenta en el marco holístico que define y explica el concepto de bienestar de los modos de vida indígena en términos de la abundancia. En ese sentido, de acuerdo con Acosta, García y Dubois (2016, p. 8-12) el modelo se sustenta en el marco del enfoque de capacidades (ECC), a través de las cuales

2 El término *friaje rozi* (*Royizimui*) es una norma general e indicador del ecosistema que los indígenas de La Chorrera usan para referirse al tiempo en que termina y comienza el año productivo, el cual se considera determinante para la proyección del manejo y administración de las *chagras*.

se pretende dar cuenta y evaluar el bienestar de los pueblos indígenas. En este modelo, el análisis de las capacidades se fundamenta sobre fenómenos de orden colectivo. Estos últimos, en algunas ocasiones, aparecen como restricciones³ o lineamientos necesarios dentro de cada cultura para alcanzar el estado de bienestar ideal. La cultura y la sociedad establecen mecanismos y restricciones para acceder a los funcionamientos.

De otro lado, los pueblos indígenas se hallan en contacto con las sociedades nacionales, el Estado y la economía regional. En estas condiciones, la intervención del Estado a través de instituciones como la escuela – educación elemental– y la salud –centros médicos y puestos de salud–, así como las intervenciones de la iglesia, debe contemplarse como parte de su realidad actual. Los efectos provocados por esos nuevos contactos en la consecución de los logros de bienestar son fundamentales. En ese sentido, avanzar en la construcción de un modelo conceptual que permita evaluar el bienestar humano en los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana, permitió a Acosta, García y Dubois (2016, p. 12-22) la conceptualización de cinco capacidades colectivas que integran un modelo válido para evaluar el bienestar de los pueblos indígenas; las cuales guardan una correspondencia con el control y gestión de los territorios ancestrales en la figura del resguardo, que presentan un estado legal como propiedades privadas colectivas. Estas capacidades comprenden:

1. **La capacidad de funcionamiento colectivo.** Es contar con un gobierno propio e intercultural en los territorios colectivos.
2. **La capacidad de agencia cultural autónoma.** Es tener control del territorio y de los inventarios Ecosistémicos; ser estables en el territorio; ser parte de un grupo tradicional autónomo y ser competente en la comunicación cultural e intercultural.
3. **La capacidad para garantizar la autonomía alimentaria.** Es tener la alimentación deseada, la seguridad de abastecimiento, y estar bien alimentado.

3 La noción de restringir ha de leerse, en este contexto, no en el de *constreñir* sino el de *circunscribir* a los individuos dentro de una lógica de orden mayor. Esto no implica que se niegan las libertades individuales ni que se supone como teología la alienación de los individuos. Fuera del contexto de las culturas locales se corre el riesgo de que algunas tradiciones de los pueblos de la región sean descritas como un mecanismo de privación de las libertades. En estas condiciones, es preciso matizarlas de manera que no se establezca *a priori* desde el exterior tales categorías y que podamos entender su importancia dentro de la lógica local de bienestar.

4. **La capacidad para lograr un ambiente tranquilo.** Es ser autónomo respecto de agentes y problemáticas sociales externas para el ejercicio de la territorialidad.
5. **La capacidad para garantizar el autocuidado y reproducción.** Ser personas saludables y tener un buen estado de salud.

Los autores consideran que las capacidades colectivas son idóneas para asumir la evaluación del bienestar humano de los pueblos indígenas en sus territorios. Es un modelo que reconoce como relevantes, la protección de todos los derechos humanos, las habilidades y las opciones de los individuos de ser capaces de satisfacer sus propias necesidades, la igualdad de oportunidades; la construcción de una equidad universal, la cual conlleve al mejoramiento de las oportunidades vitales para las generaciones actuales y futuras; sobre la base de una gobernabilidad, donde exista una sociedad civil fortalecida y participativa y unos gobiernos responsables.

Las capacidades y los IBHI permiten fundamentar el modelo de evaluación del bienestar humano de los pueblos indígenas. Constituye una herramienta con la potencialidad de proveer información útil para visibilizar sus modos de vida y territorios. Los IBHI darán cuenta de las temáticas: identidad, espiritualidad, conocimientos tradicionales, formas propias de organización social, los derechos colectivos y el patrimonio intangible. La información que proveerán será un insumo para la formulación de políticas públicas, programas y acciones de gobierno, u otras instancias asociadas al desarrollo y al bienestar indígenas, que permitan que las familias indígenas no pierdan su autonomía e identidad que garantizan su bienestar.

El conjunto de IBHI propuestos y de acuerdo con las tablas 1, 2, 3, 4 y 5, se ocupa fundamentalmente de las relaciones al interior de los resguardos indígenas. Si bien es claro que los resguardos no son homogéneos, sí cuentan con elementos en común como el ejercicio de los derechos sobre la tierra, la existencia de autoridades tradicionales y los sistemas de gobernabilidad que garantiza el control social para el uso y manejo de los recursos naturales. Los IBHI es una propuesta con la potencialidad de visualizar los elementos de orden cualitativo y cuantitativo, sincrónico y diacrónico, de orden individual, social y colectivo, relacionados con los pueblos indígenas y sus territorios en los resguardos, que presentan un estado legal como propiedades privadas colectivas en la región amazónica colombiana.

Tabla 1. IBHI de la capacidad: control colectivo del territorio.

Indicador	Porcentaje de Autoridades tradicionales (PAT).
Definición	Es el porcentaje de Autoridades Tradicionales presentes en los sistemas de gobierno propio de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Los sistemas de gobierno propio conforman un modelo de gobierno y gobernabilidad que garantizan el control social, político y ambiental en los territorios indígenas a partir de sus jerarquías básicas como componentes fundamentales del desarrollo humano en los territorios de los pueblos indígenas. El indicador permite evaluar la persistencia de las estructuras de gobierno propio, desde su componente cultural y desde su autonomía para ejercer el control social y ambiental dentro sus territorios, sobre el hecho de gobiernos propios que están en un proceso de transición de lo tradicional a lo intercultural para asumir los retos de la modernidad y de la globalización.
Unidad de medida	Porcentaje (%).

Tabla 2. IBHI de la capacidad: agencia cultural autónoma.

Indicador	Porcentaje de Áreas Transformadas (PATR).
Definición	Es el porcentaje de áreas transformadas por intervención antrópica/humana de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Los territorios indígenas son repositorios y soporte de la base natural que permiten el desarrollo con identidad de los pueblos indígenas y garantizan la autosuficiencia alimentaria y la reproducción cultural. Las técnicas y prácticas culturales de uso de los suelos contribuyen al buen estado de estos territorios, particularmente por la rotación de suelos, la diversidad de cultivos y el uso mínimo de espacios. El indicador permite evaluar el nivel de transformación del bosque de los territorios indígenas.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Superposición con Parques Nacionales Naturales (PSNN).
Definición	Es el porcentaje del área de la AATI (k) que se superpone con áreas de PNN para el año (t).
Descripción	El ordenamiento territorial existente en Colombia contempla diferentes formas del estado legal del territorio; en particular, en la región amazónica colombiana, esas formas del estado legal del territorio conforman diferentes mosaicos de superposiciones territoriales. Se resaltan aquellas superposiciones territoriales de áreas en Parques Nacionales Naturales, departamentos, municipios, reserva forestal de la Amazonia colombiana (Ley 2/1959), con las áreas de territorios indígenas; lo anterior, genera diferentes conflictos territoriales no resueltos que afectan la gobernanza de los recursos naturales, que afectan los mismos en los territorios indígenas y deslegitiman la autoridad tradicional.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Áreas Demandadas para Cultivos (ADC).
Definición	Es el porcentaje del área de una AATI (k) utilizado para el establecimiento de cultivos para el autoabastecimiento y/o la reproducción cultural para el año (t).
Descripción	El indicador permite evaluar el nivel de uso de las tierras del resguardo indígena, para garantizar la autosuficiencia alimentaria, así como su tamaño, temporalidad, uso y manejo de dichos espacios cultivados.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Flujo de Población (FP).
Definición	Es el porcentaje del saldo poblacional producto del dinamismo producido por nacimientos, defunciones y migraciones respecto a la población total de la AATI (k) del año (t).
Descripción	La integración de los pueblos indígenas a las dinámicas globales y economías externas influyen en las dinámicas poblacionales e impactan el crecimiento poblacional indígena. Es importante ofrecer una base para el análisis del comportamiento del flujo poblacional en los territorios indígenas a partir del saldo entre fecundidad y la mortalidad, que muestra el estado de salud y las condiciones socioeconómicas de la población y el saldo migratorio en los territorios indígenas, que permite obtener un conocimiento sobre la movilidad de la población indígena en el espacio y a través del tiempo, para poder entender la razón de los desplazamientos desde el territorio indígena hacia otros lugares. Es importante comprender las razones e impactos de orden social, sobre la demografía de la población, así como las tendencias y las expectativas de los pobladores.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Diversidad Étnica (DE).
Definición	Es el grado de diversidad étnica de la AATI (k) del año (t) expresado en porcentaje basado en el Índice de Diversidad de Simpson que tiene en cuenta la riqueza étnica y la abundancia relativa a cada etnia presente.
Descripción	La diversidad étnica, entendida como la coexistencia de diversas etnias y/o culturas en un territorio indígena, es un parámetro que, a partir de la autodeterminación étnica de la población, permite evaluar la cohesión cultural y los riesgos de exclusión étnica y degradación cultural, igualmente, el estado sobre la conciencia étnica vinculada directamente al ejercicio de sus derechos colectivos como pueblos.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Prácticas Culturales Estratégicas (PCE).
Definición	Es el número de prácticas culturales realizadas producto de la suma ponderada de cuatro prácticas culturales fundamentales de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Las prácticas culturales son elementos que determinan la identidad cultural de los pueblos indígenas, por lo general están muy relacionados con cohesión social y con la relación hombre/naturaleza para un bienestar integral. Su vigencia o desuso impacta directamente en la identidad cultural y el estado de los ecosistemas donde habitan las sociedades indígenas, por lo cual es importante medir y hacer seguimiento al uso de estas prácticas.
Unidad de medida	Número (#)

Indicador	Población que Práctica el Idioma Propio (PIP).
Definición	Es el porcentaje de practicantes de la lengua materna frente al total de la población de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Permite establecer el número de personas que practican la lengua indígena. El bilingüismo étnico demuestra pluralismo y riqueza cultural. La pertinencia cultural de las políticas públicas para personas indígenas bilingües estará dada por la articulación de las especificidades culturales y la identidad local propia, rechazando la homogeneización y la imposición de modelos occidentales globalizados.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Grado de Educación Formal (GEF).
Definición	Es el porcentaje de la población que han cursado y aprobado algún grado de educación formal de la AATI (k) del año (t)
Descripción	El nivel alcanzado en el contexto de la educación no- indígena, permite establecer las posibilidades para interactuar con el sistema de valores no- indígenas para sostener procesos interculturales; así como la influencia sobre el propio sistema de valores.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Tabla 3. IBHI de la capacidad: garantizar la autonomía alimentaria.

Indicador	Especies Alimenticias Disponibles (EAD).
Definición	Es el número de especies alimenticias disponibles, producto de la suma ponderada de cuatro fuentes alimenticias de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Evalúa la disponibilidad alimenticia en número de especies a partir de sus variedades sembradas en las chagras, recolectadas, pesca y cacería lo que permite, como también la posibilidad de diversificación de los alimentos o de abastecerse con productos de autosuficiencia alimentaria, lo cual otorga un grado mayor de bienestar y autonomía alimentaria.
Unidad de medida	Número (#)

Indicador	Importancia Cultural de Especies Alimenticias (ICEA).
Definición	Es el número de especies alimenticias de importancia cultural definida como la suma ponderada de especies con propiedades especiales de cuatro fuentes de alimentación de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Evalúa la importancia relativa de los alimentos en contextos locales a partir de criterios culturales tales como: restricciones o dietas, motivaciones sociales colaterales, representaciones sobre propiedades adicionales de tales productos, representaciones asociadas a la identidad étnica, entre otros. Permite dar cuenta de las categorías de alimentos desde la perspectiva local, no solo en términos del prestigio, sino también, de los tabúes y prohibiciones que existen; permiten conservar un cierto estado de salud bajo el respeto de las normas y prohibiciones derivadas de la tradición local y de la noción de equilibrio energético.
Unidad de medida	Número (#)

Indicador	Número de especies transformadas para consumo inmediato y/o conservación (ETCC).
Definición	Número de especies utilizadas como la suma ponderada de cinco métodos de transformación para consumo inmediato y/o conservación de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Permite evaluar, a partir de las especies susceptibles de transformación de alimentos, las formas y medios para el almacenamiento de ciertos productos de autosuficiencia alimentaria, para su aprovechamiento en el largo plazo. Garantiza un abastecimiento continuo, aún si existen situaciones climáticas extremas e inundaciones de las tierras cultivables y da cuenta de la capacidad de abastecimiento presente y futura, en los territorios indígenas.
Unidad de medida	Número (#)

Indicador	Disponibilidad de Semillas (DS).
Definición	Es el número de semillas disponibles para la siembra definida como la suma ponderada de cuatro tipos de semilla de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Permite evaluar la disponibilidad de semillas como soporte para garantizar la siembra de las chagras, cuya producción permite un abastecimiento continuo, para garantizar no solo la abundancia de alimentos, sino la reproducción cultural. La producción permanente de las chagras por las familias indígenas, es fundamental para garantizar la autosuficiencia alimentaria; las familias indígenas conservan un inventario de semillas que permitan sostener el ciclo agrícola sustentado en la apertura, siembra, mantenimiento y aprovechamiento de chagras.
Unidad de medida	Número (#)

Indicador	Especies Tradicionales Cultivadas (ETC).
Definición	Es el porcentaje de especies tradicionales presentes en el espacio de los cultivos tradicionales de la AATI (k) del año (t).
Descripción	Permite evaluar la vigencia de las especies tradicionales en el espacio de la chagra dada la importancia alimenticia, cultural, social y espiritual para la población indígena.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Tabla 4. IBHI de la capacidad: lograr un ambiente tranquilo.

Indicador	Problemáticas Internas (PI).
Definición	Es el porcentaje de problemáticas internas frente al total de problemáticas que afectaron a la AATI (k) en el año (t).
Descripción	Permite evaluar las relaciones que se construyen en el territorio, entendidas como un entramado de relaciones sociales que supera ampliamente la visión puramente espacial del mismo, a un concepto sobre la territorialidad, como un sistema de conductas que controlan y mantienen un uso y manejo específicos sobre un espacio que implica la capacidad de ser autónomo respecto a agentes y problemáticas sociales externas que generan tensiones. Da cuenta del estado de las relaciones que se dan sobre el territorio, las problemáticas existentes que permiten su caracterización y del sistema de conductas que controlan y mantienen un uso y manejo específicos sobre un territorio.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Tabla 5. IBHI de la capacidad: asegurar el autocuidado y la reproducción.

Indicador	Nivel de cubrimiento de servicios públicos (NCSP).
Definición	Es el porcentaje de viviendas con acceso a servicios básicos, servicios básicos definidos como la suma ponderada de casas con servicio de energía eléctrica, alcantarillado, tratamiento de basuras y agua potable de la (k) en el año (t).
Descripción	Permite analizar no solo el estado y la disponibilidad de los servicios básicos, sino la dificultad para lograr su acceso. Los servicios básicos públicos como: agua potable, disposición final de basuras, alcantarillado, energía eléctrica; permiten mejores condiciones de salubridad y bienestar de las familias en las comunidades indígenas.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Atención Preventiva de Enfermedades por Métodos Tradicionales (APEMT).
Definición	Es el porcentaje de atenciones preventivas por métodos tradicionales respecto al total de atenciones preventivas en salud de la AATI (k) en el año (t).
Descripción	Evalúa los métodos terapéuticos existentes para la prevención de la salud física y espiritual, tanto por servicios formales prestados por el Estado, como a través de la medicina tradicional, con base en el respeto de normas y valores dados culturalmente. Permite establecer el estado de los métodos terapéuticos y preventivos que existen y los agentes quienes regularmente atiende los casos de enfermedades en las comunidades indígenas; el tipo de prácticas, rituales, recursos, que se utilizan para prevención de las enfermedades; y los desafíos para evitar las principales enfermedades.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Atención Curativa de Enfermedades por Métodos Tradicionales (ACEMT).
Definición	Es el porcentaje de atenciones curativas por métodos tradicionales respecto al total de atenciones curativas en salud de la AATI (k) en el año (t).
Descripción	Permite conocer el estado del acceso a los servicios brindados de salud existentes en términos curativos en las comunidades indígenas y conocer el nivel de prestación de servicios de por parte de los servicios de salud formal y visibilizar la importancia de la medicina tradicional en su función complementaria o total; permite esclarecer las condiciones sociales existentes en las que es posible y deseable el desarrollo de la vida en las comunidades.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Partos Atendidos por Medicina Tradicional (PAMT).
Definición	Es el porcentaje de atención de partos por métodos tradicionales frente al total de partos de la AATI (k) en el año (t).
Descripción	Permite evaluar la vigencia de las prácticas tradicionales en salud relacionadas con los partos y su relación con la atención formal como una estrategia eficiente de atención de salud pública con enfoque diferencial. La atención de los partos desde la perspectiva indígena y desde la perspectiva manejan enfoque de origen cosmogónicos, pero con un fin, garantizar la pervivencia y el buen estado de salud tanto de la madre como del recién nacido. Las actuales condiciones de globalización, generación de nuevas enfermedades aunado a la baja e inadecuada asistencia estatal requieren de una atención intercultural y de forma oportuna que atenúe de manera significativa la morbilidad y la mortalidad materna y perinatal. Busca, además, dar cuenta de las debilidades de la atención de la salud en los territorios indígenas y de la importancia de los métodos tradicionales de atención de partos.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Prácticas Deportivas Tradicionales (PDT).
Definición	Es el porcentaje el porcentaje de prácticas tradicionales deportivas frente al total de prácticas deportivas de la AATI (k) en el año (t).
Descripción	Evalúa la participación de la sociedad indígena en prácticas deportivas tradicionales en los eventos de carácter oficial en los resguardos. Las actividades deportivas tradicionales, son importantes para un desarrollo físico con identidad, conocer el nivel de práctica de estas disciplinas y las deficiencias para su desarrollo, contribuye al fortalecimiento cultural desde esa perspectiva, y a la vez se fomenta como una alternativa fundamental para ocupar el tiempo libre de manera sana, en especial en las poblaciones jóvenes.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Indicador	Población Indígena Desnutrida (PID).
Definición	Es el porcentaje de población vulnerable con desnutrición frente al total de la población de la AATI (k) en el año (t).
Descripción	Permite evaluar el impacto de la desnutrición por causas alimentaria o por inasistencia social a la población vulnerable. La desnutrición en la población indígena es un aspecto importante a monitorear dadas las características de dispersión, acceso a servicios básico y de salud como de la diferenciabilidad en términos culturales.
Unidad de medida	Porcentaje (%)

Fuente. Elaboración propia

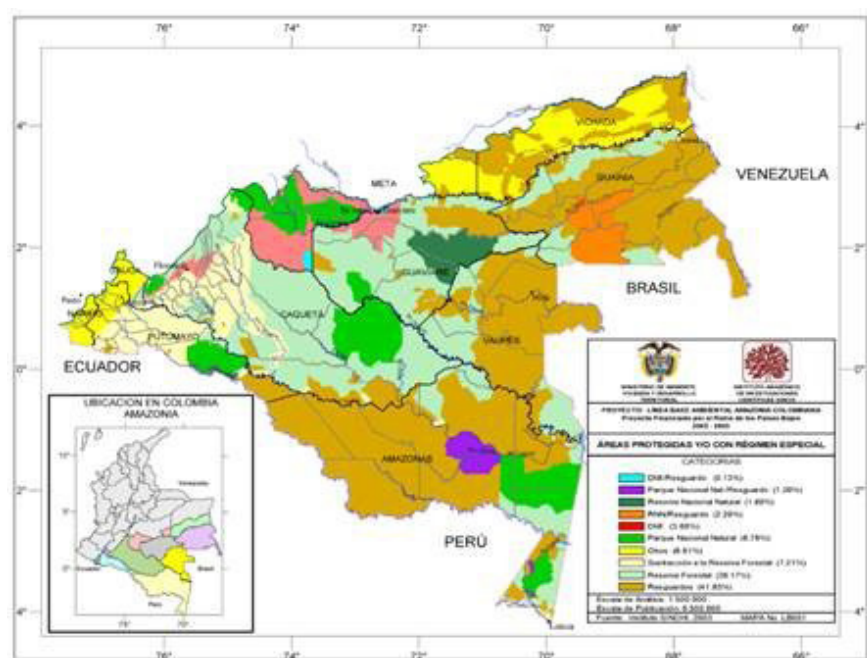
Experiencias sobre la aplicación de los IBHI en la Amazonia colombiana y brasilera

El conjunto de IBHI conceptualizados y diseñados, a partir del año 2015, entraron en una fase de implementación; se cuenta con dos importantes avances:

1. **Experiencia piloto en la Amazonia brasilera.** En el marco de la cooperación científica internacional entre el Grupo de Investigación Educación y Diversidad del Amazonas de la Universidad del Estado de Amazonas (UEA – GPEDA), y la participación del Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA), junto con el Grupo de Investigación “Valoración de los Conocimientos Tradicionales”, del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, de Colombia, entre los años 2015 a 2016, realizaron un ejercicio de adaptación y profundización metodológica de los IBHI, el cual permitió realizar una experiencia de aplicación en las comunidades: São José (Ribereña de Várzea); São João de Veneza (Indígena Ticuna de tierra firme) e Nova Aliança (Indígena Cocama de tierra firme) del municipio de Benjamín Constant, en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. Los resultados alcanzados abren un importante camino para una evaluación justa y fidedigna de la realidad de los pueblos amazónicos e invita a las entidades públicas a un compromiso de continuidad para su aplicación (Lacerda; Acosta, 2017a; 2017b).
2. **Experiencia piloto en el departamento del Amazonas.** En el marco del Plan de Desarrollo 2014-2018, Todos por un nuevo País, Paz, Equidad, Educación (DNP, 2014), el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (MADS) y el Instituto Sinchi, y en referencia a los acuerdos con la Mesa Regional Amazónica (Ministerio del Interior y Pueblos Indígenas), asumieron el compromiso de apoyar los procesos de ordenamiento ambiental a partir de los sistemas de conocimientos para la gestión ambiental en los territorios indígenas. Se asume como una investigación acción participativa (IAP) con los 22 pueblos indígenas que se localizan en los 26 resguardos el departamento del departamento del Amazonas, que es una unidad territorial que cuenta con la mayor presencia de etnias indígenas (22,4%) en la región Amazónica colombiana (Figura 1).

Con las AATI²⁸ de los ejes Putumayo y Caquetá se vienen suscribiendo acuerdos mediante los cuales se ha permitido avanzar en la siguiente dirección: a) La socialización, discusión, convalidación y ajuste de los IBHI con las Autoridades Tradicionales indígenas; b) La aplicación y levantamiento de la línea base de los IBHI a nivel de comunidades de cada uno de los resguardos del departamento del Amazonas, a partir de la conformación de un equipo técnico de dinamizadores indígenas, seleccionados por las Autoridades Tradicionales Indígenas reunidas en las Asambleas Generales; c) Los resultados de los IBHI aplicados, sistematizados, analizados e interpretados, visibles en el portal del Instituto Sinchi – Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia Colombiana SIAT-AC.

Figura 1. Resguardos indígenas por unidad político-administrativa en la Amazonia colombiana.



Expectativas frente al monitoreo de los IBHI y su sostenibilidad

En el largo plazo pretender continuar con la implementación de los IBHI en los territorios indígenas dependerá de: a) La formación y capacitación continua del equipo técnico de dinamizadores indígenas, que tendrán la responsabilidad de levantar la información de manera autónoma; su sistematización y análisis implique la conformación y/o retroalimentación, de los Planes de vida; b) El aval de las Autoridades Tradicionales Indígenas para continuar con el proceso de investigación que garantice la visibilidad de la información en el portal del Instituto Sinchi – Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia Colombiana SIAT-AC, y emprender el proceso de monitoreo en los resguardos; c) Los IBHI de acuerdo con su rigor metodológico y enfoque diferencial, su visibilidad en el SIAT-AC, ofrecen una información con la capacidad de articularse a los sistemas de estadística nacional que enfrentan el desafío de crear sistemas de información certeros y oportunos sobre los aspectos de la vida de las personas que continúan siendo desconocidas, “invisibles” frente a muchos desafíos de desarrollo que siguen sin entenderse claramente, de acuerdo con el informe de la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ONU, 2016, p. 50).

Conclusiones

El reconocimiento de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, y en particular las oportunidades para determinar y a elaborar sus propias prioridades y estrategias de desarrollo, así como la determinación de programas culturales, económicos y sociales por parte del Estado, exige contar con un enfoque diferencial de tal magnitud que permita instrumentalizar sus cosmovisiones, modos de vida y territoriales, y a la vez generen las posibilidades reales de participación y sostenibilidad del ecosistema en la Amazonia colombiana.

Ese enfoque diferencial en la Amazonia colombiana que se propone se sustenta en una relación sociedad – naturaleza, donde los modos de vida de las sociedades indígenas en sus territorios, se sostienen en armonía con la naturaleza y esa relación de equilibrio denota una relación de bienestar humano en términos de la abundancia; y este último a

su vez, se fundamenta bajo una relación holística entre la reproducción material de la sociedad, la relación con la naturaleza y los conocimientos culturales propios.

La evaluación del bienestar de los modos de vida en esta región no puede hacerse solamente a partir de la medición de condiciones objetivas y subjetivas. Ambos componentes son necesarios para evaluar el bienestar humano, pero éste trasciende las dimensiones individuales y está íntimamente ligado a la existencia de un equilibrio territorial y de las relaciones sociales colectivas que se dan en él. Por ello, el concepto de abundancia permite explicitar la pluridimensionalidad del bienestar humano de los modos de vida indígena, e igualmente es un concepto con la potencialidad de ser generalizable y válido a todos los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana.

El enfoque de capacidades colectivas (ECC) y los IBHI que se proponen, aspiran ser una herramienta útil para las autoridades tradicionales propias e interculturales indígenas, que les permita contar con la información necesaria que los faculte efectuar las evaluaciones periódicas autónomas sobre sus modos de vida y bienestar humano en sus territorios y su relación con la sostenibilidad de la naturaleza. Además, ofrecer la posibilidad de visibilizar las particularidades del contexto social, económico, cultural y político donde se desenvuelven los modos de vida de los pueblos indígenas.

Coadyuvará a dar especial importancia sobre temas relevantes de los pueblos indígenas, como la identidad, la espiritualidad, las formas propias de organización social, gobiernos propios e interculturales, y fundamentalmente sobre el estado de sus derechos colectivos. Asimismo, es un instrumento que dará cuenta de la intensidad de los impactos que se generan en razón a la vinculación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional y el Estado.

El monitoreo y sostenibilidad de los IBHI, enfrenta importantes desafíos. Fundamentalmente se basa en garantizar el aval de las Autoridades Tradicionales Indígenas y sus propuestas por nuevos indicadores de acuerdo con sus expectativas territoriales y los planes de vida; la discusión y crítica de la comunidad académica y científica abren un camino que puede contribuir a profundizar y aportar a través de los programas de pregrado, postgrado y los procesos de investigación, a enraizar un modelo de IBHI más incluyente e integral; los resultados

de las experiencias de orden nacional e internacional, se encaminen a contribuir con información con la capacidad de retroalimentar la formulación de políticas públicas, programas y ejecución de proyectos, que promuevan el desarrollo y el bienestar humano en los territorios indígenas. En términos estratégicos las alianzas que lleven a visibilizar la información de los IBHI en diferentes plataformas públicas, a partir de la iniciativa lograda por el Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia colombiana (SIAT-AC).

Referencias

- ACOSTA, A. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *América Latina en Movimiento* [online], 16 feb. 2009. Disponible en: <http://www.alainet.org/active/29019&lang=es>.
- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ACOSTA, L. E. et al. *La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce*. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera – Azicatch, 2011.
- ACOSTA, L. E.; GARCIA, O. I.; DUBOIS, A. Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Mundo Amazónico*, v. 7, n. 1-2, p. 5-30, 2016. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/54452/59415>.

- ASOCIACIÓN ZONAL INDÍGENA DE CABILDOS Y AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA CHORRERA (AZICATCH). *Plan de vida y Ordenamiento de los Hijos de Tabaco, Coca y Yuca dulce*. Leticia: Corpoamazonia, Fundación Tropenbos, 2005.
- BUSTELO, P. *Economía del desarrollo*. Un análisis histórico. Madrid: Editorial Complutense, 1992.
- BERGMAN, R. *Economía amazónica*. Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1990.
- CARPIO, P. El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional. *América Latina en Movimiento* [online], 11 jun. 2008. Disponible en: <http://alainet.org/active/24609&lang=es>.
- CENTRO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO DE DEMOGRAFÍA (CELADE); COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – (Sisppi)*. Guía para el usuario, 2007. Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/SISPPI_notastecnicas.pdf.
- COLLADO, J. R. *El bienestar social: concepto y medida*. Madrid: Popular, 1992.
- CONVENIO SOBRE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA (CDB). *Indicadores para evaluar el progreso hacia la meta de diversidad biológica 2010: situación de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales*. Granada: Grupo de Trabajo Especial sobre el Artículo 8(j) y disposiciones sobre el CDB, 2006.
- DÁVALOS, P. Reflexiones sobre sumak kaway (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. *América Latina en Movimiento* [online], 5 agosto 2008. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/25617>.
- DESCOLA, P. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.

- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN – DNP. *Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018*. Todos por un nuevo país: paz, equidad, educación. Versión preliminar para discusión del Consejo Nacional de Planeación. Bogotá: DNP, 2014.
- ECHEVERRI, J. A. *Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena*. Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia; Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani; Programa Coama; Fundación Gaia Amazonas, 2000.
- FAREKATDE, N. *La cultura de tabaco y coca: análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera*. (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con Especialización en Estudios Étnicos). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Flacso, Sede Académica de Ecuador. Bogotá, 2004.
- FERES, J. C.; MANCERO, X. *El método de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y sus aplicaciones en América Latina*. Serie Estudios estadísticos y prospectivos. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), 2001. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4784/S0102117_es.pdf?sequence=1.
- FRANKY, C. Ordenamiento territorial indígena amazónico. Aportes desde la diversidad al Estado-nación colombiano. *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*, n. 1, p. 71-104, 2001.
- GARCÍA, O. I. *Analyse ethnographique d'un processus d'éthnodéveloppement dans l'Amazonie colombienne: "Les Fils du Tabac, de la Coca et du Manioc doux"*. (Tesis de Maestría). Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales – EHESS. Paris, 2009.
- GASCHÉ, J.; VELA, N. *Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas*. Iquitos: Instituto Investigaciones de la Amazonia Peruana – IIAP, Concytec, 2004.
- GÓMEZ, A. *Las necesidades básicas insatisfechas: sus deficiencias técnicas y su impacto en la definición de políticas sociales*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística (Indec), 1997.

- LACERDA, L. F.; ACOSTA, L. E. Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 1, p. 100-111, 2017a.
- LACERDA, L. F.; ACOSTA, L. E. Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade indígena na fronteira da Amazônia Brasileira. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 1, jan./abr. 2017b. Disponible en: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2017.53.1.10.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). Indicadores sociales: directrices preliminares y series ilustrativas. *Estudios de Métodos*, serie M, n. 63, 1978. Disponible en: http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesF/SeriesF_49S.pdf.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General 107a. Sesión plenaria. Washington, DC: ONU, 2007.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2016*. Washington, DC: ONU, 2016. Disponible en: https://unstats.un.org/sdgs/report/2016/the%20sustainable%20development%20goals%20report%202016_spanish.pdf.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). *Employment, growth and basic needs: a one world problem*. Ginebra: OIT, 1976.
- ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). *Indicadores sociales*. Lista OCDE. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985.
- PREUSS, T. K. *Religión y mitología de los uitotos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.

- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Informe sobre el desarrollo Humano 1990*. Bogotá: Tercer Mundo, 1990. Disponible en: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr1990escompletonostatspdf.pdf>.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Informe sobre Desarrollo Humano 2010*. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano. México, DF: Mundi-Prensa; PNUD, 2010. Disponible en: https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/publications/HDR_2010_SP_Complete_reprint.pdf.
- RENSHAW, J.; WRAY, N. Indicadores de pobreza indígena. Borrador preliminar. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2004. Disponible en: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd27/pobreza-indigena.pdf>.
- TORTOSA, J. M. Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir. *Aportes Andinos: Revista de Derechos Humanos*, n, 28, 2009. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2789>.
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo “Pacto del Pedregal”. Informe preliminar documento de trabajo. *VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas. Nueva York: UNAM, 2008. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>.
- VAN DER HAMMEN, M. C. (1992). *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos, 1992.
- ZARZOSA, P. *Aproximación a la medición de bienestar social*. España: Gráficos Barona, 1996.

INDICADORES DE BIENESTAR PARA PUEBLOS TRADICIONALES – IBPT: VÁLIDOS PARA EVALUAR IMPACTOS DEL CAMBIO CLIMÁTICO EN AMAZONIA¹

Luis Eduardo Acosta Muñoz

Resumen: El presente artículo expone los antecedentes de los que hoy se conoce como el paradigma de los impactos del cambio climático en los sistemas naturales y humanos; en particular el rigor de sus impactos en la Amazonia; se resalta el papel de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, sus experiencias y cosmogonías, como una alternativa encaminada no solo para entender los rigores del cambio climático, sino las experiencias que se pueden retomar como propuestas a la mitigación del cambio climático. Presenta una propuesta que se encamina a la obtención de información en la Amazonia, mediante la cual se pretende contribuir a ampliar las evaluaciones de los impactos del cambio climático sobre las estructuras sociales con un enfoque metodológico diferencial.

Palabras clave: Cambio climático. Indicadores. Pueblos Tradicionales. Indígenas. Amazonia.

INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS – IBPT: VÁLIDOS PARA AVALIAR OS IMPACTOS DAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS NA AMAZÔNIA

Resumo: Este artigo expõe os antecedentes que é agora conhecido como o paradigma dos impactos das mudanças climáticas nos sistemas naturais e humanos; em especial, a gravidade dos seus impactos na

1 Artigo publicado em ACOSTA, L. E. Indicadores de bienestar para pueblos tradicionales - IBPT: válidos para evaluar impactos del cambio climático en Amazonia. *Cadernos do Ceas*, Salvador/Recife, n. 240, p. 158-184, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://vlex.com.br/vid/indicadores-bienestar-pueblos-tradicionales-788789865>.

Amazônia; o papel do conhecimento tradicional associado à biodiversidade, as suas experiências e cosmogonia, como uma alternativa não só para entender os rigores das alterações climáticas, mas as experiências podem ser retomadas como propostas destinadas a atenuar as alterações climáticas. Apresenta uma proposta que visa a obtenção de informações na Amazônia, através do qual ele se destina a ajudar a expandir as avaliações dos impactos das mudanças climáticas nas estruturas sociais com uma abordagem metodológica diferencial.

Palavras-chave: Mudança climática. Indicadores. Povos tradicionais. Indígenas. Amazônia.

Introducción

En los albores del siglo XXI y a nivel planetario, se percibe con mayor certeza y claridad la existencia de un paradigma que expone los rigores de los impactos del cambio climático sobre los ecosistemas y las sociedades que los habitan. Denota la vigencia del modelo económico de crecimiento y las mayores intervenciones humanas sobre el medio ambiente, que convergen a genera mayor incertidumbre y vulnerabilidad a la sostenibilidad de los sistemas humanos y naturales, en razón a la tendencia hacia una mayor intensidad de los impactos.

En general los estudios para evaluar los impactos del cambio climático sobre los ecosistemas son más recurrentes y cada vez es mayor el número de documentos que abordan esa preocupación mundial. Por el contrario, las evaluaciones sobre los impactos en las estructuras sociales y culturales son aún muy incipientes máxime cuando se trata de las sociedades tradicionales que habitan los ecosistemas de los bosques húmedos tropicales en la Amazonia.

Como se sabe, la Amazonia es una región que se distingue por contar: con la mayor cobertura de la tierra en bosques húmedos tropicales y cuerpos de agua, con una superficie de 7.413.827 km², que comparten ocho países; una biodiversidad de especies florísticas, faunísticas, ícticas; una diversidad cultural de más de 420 pueblos indígenas diferenciados; sus ecosistemas ofrecen una gama de servicios ecosistémicos que aportan a generar un alto valor en el equilibrio hídrico global y continental. Existen ciertas dinámicas socioeconómicas que han incentivado la ocupación y la intervención, conllevando a intensificar los procesos de

deforestación y la disminución de la biodiversidad, produciendo la pérdida de hábitats y la fragmentación de los ecosistemas, con importantes procesos de urbanización no planificados. Lo anterior denota, no solo una creciente degradación ambiental que está alterando los servicios ecosistémicos amazónicos, sino la seguridad hídrica, energética, económica, alimentaria y de la salud de los habitantes, afectado las relaciones sociales y generado un número creciente de situaciones de conflicto por la apropiación indebida de los recursos naturales, entre otros. Ese conjunto de situaciones ha implicado una tendencia al aumento de la vulnerabilidad frente a las inundaciones, las sequías, debidas al cambio climático (PNUMA, 2009, p. 21-27).

Lo anterior, reviste importancia en razón de la vinculación de las sociedades tradicionales con la sociedad nacional, y su participación en las economías locales y el estado, que se ha caracterizado por generar procesos de empobrecimiento, pérdida de cohesión social, exclusión y vulnerabilidad social, dependencia alimentaria por la disminución de variabilidad genética en sus espacios de cultivo; degradación de los mecanismos de transmisión de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad a las nuevas generaciones, entre otros. Es un contexto que no ha contado con enfoques conceptuales y metodológicos fiables y rigurosos, que permitan sostener procesos interculturales por diferentes actores institucionales encaminados a afianzar la sostenibilidad de los modos de vida y territorios de dichas sociedades tradicionales, y por ende en la protección de sus conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad.

El presente artículo expone en primer lugar los antecedentes de los que hoy se conoce como el paradigma de los impactos del cambio climático en los sistemas naturales y humano; en particular el rigor de sus impactos en la Amazonia; en segundo lugar, se resalta el papel de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, sus experiencias y cosmogonías, como una alternativa encaminada no solo para entender los rigores del cambio climático, sino las experiencias que se pueden retomar como propuestas a la mitigación del cambio climático. En tercer lugar, se presenta una propuesta que se encamina a la obtención de información en la Amazonia, mediante la cual se pretende contribuir a ampliar las evaluaciones de los impactos del cambio climático sobre las estructuras sociales con un enfoque metodológico diferencial.

En ese sentido, Acosta (2013), generó la identificación y diseño de Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI), los cuales se fundamentan en los aspectos conceptuales del bienestar humano en términos de la abundancia de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana y se enmarcan en el enfoque de las capacidades: control colectivo del territorio; agencia cultural autónoma; garantizar la autonomía alimentaria; lograr un ambiente tranquilo; el auto-cuidado y la reproducción. Es una propuesta que responde a las exigencias antes señaladas, con la participación comunitaria en la vigilancia de los usos futuros que la información pueda tener; y que permita contribuir a retroalimentar la conformación de las políticas públicas más acordes con las particularidades sociales, culturales y territoriales de las sociedades indígenas.

La aplicación de los IBHI y los resultados logrados en la Amazonia colombiana, permitió generar una experiencia piloto de aplicación y análisis en la frontera que comparten Brasil y Colombia; fruto de ese proceso, los indicadores de bienestar humano se denominaron Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Tradicionales (BIPT), ampliando y con las debidas adaptaciones, las posibilidades de su aplicación en diversas poblaciones tradicionales de la Amazonia brasileira.

La conceptualización y aplicación de los IBPT en la Amazonia, es una propuesta que contribuye no solo instrumentalizar los derechos humanos de las sociedades tradicionales reconocidos por la ONU (2007), sino a contar con una información de carácter holístico que referencia los impactos no solo de su vinculación con la sociedad y las economías locales, sino los impactos del cambio climático sobre sus estructuras sociales, culturales y de gobernabilidad. Estos resultados abren un camino importante para contar con propuestas metodológicas que sirvan para adelantar evaluaciones justas y fiables de la realidad de las sociedades amazónicas; y abren un espacio para que las entidades públicas y ONG, se comprometan y apoyen la sostenibilidad de los procesos en marcha.

El paradigma de los impactos del cambio climático

En la última década y a nivel global se viene alertando, y cada vez más con mayor consenso, sobre la existencia de un cambio en el clima y sus impactos en los ecosistemas y en la vida de las sociedades que los habitan. Sostienen que los impactos ocasionados por los diferentes

fenómenos como altas temperaturas, sequías, inundaciones, ciclones e incendios forestales muestran que los ecosistemas y los sistemas humanos son altamente vulnerables a la actual variabilidad climática. Y que los impactos no solo generan la alteración de los ecosistemas, sino que son severamente negativos para las personas que viven en la pobreza cuyos impactos se presentan sobre los medios de subsistencia, reducciones en los rendimientos de los cultivos o destrucción de sus hogares; y que generalmente ocasionan escases de alimentos con los consecuentes aumentos en los precios y por ende a una mayor inseguridad alimentaria (IPCC, 2014).

Una de las conclusiones del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, 2014, p. 4) es que las evaluaciones a los ecosistemas naturales son más recurrentes y concluyentes, que aquellas practicadas a los sistemas humanos, que hoy se sabe, son especialmente sensibles y vulnerables a las respuestas de adaptación y mitigación en razón a la multiplicidad de causas que lo ocasionan. Los autores referenciados señalan, que son producto de procesos sociales interrelacionados que generan desigualdades socioeconómicas, discriminación por motivo de género, clase, etnicidad, edad, entre otras. De otro lado, el Grupo Semillas (2014, p. 3-4) y Ulloa *et al.* (2008, p. 19-21), coinciden en relacionar la existencia de diferentes fenómenos de carácter socioeconómico relacionados en profundizar los impactos del cambio climático en las estructuras sociales y culturales, a saber:

1. Las cadenas de valor industriales de alimentos ocasionan entre el 15 y el 18 % de las emisiones globales de gases con efecto de invernadero (GEI), las cuales son producidas por el cambio en el uso del suelo y la deforestación ocasionada por la agricultura y las cadenas de valor industriales.
2. América Latina, aporta solamente un 6% de las emisiones de GEI, sufriendo fuertes impactos en sus ecosistemas y recursos debidos al cambio climático. Se señala que los principales impactos y riesgos para la región son: aumento de eventos climáticos extremos, transformaciones en la Amazonia, pérdida de bosques por nuevos usos de la tierra, pérdida de biodiversidad, desaparición de los páramos y retroceso de los glaciares, aumento de las enfermedades tropicales, y vulnerabilidad en las fuentes de energía (hidroeléctrica), entre otros.

3. La expansión de la frontera agrícola es motivada por la deforestación, con una participación entre el 70% y el 90% de la misma a nivel global. Al respecto, en el año 2005, la deforestación acumulada en la Amazonía alcanzó la cifra de 857.666 km², lo que significó que a lo largo del tiempo la cobertura vegetal de la región se haya reducido aproximadamente en un 17%. De prevalecer esa tendencia, y si la pérdida del bosque de la Amazonia supera el 30%, se pronostica que se reducirá la liberación de vapor de agua y por ende la disminución de las precipitaciones; y que en razón al volumen de agua que drena hacia el océano Atlántico (15% y 20% de la descarga total mundial de agua dulce fluvial), podría influir en modificar los ciclos hídricos amazónicos con un potencial para influir sobre algunas de las grandes corrientes oceánicas, que son importantes reguladoras del sistema climático global (PNUMA, 2009, p. 15-17).
4. La existencia de actores que ejercen control y en particular de territorios de sociedades tradicionales, motivados por la posibilidad de apropiación de recursos naturales que aporten al crecimiento económico. Las alteraciones en dichas sociedades y territorios tienen gran impacto, dado que pueden llevar a conflictos y expulsión de poblaciones en los territorios.
5. La implementación de proyectos y megaproyectos (generación y transporte energético, industrias extractivas, vías de comunicación), afectan ambiental y culturalmente sus territorios, e inciden en las prácticas ancestrales de manejo de los recursos. Las estrategias que buscan mitigar el cambio climático generan también impactos negativos sobre los territorios de las sociedades tradicionales.
6. Los impactos y el aumento de la temperatura ambiental impactan igualmente el bienestar humano de la población y sus asentamientos; se asocian, con el incremento de enfermedades como malaria, dengue, fiebre amarilla, con importantes consecuencias para la salud mental, generalmente en asentamientos que no cuentan con la prestación de servicios públicos.

En relación con la Amazonia, según PNUMA (2009, p. 216-277), sostienen que el bosque amazónico está íntimamente relacionado con

el clima a nivel mundial. Que esta región influye sobre el clima actuando como un gigantesco consumidor de calor, y absorbe la mitad de la energía solar que le llega mediante la evaporación del agua de su follaje; es una reserva de carbono la cual, y dependiendo de la intensidad de los procesos de poblamiento e intervención, es susceptible de ser liberado a la atmósfera en razón a la deforestación, los incendios y las sequías, lo que contribuye al calentamiento global.

Afirma PNUMA (2009), Mardas *et al.* (2013, p. 3) que los recursos naturales de la Amazonia son la base de la seguridad hídrica, energética, alimentaria y de la salud, para la población y la economía a nivel regional. Enfatizan, que el desarrollo económico en la Amazonia que se ha basado en la deforestación compromete la estabilidad de los ecosistemas, amenazando el bienestar y los derechos de la población; y que el cambio climático multiplicará esas amenazas a medida que la temperatura aumente, los patrones de precipitación varíen y los fenómenos extremos sean cada vez más frecuentes e intensos.

La existencia de fenómenos socioeconómicos como la empujación que amplía la frontera agrícola, las economías extractivas de los recursos naturales, la implementación de grandes megaproyectos de infraestructura, entre otros, que guardan una relación con la mayor intensidad de los impactos del cambio del clima sobre los ecosistemas y en los asentamientos humanos, en la región amazónica; se podría inferir que éstos son de mayor drasticidad en relación con las sociedades tradicionales, sus modos de vida y territorios, que dependen de los recursos de la biodiversidad, y que cosmogónicamente guardan una íntima relación con la naturaleza en la Amazonia. Se entiende esa relación, como la vigencia de una práctica espiritual lograda históricamente y se expresa en un conjunto de valores, conocimientos, tecnologías e innovaciones, asociadas a la biodiversidad. Donde sus modos de vida se fundamentan en los saberes tradicionales que permite un conocimiento para el uso y manejo de la biodiversidad que les garantiza la sostenibilidad de la agricultura, la cacería, la pesca, la recolección y transformación de productos silvestres, la medicina natural (Acosta *et al.*, 2011; Gasche; Vela, 2004; Gasche, 2012; Acosta, 2013; Uribe, 2015, p. 29-30).

Según Feldt (2011, p. 1), estima que en razón de los impactos del cambio climático aludidos, en las sociedades tradicionales conllevará forzosamente a modificar sus estructuras tradicionales, costumbres de vida

y de alimentación, como consecuencia de las alteraciones de la relación sociedad – naturaleza; por su parte Ulloa *et al.* (2008, p. 18), aseguran, que no solo se estima la pérdida de la biodiversidad, sino la degradación de sus condiciones de autonomía; se inducirán desequilibrios tanto en los comportamientos comunitarios como en los espacios de participación, con una tendencia a la pérdida del reconocimiento de la autoridad tradicional; situación que podría ser más intensa, en razón a las sociedades tradicionales mantienen una vinculación con las economías locales, que contribuye a la degradación de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad. (Acosta, 2013).

La adaptación y mitigación al cambio climático: un camino por construir

La adaptación y mitigación son dos conceptos que guardan una correspondencia con la prevención de fenómenos y sus impactos sean estos de carácter ambiental y/o socioeconómicos. La primera se refiere al proceso que un individuo y/o una sociedad construye para modificar sus comportamientos, hábitos, costumbres, para amoldarse a las condiciones, normas y reglas, del medio donde se desenvuelve, que les permitan enfrentar los impactos de diferentes fenómenos sean estos de tipo ambiental y/o socioeconómico; en otros términos, son las actividades realizadas por los miembros de una sociedad para evitar, resistir o aprovechar la variabilidad, los cambios y los efectos del clima actuales o pronosticados, que permitan disminuir la vulnerabilidad y aumentar la capacidad de respuesta.

La segunda consiste en diferentes medidas que se ejecutan y anticipan frente a un proceso de posibles desastres, con el fin de frenar en lo posible la escalada de la vulnerabilidad y aminorar el impacto de este. Según UNDP-DHA (1994) generalmente se asocia a las medidas para minimizar el impacto de un desastre, pero ejecutables en todo momento; ayudando a la gente a sobrevivir, a preservar sus sistemas de sustento y a poder afrontar mejor los desastres futuros. Tiene un ámbito de la gestión del Estado, en razón a que las medidas de mitigación como son de largo plazo deben ser contempladas en los instrumentos de planeación nacionales y a nivel local.

En general son procesos que requieren, no solo de estudios de carácter holístico, sino de procesos de participación para que las tomas

de decisiones sean mutuamente corresponsables entre la sociedad y del Estado.

De acuerdo con Elías y Cardona (2015), los procesos de mitigación a pesar de los esfuerzos globales, acordados en las negociaciones internacionales auspiciadas en el seno de la Convención Marco de la Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC) para disminuir las emisiones de gases de efecto invernadero causantes del calentamiento global, son insuficientes y han privilegiado enfoques técnicos centralistas y economicistas, para mitigar la tendencia del cambio climático. Que en ese contexto es necesario que la población se adapte a las nuevas condiciones climáticas, e implica reducir la vulnerabilidad social, ambiental y económica, adaptar las prácticas productivas a las nuevas condiciones y fortalecer sus capacidades de resiliencia.

Los autores referenciados señalan, que el énfasis de los esfuerzos de mitigación ha estado centrado en reducir las emisiones por deforestación y degradación a través de proyectos REDD y REDD+; sin embargo, presentan la particularidad que en dichas iniciativas se involucran solamente a los países en desarrollo donde ocurren las mayores tasas de deforestación, enfatizando un llamado para que los países industrializados promuevan sus propios esfuerzos para reducir sus emisiones que como se sabe provienen del alto consumo de hidrocarburos.

En su momento Bergkamp, Orlando y Burton (2003) frente a existencia de los riesgos e incertidumbres que provienen del cambio climático sobre los recursos hídricos sostenían que las soluciones técnicas en la gestión de los mismos han resultado ser insuficientes; sostienen que no es suficiente el pronunciamiento de los expertos sino una participación más amplia de las partes interesadas y transparencia para desarrollar apoyo político en favor de compartir la carga y los beneficios de los impactos del cambio climático. Y que parte fundamental de ese logro reside en el “aprendizaje social”. Esto último se entiende, como los procesos de participación necesarios de emprender con las sociedades tradicionales que habitan importantes zonas de biodiversidad; en particular, aquellas que se localizan en la Amazonia, que como se sabe, cuentan con los conocimientos que les ha permitido usar y manejar sosteniblemente los recursos naturales y que son fundamentales en el sostenimiento de sus modos de vida y bienestar.

Los conocimientos tradicionales y su papel en la mitigación del cambio climático

Siguiendo a Elías y Cardona (2015), se comparte que los conocimientos tradicionales son fundamentales para entender, proteger y conservar los ecosistemas, y en particular para jugar un papel que permita disminuir las vulnerabilidades y prepararse ante las contingencias del cambio climático que afectará los modos de vida en sus territorios. Afirman dichos autores, que los conocimientos tradicionales, en tanto recursos colectivos, son fundamentales para enfrentar el cambio climático y pueden constituirse en el mecanismo que vincule el capital social territorial, ya que conlleva al fortalecimiento de la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad entre personas y comunidades. De otra parte Acosta y Mendoza (2006, p. 115) indican que los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad son claves en la construcción del desarrollo sostenible en la Amazonia colombiana; y que en esa dirección, era necesario profundizar en el conocimiento hasta ahora alcanzado, para permitir dimensionar los sistemas de producción indígenas y no indígenas como un complejo de interrelaciones entre el ser humano, el medio ambiente y los procesos productivos; y prioritario adelantar un análisis sobre los cambios culturales y sociales generados en razón a su vinculación con la sociedad nacional y las economías locales.

Y ese proceso permitió reconocer que era necesario adoptar como estrategia metodológica el apoyo a los procesos gestados por los pueblos indígenas, en razón a sus demandas generadas por los planes de vida, y en el diálogo y concertación con los pueblos indígenas a través del consentimiento previo informado, como figura jurídica para reglamentar el acceso a conocimientos tradicionales y la repartición de beneficios en sus territorios.

Recientes resultados de investigación adelantados en la Amazonia, particularmente en la triple frontera que comparten Colombia, Brasil y Perú, señalan el interés no solo de los organismos del Estado sino de las sociedades tradicionales por revalorar los conocimientos tradicionales, y se demuestra que los mismos tienen un valor fundamental en la búsqueda de respuestas para enfrentar los desafíos del cambio climático. Las sociedades tradicionales que se localizan en la región, han desarrollado prácticas productivas y estilos de vida que pueden ser interesantes para la mitigación (Acosta, 2013; De la Cruz, 2015, De la Cruz, 2016; La-

cerda, 2016). Al respecto Ulloa *et al.* (2008, p. 18), concluyen que cada cultura tiene sus propias concepciones, relaciones y percepciones sobre la naturaleza y sus territorios, al igual que sobre la historia de los cambios ambientales. Los cambios climáticos se han dado históricamente y los pueblos indígenas han generado diferentes estrategias para enfrentarlos. Dentro de esas, la generación de alternativas de producción en diversos ecosistemas, el establecimiento de redes de intercambio con otros pueblos, con miras a confrontar las transformaciones ambientales.

Sin embargo, en la Amazonia y de acuerdo con Lacerda (2016), las políticas públicas y su práctica, por más que existen las mayores voluntades, su aplicación se realiza sobre realidades históricas que no han permitido la participación de la sociedad para que los esfuerzos estatales generen los mayores beneficios sociales. Y su implementación se realiza sin contar con las metodologías, ni con los procesos de análisis que permitan entender y dimensionar las situaciones sociales, culturales, económicas y políticas, de carácter histórico, que han impedido que las sociedades tradicionales hayan forjado su emancipación para alcanzar mayores posibilidades de bienestar humano por los esfuerzos del estado.

Frente a los procesos de adaptación y mitigación que exige los impactos del cambio climático en los territorios y modos de vida de las sociedades tradicionales que habitan importantes ecosistemas de la Amazonia; la armonización de esfuerzos entre las comunidades y las acciones del Estado, es una condición necesaria para afianzar procesos de adaptación y consolidar procesos de mitigación participativos, que permitan enfrentar mancomunadamente los rigores del cambio climático.

Al respecto Mardas *et al.* 2013, p. 15), afirman que el cambio climático brinda oportunidades para las instancias de toma de decisiones, en razón a las responsabilidades para lograr un balance adecuado entre desarrollo económico y la salvaguardia de los ecosistemas en la Amazonia; aspecto clave para lograr una seguridad sostenible y el bienestar de la población. En esa dirección proponen: un cambio en el paradigma para que se reconozca que los ecosistemas de la Amazonia no solo influyen en el cambio del clima a nivel mundial, sino que son una seguridad que permite sustentar el bienestar y la prosperidad de la sociedad a nivel regional; mayor conocimiento sobre los impactos y riesgos cuya información con la capacidad de retroalimentar los procesos de toma de decisiones, a través de un conjunto de herramientas de información

y acciones de mitigación. Respecto de este último punto, recomiendan definir un conjunto de indicadores sociales, ambientales y económicos, que faciliten el monitoreo, intercambio de información sobre la seguridad hídrica, energética, alimentaria y de la salud, en la Amazonia.

Por su parte, PNUMA (2009, p. 27) entre las estrategias que se plantean para enfrentar los impactos del cambio climático en la Amazonia, alientan en la necesidad de fortalecer los esfuerzos encaminados a la generación y difusión de información ambiental en la región, a través de un sistema de información ambiental amazónica que tenga en cuenta las plataformas existentes (sistemas georreferenciados, estadísticas, entre otros) y promover su articulación entre los ámbitos públicos y privados. En su oportunidad, Pardo (2007, p. 14) enunciaba que era necesario avanzar en conformar enfoques integrales para entender los impactos del cambio global, que permitan emprender la comprensión de los factores sociales, para analizar cuáles son los efectos sobre la capacidad de funcionamiento de las sociedades, así como la relación entre ésta y la vulnerabilidad del sistema biofísico y su capacidad de adaptación.

La creación y practica de indicadores de bienestar humano: una alternativa para la evaluación de los modos de vida en las sociedades tradicionales

La preocupación actual y en relación con los impactos del cambio climático, su incidencia en la sostenibilidad de los ecosistemas naturales y la población que los habita, exigen otras aproximaciones conceptuales y metodológicas de carácter multidimensional, que permita generar información acorde con las características y situaciones particulares de las sociedades y los ecosistemas en la Amazonia, que contribuya a plantear, desde la institucionalidad, acciones realistas y participativas -independientemente de la temática a tratar-, que involucren sus modos de vida y territorios. En ese sentido, Acosta (2013) adelantó una propuesta para la identificación y diseño de indicadores de bienestar humano, cuya metodología cuenta con la potencialidad de ser aplicada para entender los impactos del cambio climático en los territorios de las sociedades tradicionales en la Amazonia.

La propuesta se contextualiza en las iniciativas de diferentes organismos internacionales como la ONU, BM, BID, entre otros, que

han generado procesos conceptuales y técnicos para conformar sistemas de indicadores para evaluar los alcances del desarrollo en territorios de sociedades tradicionales de países en vías de desarrollo. En general se reconoce que las cosmovisiones locales son fundamentales para evaluar tanto las políticas como las acciones de desarrollo y de bienestar en relación con las expectativas de vida y el respeto de las culturas tradicionales y al medio ambiente. Abren un espacio para una concepción propia del bienestar de los pueblos tradicionales, y la posibilidad de identificar y diseñar indicadores de carácter étnico y cultural, coherentes y fiables. (ONU, 2007; 2008).

Con el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas por parte de las Naciones Unidas (OIT, 2009), y diferentes encuentros a nivel internacional de los pueblos indígenas (Declaración de Política Kimberlee, Reunión de líderes indígenas de América Latina y el Caribe sobre los indicadores de bienestar humano (IBH), El Pacto de Pedregal realizado en México en 2004); la CEPAL y el Fondo Indígena desarrollaron un sistema de Indicadores Sociodemográficos de poblaciones y los Pueblos Indígenas de América Latina (SISPPI), contando como guía los siguientes ejes: distinguir a los pueblos indígenas del resto de la población a fin de establecer estadísticas descriptivas y referenciales, bajo el criterio de pertinencia cultural y que reconozcan los derechos colectivos de los pueblos indígenas logrados a nivel internacional. (CELADE / CEPAL, 2007).

Estas experiencias históricas, apoyadas por las propias organizaciones indígenas, abrieron un espacio para que actores locales en conjunto con las poblaciones, desarrollaran indicadores específicos para la medición coherente de los modos de vida en diferentes territorios tradicionales. Acosta (2013) afirma que el contacto de los pueblos indígenas con la cultura occidental condujo, a lo largo de la historia, a una percepción errónea respecto de esas sociedades tradicionales, y revisando los índices de evaluación de diversos órganos de apoyo, control y fomento, concluye que a pesar de algunos avances todavía son ineficaces para la comprensión de las realidades tradicionales de la Amazonia.

El diseño de los IBHI pertinentes para evaluar el bienestar de los modos de vida de las sociedades indígenas en la Amazonia, se sustentó en la conformación de un modelo de análisis, que conjugó: 1) el marco holístico que define y explica el concepto de bienestar de los modos de

vida indígena, que se sustenta a través de la abundancia; 2) el concepto de bienestar que define una relación sociedad – naturaleza y vista desde los antecedentes del desarrollo humano.

En primer lugar, el modelo se sustenta en el concepto de abundancia, que según Acosta (2013) se puede asumir como un concepto de bienestar, el cual hace parte de la cosmovisión de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. Es una noción que encierra elementos diversos, que, a la vez, exige el apoyo de prácticas concretas de la vida ritual y cotidianas de la sociedad indígena. Esta noción se asocia con la noción *moniyafue* (Pueblos Murui-Muina) y que se traduce como la *abundancia*, la cual muestra el estado en el que se encuentra el ser humano en relación a uno o varios ecosistemas. Es un concepto de orden ritual en el que se conjugan una moral y una religiosidad propias. Se relaciona con el conocimiento de la palabra ritual de los ancianos como autoridades tradicionales de esta región (García, 2009; Acosta *et al.*, 2011). En general, se asocia a esta noción la existencia de *abundancia* de comida y a la vez está ligada a connotaciones más amplias como es la de estar satisfecho. Se asocia con el concepto de vivir bien que es contar con un ambiente tranquilo que permita la vida en comunidad y contar con un ambiente apacible en los territorios indígenas, donde reinen: las buenas relaciones entre vecinos, relaciones intrafamiliares armónicas, participación de la vida comunitaria, respeto por los valores individuales y familiares, entre otros.

En segundo lugar, el modelo se sustenta sobre un conjunto de funcionamientos que definen las capacidades, a través de las cuales se pretende dar cuenta y evaluar el bienestar de los pueblos indígenas. En este modelo, el análisis de las capacidades se fundamenta sobre fenómenos de orden colectivo. De otro lado, los pueblos indígenas se hallan en contacto con las sociedades nacionales, el Estado y la economía regional. En estas condiciones, la intervención del Estado a través de instituciones como la escuela –educación elemental– y la salud –centros médicos y puestos de salud–, así como las intervenciones de la iglesia, debe contemplarse como parte de su realidad actual. Los efectos provocados por esos nuevos contactos en la consecución de los logros de bienestar son fundamentales. En ese sentido, avanzar en la construcción de un modelo conceptual que permita evaluar el bienestar humano en los pueblos indígenas en la Amazonia colom-

biana, implica identificar y determinar las capacidades asociadas a la noción de sostenibilidad de los modos de vida indígena, que como se viene sosteniendo se deben contextualizar en referencia del concepto de abundancia.

En esa dirección, Dubois (2008), Acosta, García y Dubois (2016) aportan a la conceptualización de un enfoque sobre las capacidades colectivas (ECC) que integran un modelo válido para evaluar el bienestar de los pueblos indígenas. Los autores consideran que el ECC propuesto, es idóneo para asumir la evaluación del bienestar humano de los pueblos indígenas en sus territorios; es un enfoque diferencial que permite la evaluación de: existencia de pluriactividades de autosuficiencia alimentaria como la agricultura, la cacería, la pesca, la recolección, la transformación; valores morales referidos las redes de solidaridad, la cooperación familiar, el respeto del principio de la reciprocidad y el reconocimiento de una autoridad tradicional, que conoce el medio ambiente y facilita los convenios con los seres de naturaleza para garantizar la vida. Es un modelo que reconoce como relevantes, la protección de todos los derechos humanos, las habilidades y las opciones de los individuos de ser capaces de satisfacer sus propias necesidades, la igualdad de oportunidades; la construcción de una equidad universal, la cual conlleve al mejoramiento de las oportunidades vitales para las generaciones actuales y futuras; sobre la base de una gobernabilidad, donde exista una sociedad civil fortalecida y participativa y unos gobiernos responsables.

Los autores señalados argumentan que el modelo conceptual para evaluar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas se basa en las capacidades colectivas que guardan una correspondencia con el control y gestión de los territorios ancestrales en la figura del resguardo, que presentan un estado legal como propiedades privadas colectivas. Estas capacidades comprenden:

1. **La capacidad de funcionamiento colectivo.** Es contar con un gobierno propio e intercultural en los territorios sociedades tradicionales.
2. **La capacidad de agencia cultural autónoma.** Es tener control del territorio y de los inventarios Ecosistémicos; ser estables en el territorio; ser parte de un grupo tradicional autónomo y ser competente en la comunicación cultural e intercultural.

3. **La capacidad para garantizar la autonomía alimentaria.** Es tener la alimentación deseada, la seguridad de abastecimiento, y estar bien alimentado.
4. **La capacidad para lograr un ambiente tranquilo.** Es ser autónomo respecto de agentes y problemáticas sociales externas para el ejercicio de la territorialidad.
5. **La capacidad para garantizar el auto-cuidado y reproducción.** Ser personas saludables y tener un buen estado de salud.

A partir de cada una de estas capacidades y su conceptualización al igual que los respectivos funcionamientos que definen cada una, se identificaron, definieron y diseñaron los indicadores de bienestar para pueblos indígenas.

Los IBPT darán cuenta de las realidades y temáticas de importancia desde el punto de vista de los pueblos indígenas: la identidad, la espiritualidad, el conocimiento tradicional, las formas propias de organización social, los derechos colectivos y el patrimonio intangible.

El monitoreo de los IBHI constituye una herramienta con la potencialidad de proveer información útil para visibilizar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas; y en particular, aportar información sobre los cambios que ocurren no solo por la vinculación a la sociedad y las economías locales, sino los generados por los cambios en el clima. La información que proveerán será un insumo para la formulación de políticas públicas, programas y acciones de gobierno, u otras instancias asociadas al desarrollo y al bienestar indígenas, que permitan que las familias indígenas no pierdan su autonomía e identidad que garantizan su bienestar, frente a los rigores e impactos generados por el cambio del clima.

En este sentido, la aplicación de los IBHI y los resultados logrados en la Amazonia colombiana permitió generar una experiencia piloto de aplicación y análisis en la frontera que comparten Brasil y Colombia. Fruto del proceso de aplicación en la realidad de la frontera de Brasil, los indicadores de bienestar humano se denominaron Indicadores de Bienestar para los Pueblos Tradicionales (IBPT), ampliando y con las debidas adaptaciones, sus posibilidades de aplicación en diversas poblaciones tradicionales. La hipótesis inicial en la aplicación de los IBPT se fundamenta en la preocupación sobre la soberanía expresada por los pueblos tradicionales en sus propios territorios, asumiendo que frente a

cualquier intervención sus valores y culturas deben ser percibidos como parte esencial en la planificación inicial hasta las evaluaciones finales.

En la tabla 2, se presentan los IBPT cuyas conceptualizaciones muestran una propuesta con la potencialidad de visualizar los elementos de orden cualitativo y cuantitativo, sincrónico y diacrónico, de orden individual, social y colectivo, relacionados con las sociedades tradicionales y sus territorios en la Amazonia, con la potencialidad holística de medir las consecuencias que en el largo plazo el cambio climático y sus impactos tendrá sobre los ecosistemas y las sociedades que los habitan.

Tabla 2. Indicadores de Bienestar Para Povos Tradicionais.

Capacidades	Indicador		Descripción
Capacidad 1. Control colectivo del territorio	IND	1	Porcentaje de Autoridades tradicionales (PAT)
Capacidad 2. Agencia cultural autónoma	IND	2	Porcentaje de Áreas transformada (PATR).
	IND	3	3. Superposición con Parques Naturales Nacionales (SPNN)
	IND	4	4. Áreas Demandada para Cultivos (ADC).
	IND	5	5. Flujo de Población (FP)
	IND	6	6. Diversidad Étnica (DE)
	IND	7	7. Prácticas Culturales Estratégicas (PCE)
	IND	8	8. Población que Práctica el Idioma Propio (PIP)
	IND	9	9. Grado de Educación Formal (GEF)
Capacidad 3. Garantizar la autonomía alimentaria	IND	10	10. Especies Alimenticias Disponibles (EAD)
	IND	11	11. Importancia Cultural de Especies Alimenticias (ICEA)
	IND	12	12. Número de Especies Transformadas para Consumo y/o Conservación (ETCC)
		13	13. Disponibilidad de Semillas (DS).
	IND	14	14. Especies Tradicionales Cultivadas (ETC)
Capacidad 4. Garantizar un ambiente tranquilo	IND	15	15. Problemáticas Internas (PI)
Capacidad 5. Garantizar el auto-cuidado y la reproducción	IND	16	16. Nivel de Cubrimiento de Servicios Públicos (NCSP)
	IND	17	17. Atención Preventiva de Enfermedades por Métodos Tradicionales (APEMT)
	IND	18	18. Atención Curativa de Enfermedades (ACEMT).
	IND	19	19. Partos Atendidos por Medicina Tradicional (PAMT)
	IND	20	20. Prácticas Deportivas Tradicionales (PDT)
	IND	21	21- Población Indígena Desnutrida (PID)

Fuente: Elaboración propia

En el año 2016, fruto de un proceso de cooperación científica internacional entre el Grupo de Investigación Educación y Diversidad del Amazonas de la Universidad del Estado de Amazonas (UEA GPEDA-) y el Grupo de Investigación Valoración de los Conocimientos Tradicionales, del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, de Colombia. Los IBPT fueron aplicados tres comunidades indígenas e ribereñas, en el municipio de Benjamín Constant, en la amazonia brasilera, en la zona de triple frontera que comparten Brasil, Colombia y Perú: comunidad Sao Joao de Veneza (etnia Ticuna), comunidad Nova Alianca (etnia Cocama), comunidad de Sao José. Los resultados reportados por Acosta y Lacerda (2016), muestran que el bienestar para estas comunidades indígenas y ribereñas reside en contar con un buen gobierno que garantice la abundancia de alimentación y el cumplimiento de las normas comunitarias, en armonía entre las diferentes tendencias culturales y religiosos en la perspectiva de un lugar común. Es la base de la cohesión, la cooperación y la solidaridad de la comunidad que generan buenas condiciones de vida.

Dichos autores concluyen que la aplicación de los IBPT muestra importantes avances metodológicos en la construcción de indicadores fiables sobre el bienestar de las poblaciones tradicionales e ilustran cómo las comunidades tradicionales construyen su bienestar mediante la sabiduría sobre los ciclos de agua, la tierra y el bosque, manteniendo la autonomía sobre procesos productivos y culturales en sus territorios, como una forma de equilibrar la tradición y la innovación que viene de los tiempos actuales.

Conclusiones

El paradigma del cambio climático viene ampliándose y profundizándose en razón a los aportes de diferentes evaluaciones y pronunciamientos a nivel planetario. Recientemente se sostiene que el cambio climático multiplicará las amenazas que podrían generar situaciones de inseguridad hídrica, energética, alimentaria y de salud, en razón a la tendencia que muestra la intensificación de los impactos por los desastres naturales generados por la vigencia del modelo económico de crecimiento y las mayores intervenciones humanas sobre el medio ambiente; se argumenta que la sostenibilidad de los ecosistemas en la Amazonia, son

una seguridad para mantener el equilibrio en el clima a nivel planetario y que los recursos naturales son una seguridad no solo ambiental, sino que garantizan el bienestar de las poblaciones y la economía en la región.

Entender las causas y las consecuencias del cambio del clima en los ecosistemas y en las sociedades, exige contar con otros enfoques multidimensionales, en razón a las particularidades culturales y cosmogónicas, de las sociedades tradicionales que habitan los ecosistemas en la Amazonia. Los modelos para la identificación y diseño de indicadores apropiados para sociedades tradicionales han tenido en cuenta los aportes de entidades y organismos de orden internacional, y su preocupación en la búsqueda de indicadores no convencionales referidos a evaluar los alcances de las políticas de desarrollo y el reconocimiento de los derechos humanos. El modelo de capacidades y los IBPT aplicados en la Amazonia colombiana y brasilera, los resultados alcanzados muestran que se trata de una herramienta útil y a disposición de las autoridades tradicionales; les permita contar con la información necesaria que los faculte efectuar las evaluaciones periódicas sobre sus modos de vida y bienestar humano en sus territorios y su relación con la sostenibilidad de la naturaleza. Además, ofrecer la posibilidad de visibilizar las particularidades y problemáticas del contexto ambiental, social, económico, cultural y político, donde se desenvuelven sus modos de vida. La aplicación de los IBPT adelantada en la Amazonia colombiana y brasilera, y fruto de la cooperación internacional entre la Universidad del Estado de Amazonas (UEA) y el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, reconocen que las cosmovisiones que se construyen y reproducen las sociedades tradicionales desde lo local, son fundamentales para evaluar tanto las políticas como las acciones de desarrollo que se dirigen a asimilar a las sociedades indígenas a los rigores de la economía de mercado.

La aplicación de los IBPT provee un marco conceptual y metodológico, cuya información obtenida periódicamente con la participación directa y comprometida de las sociedades tradicionales, son una innovación social con el potencial de contribuir a retroalimentar la formulación de políticas públicas, programas y ejecución de proyectos que promuevan el desarrollo y el bienestar humano en los territorios de las sociedades tradicionales; en particular es un modelo multidimensional con la capacidad de contar con información que permita anticipar y atenuar los rigores de los impactos del cambio climático.

Referencias

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ACOSTA, L. E.; MENDOZA, D. El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica*, ed. esp., p.101-118, 2006.
- ACOSTA, L. E. *et al.* *La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce*. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi; Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH), 2011.
- ACOSTA, L. E.; GARCIA, O. I.; DUBOIS, A. Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Mundo Amazónico*, v. 7, n. 1-2, p. 5-30, 2016. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/54452/60938>.
- ACOSTA, L. E.; LACERDA, L. F. Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: O caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 1, p. 100-111, jan./abr., 2017. Disponible en: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2017.53.1.10/5966.
- BERGKAMP, G.; ORLANDO, B.; BURTON, I. *Cambio*. Adaptación de la Gestión de los Recursos Hídricos al Cambio Climático. Traducción: José María Blanch. Gland, Switzerland; Cambridge, Reino Unido: IUCN, 2003.

- CENTRO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO DE DEMOGRAFÍA (CELADE); COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – (Sisppi)*. Guía para el usuario, 2007. Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/SIS_PPI_notastecnicas.pdf. Acceso en: 3 mayo 2011.
- DE LA CRUZ, P. E. *Ferías de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá*. (Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural). San Cristóbal de las Casas, México: El Colegio de la Frontera Sur, 2015.
- DE LA CRUZ, P. E. *La valoración de los conocimientos tradicionales en la construcción del territorio en la Amazonía colombiana*. (Tesis de Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable). Programa de doctorado Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable en el Colegio de la Frontera Sur; Instituto Sinchi. Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur, 2016.
- DUBOIS, A. El debate sobre el enfoque de las capacidades: las capacidades colectivas. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 10, n. 20, p. 35-63, 2008. Disponible en: <http://institucional.us.es/araucaria/nro20/nro20.htm>. Acceso en: 17 jul. 2012.
- ELÍAS, S.; CARDONA, J. *Conocimientos Tradicionales para la Adaptación al Cambio Climático en el Altiplano Occidental de Guatemala*. The Nature Conservancy. Ciudad de Guatemala: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) para la Adaptación al Cambio Climático en el Altiplano Occidental de Guatemala, 2015. Disponible en: http://www.usaid-cncg.org/wp-content/uploads/2015/03/Conocimientos_tradicionales_ccl_final.pdf.

- FELDT, H. *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Pueblos Indígenas y Cambio Climático*. Eschborn, Alemania: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), 2011. Disponible en: <https://keneamazon.net/Documents/Publications/Virtual-Library/Adaptacion-Riesgo/25.pdf>.
- GARCÍA, O. I. *Analyse ethnographique d'un processus d'éthnodéveloppement dans l'Amazonie colombienne: "Les Fils du Tabac, de la Coca et du Manioc doux"*. (Tesis de Maestría). Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales – EHESS. Paris, 2009.
- GASCHÉ, J., VELA, N. *Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas*. Iquitos, Peru: Instituto Investigaciones de la Amazonia Peruana – IIAP; Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica – CONCYTEC, 2004. 56 p.
- GASCHÉ, J. *Sociedad Bosquesina*: Tomo I. Iquitos, Peru: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, 2012.
- GRUPO SEMILLAS. ¿Cambio climático o vulnerabilidad del territorio? *Revista Semillas*, Bogotá, n. 50; 57, 50, 2014.
- LACERDA, L. F. *Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas*. 2016. 397 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.
- MARDAS, N. *et al. Agenda de seguridad para la Amazonia*: resumen de hallazgos y recomendaciones iniciales. Oxford, Reino Unido: Global Conopy Programme y International Centre for Tropical Agriculture, 2013. 23 p.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica*. Una guía sobre el Convenio N.º169 de la OIT. Ginebra: OIT, 2009. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General. 107a. Sesión plenaria. Washington, DC: ONU, 2007.

- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo*. Informe Preliminar. Documento de trabajo. Washington, DC: ONU, 2008. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>.
- PARDO, M. Energía y Sociedad: la transición energética hacia las energías renovables. *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, n. 162-163, p. 173-188, 2007.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE (PNUMA). *Informe: Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía – GEO Amazonía*. Brasília, Brasil: Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA), 2009. 168 p.
- THE INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). *Cambio climático 2014: Impactos, adaptación y vulnerabilidad*. Ginebra, Suiza: IPCC, 2014. 34 p. Disponible en: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/WGIAR5-IntegrationBrochure_es-1.pdf.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP) / DAILY HAZARD ASSESSMENT (DHA). *An Overview of Disaster Management*. 2. ed. Nueva York: Disaster Management Training Programme, 1994.
- ULLOA, A. *et al.* (ed.). *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas*. Bogotá: Fundación Natura, 2008. Disponible en: <https://www.bivipas.unal.edu.co/bits/tream/10720/664/1/253-mujeres-indigenas-y-cambio-climatico-2008.pdf>.
- URIBE, E. *El cambio climático y sus efectos en la biodiversidad en América Latina*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Unión Europea - Programa EUROCLIMA (CEC/14/001). Santiago de Chile: CEPAL, 2015. 86 p. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/39855-cambio-climatico-sus-efectos-la-biodiversidad-america-latina>.

PROCESO METODOLÓGICO PARTICIPATIVO EN LA APLICACIÓN DE LOS INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO INDÍGENA (IBHI): PARA EL MANEJO AUTÓNOMO DE LA INFORMACIÓN EN TERRITORIOS INDÍGENAS DEL AMAZONAS

*Pablo de la Cruz Nassar
Luis Eduardo Acosta Muñoz
Delio Mendoza Hernández
Eduardo Bello
Ana Minerva Arce Ibarra
Erín I. J Estrada Lugo*

Resumen: El artículo expone un proceso metodológico de investigación que permitió la aplicación de los Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI) en el Departamento del Amazonas. A partir de una revisión de antecedentes sobre diferentes experiencias de aplicación de indicadores a escala local: marcos conceptuales sobre indicadores y los problemas que surgen al tratar las especificidades culturales; enfoques metodológicos que enfatizan que la acción de medir es un problema no solo de orden técnico para la producción de conocimiento aplicado, sino que se trata de procesos de negociación política y participación entre los diferentes actores. Se reconoce el enfoque de derechos y diferencial de los modos de vida y territorios indígenas, y el estado de la relación que existe entre la sociedad, el ecosistema amazónico y los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad.

Se genera una reflexión sobre una experiencia de investigación participativa en la implementación de los IBHI, como un proceso tanto de “producción de conocimiento” (investigación aplicada) como de “crea-

ción de normas” para garantizar la participación: socialización y aval para la aplicación de los IBHI en los territorios indígenas; capacitación de los dinamizadores indígenas; generación de la línea base sobre 20 indicadores y cinco capacidades; la recolección de la información, gestión de inconsistencias y acondicionamiento de la información; la aplicación de métodos estadísticos. Proceso discutido y reconocido por las Autoridades Tradicionales Indígenas del departamento del Amazonas.

Palabras clave: Indicadores Bienestar Humano. Metodología. Pueblos Indígenas. Amazonas

Introducción

Con el reconocimiento de los derechos humanos indígenas por parte de la ONU en el año 2007 se acogen los resultados del movimiento indígena a nivel planetario, y los principales acuerdos internacionales entre los Estados y los Pueblos Indígenas. La Convención OIT (1969), y el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) (1995) generan por parte de los Estados firmantes una suerte de compromisos, que permitieron desplegar políticas públicas encaminadas a fortalecer, proteger y recuperar los territorios, modos de vida y cultura de los pueblos indígenas. A través de diferentes cumbres, se avanzó en la tarea de construir un sistema de información con enfoque diferencial, la creación de indicadores de bienestar humano y la generación de información que diera cuenta de sus realidades y potencialidades (Acosta, 2013). En Colombia, a partir de la constitución de 1991, se reconoce la diversidad cultural de los diferentes grupos que han habitado el territorio nacional, entre ellos los grupos indígenas, quienes, a partir de la necesidad de proteger sus prácticas y conocimientos tradicionales asociados a la agrobiodiversidad, han entrado en una compleja relación con el Estado que demanda, entre otros, contar con una base de información que refleje de manera integral la situación actual de los pueblos indígenas y sirva de instrumento para perfilar su futuro.

Este artículo aborda un proceso de construcción y aplicación de Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) desde una perspectiva participativa en la cual interactúan diferentes actores en un proceso técnico y de negociación política. La utilidad de los indicadores es un debate constante a nivel institucional, académico y de

comunidades locales, la dirección depende tanto del enfoque teórico adoptado, como del proceso de conceptualización e implementación a nivel local. Más allá de los conceptos teóricos que puedan adoptarse (bienestar humano, buen vivir, calidad de vida, sostenibilidad, entre muchos otros), uno de los puntos críticos es la convergencia que se da entre la participación de las comunidades locales, y la aplicación rigurosa de los métodos estadísticos para el análisis de la información.

La primera fase de Implementación de los IBHI se considera una experiencia piloto con los pueblos indígenas del departamento del Amazonas, a partir de la cual se busca plasmar una investigación acción participativa que fortalezca las políticas de gestión territorial y ambiental de los territorios indígenas. Para las organizaciones indígenas, si bien contar con un sistema de indicadores representa una herramienta viable para generar información sobre sus territorios y modos de vida, sus preocupaciones han estado encaminadas a la participación de las comunidades, el uso político de la información y sus expectativas hacia las relaciones que puedan tejer con entidades, organizaciones regionales y nacionales. Si bien es claro que la implementación se ha dado tras un proceso de participación de las entidades con las organizaciones indígenas la pregunta que persiste desde las bases es la utilidad que puedan tener los indicadores para abordar la gestión territorial, y la gobernabilidad de los resguardos.

Se expone un proceso metodológico de investigación participativa que partió de la construcción de 20 IBHI, y su implementación en 26 resguardos del Departamento del Amazonas. Primero, se presenta una revisión de antecedentes sobre las instancias políticas que históricamente han mediado la implementación de indicadores en territorios indígenas, conceptualizado los indicadores y los problemas que surgen a partir de las especificidades culturales, y los contextos políticos en que se aplican. Se resalta que la acción de medir a través de un sistema de indicadores es un problema no solo de orden técnico y científico para la producción de conocimiento aplicado, sino que en este influyen los procesos de negociación política y participación entre los diferentes actores. Segundo, se presentan los resultados y discusión del recorrido metodológico generado para la implementación de los IBHI, desde su conceptualización, aplicación, y correspondientes reflexiones. Se señalan los aspectos de orden normativo y político co-

respondientes a una investigación participativa sobre los cuales se da la conceptualización de cinco capacidades y veinte indicadores; y las actividades técnicas que define los métodos estadísticos para el análisis de la información. Tercero, se discuten los niveles de participación que los actores locales asumen en la primera fase de implementación de los IBHI, los procesos técnicos, negociaciones políticas y conceptualización de las particularidades culturales. Finalmente se concluye, que para las AATI aceptar la implementación de los IBHI permite lograr una posición más fuerte en la arena de la política, sobre todo de carácter ambiental; apropiar conocimientos técnicos, académicos y en general servir como proceso de aprendizaje para los más jóvenes. La implementación de los IBHI bajo un enfoque participativo es un proceso dinámico y como tal requiere que el monitoreo y creatividad de parte de los actores comprometidos, sea fundamental para la sostenibilidad de dicho sistema de información.

Antecedentes

Indicadores a nivel local y con sociedades indígenas: enfoques teóricos

Los enfoques teóricos sobre elaboración y aplicación de indicadores se diferencian según si son de “arriba hacia abajo” o de “abajo hacia arriba”, ambos tienen sus limitaciones y ventajas, siendo su principal diferencia la legitimidad institucional, entendida esta como la equidad percibida y el equilibrio del proceso de participación de las partes interesadas (entidades, comunidades locales, organizaciones), lo que es particularmente importante en casos que surjan conflictos entre estos (Durham *et al.*, 2014). Para el primer caso, se asume que estos se elaboran a una escala lo suficientemente amplia que privilegia el aporte de consultores y expertos sobre los actores regionales o locales, tiene la ventaja que al reducir el nivel de influencia y participación de los actores se hace más sencilla su implementación, aunque sus resultados difícilmente alcancen un grado de legitimidad y apropiación por fuera de los tomadores de decisiones. Para el segundo caso, la conceptualización parte de los actores regionales y locales, y desde ahí escala a instancias más amplias. El compromiso de actores que participan en su elaboración permite que sean indicadores con un grado mayor de legitimidad,

aunque su implementación puede ser más complicada al someterlos a muchos procesos de negociación e influencia de diferentes actores (Sargos, 2016; Reed; Fraser; Dougill, 2006; Durham *et al.*, 2014).

La conceptualización de indicadores en sociedades indígenas se ha dado con diferentes enfoques, están el Buen Vivir (BV), los Modos de Vida Sustentables (MVS), el Modelo Comunitario de Desarrollo Sustentable (MCDS), y el Índice de Vitalidad de Conocimientos Ecológicos Indígenas (VITEK), entre otros, en estos se incorpora la crítica al modelo imperante de desarrollo, la reivindicación de la sabiduría de los pueblos indígenas, históricamente excluida y un cambio en la forma de interpretar y valorar la naturaleza. Se centran en el bienestar de las personas que habitan zonas rurales, en los retos que enfrentan para su sobrevivencia y en su calidad de vida (Zent; Maffi, 2009; Reyes-García *et al.*, 2007; Galván; Fermán; Espejel, 2016).

Las iniciativas para implementar indicadores a niveles locales y en especial a realidades indígenas no son nuevas. Se sabe del interés por los indicadores y los debates generados sobre su verdadera necesidad. Algunos críticos se han quejado que los indicadores proveen pocos beneficios a los usuarios, en parte porque su escala está basada en un enfoque de arriba hacia abajo alimentado por datos a nivel nacional (Reed; Fraser; Dougill, 2006). Otras críticas van en la dirección de cómo se incorporan los valores específicos de las sociedades indígenas a los sistemas de indicadores, y la imposibilidad de cuantificar dimensiones inconmensurables asociadas a los modos de vida indígena como los conocimientos tradicionales (Agrawal, 2002).

A pesar de estos inconvenientes, las organizaciones indígenas han insistido en la necesidad de contar con sistemas de información que incluyan sus particularidades. De esta manera, y de acuerdo a Burford *et al.* (2013) las construcciones útiles pueden ser creadas de mutuo acuerdo para fines de comunicación e investigación en un proceso denominado “conceptualización”. Lo importante es que el valor se defina intersubjetivamente en relación con un contexto práctico específico y limitado, y que la definición intersubjetiva sea aceptada por los individuos involucrados como una definición de trabajo útil, aunque incompleta. Esto implica que la “valoración de los valores” es mensurable dentro de un contexto específico, siempre que ciertos parámetros sean predefinidos, y lleva a proponer la sustitución del

argumento de inconmensurabilidad por uno lógico alternativo que se denomina argumento de mensurabilidad específica del contexto (Burford *et al.*, 2013).

Los conflictos para implementar indicadores a nivel local se presentan en la convergencia del orden técnico-científico con los procesos de negociación política y participación entre los diferentes actores para la producción de conocimiento aplicado (Phelan, 2008). Mientras los asuntos técnicos y científicos se consideran como los marcos de producción del conocimiento, los procesos de negociación política enfatizan el balance de las normas, valores e intereses. Los especialistas atestiguan que estos dos procesos por lo general no se llevan de manera integrada, y llevan a que la recolección de datos por lo general precede a la construcción de indicadores, así, los esfuerzos para desarrollar nuevos indicadores son guiados más por lo que se pueda medir (una cuestión técnica) que por lo que se debería medir (una cuestión normativa) (Rametsteiner *et al.*, 2011). Otros conflictos están en el uso político y táctico que se le pueda dar a los indicadores a nivel local, ya que podrían, por ejemplo, conducir a la instrumentalización y manipulación de datos; mientras que el uso táctico podría resultar en la comunicación selectiva de los resultados sobre la base del interés personal (Burford *et al.*, 2013).

Sin embargo, uno de los argumentos que justifica la generación de indicadores e índices según Zent y Maffi, (2009) es el efecto que puede tener la diseminación de los resultados entre los grupos participantes. Para Galván, Fermán, y Espejel (2016), contar con indicadores adecuados a escala local puede contribuir a concebir y orientar de mejor manera las políticas públicas y a fortalecer procesos participativos de planificación y evaluación, puesto que proporcionan parámetros para que las comunidades locales analicen el avance en materia de derechos colectivos y evalúen el impacto de los programas gubernamentales en el mejoramiento de sus condiciones de vida. En este sentido, y siguiendo a Burford *et al.* (2013) uno de los resultados podría ser la creación de nuevas normas políticas que tiendan a priorizar valores como la equidad, la tolerancia, la justicia y el respeto a nivel mundial, nacional y local.

Participación y nivel de compromiso de los actores

Los indicadores aplicados a escalas locales pueden definirse según Phelan (2008) como herramientas generadas a partir de una realidad es-

pecífica con la participación de las personas. Como aspectos particulares de lo local, en primer término, se destacan los usuarios (*stakeholders*), es decir los actores e instituciones vinculados con estas herramientas, tanto en la producción como en la utilización de los datos y la información. En segundo lugar, están las aplicaciones y los usos, los cuales entran a formar parte del entramado de poder y negociación que se establece en los espacios locales. La tabla 1 muestra una clasificación de los actores según su compromiso (*engagement*) con el proceso de investigación en indicadores.

Tabla 1. Características potenciales de los usuarios según su grado de compromiso con los indicadores.

Nivel de compromiso			
Informativo	Consultivo	Incluido	Colaborativo
Es la comunicación con las partes interesadas más pasivas, se diseña para compartir información sobre el proyecto o entregar los resultados a aquellos a los que pueda afectar. Suele ser un flujo de información en un solo sentido, pero se incluye como una forma de participación porque aún requiere que el equipo de investigación se comuniquen de manera adecuada para los usuarios.	Se preguntan opiniones o se pide información, pero no existe ningún compromiso del equipo de investigación por incorporarlas.	Están más comprometidos, proveen recursos y datos a la investigación. Pueden mejorar los métodos y recibir pagos.	Hacen parte directa del equipo de investigación, proponen preguntas de investigación y participan del diseño metodológico e instrumental. Se comparten responsabilidades y toma de decisiones. Proveen un sentido de pertenencia con la investigación. Información más relevante e inclusiva.

Adaptado de Durham *et al.*, 2014b

En las investigaciones sobre indicadores se busca contar con estos cuatro niveles, varían con respecto a la escala y a las particularidades de los usuarios, por lo general las poblaciones locales funcionan únicamente como informados. Cuando se trata de indicadores a nivel local se espera que el grado de compromiso de los actores locales pase a los otros niveles. Existen muchos motivos para comprometer a los usuarios con las investigaciones, estos incluyen: promover los vínculos entre ciencia y

sociedad, ganar acceso a información y recursos, y mejorar la relevancia o utilidad de la investigación a los usuarios. Comprometer a los usuarios promueve los aprendizajes, el empoderamiento, y la resolución de conflictos (Durham *et al.*, 2014); se amplía el horizonte de las capacidades colectivas para una mayor apropiación social de la información y los conocimientos generados.

Los Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI)

La idea de contar con sistemas de indicadores acordes a los pueblos indígenas en la Amazonía es parte de una larga lucha y cabildeo de organizaciones indígenas continentales como la COICA que han logrado influir en la política de entidades internacionales como la ONU, el BID (Banco Interamericano de Desarrollo) y el Banco Mundial, los cuales han creado directrices de trabajo para los pueblos indígenas. El Estado colombiano, a partir de 1991, ha sido objeto de transformaciones institucionales, que van desde la creación de institutos de investigación científica, hasta el surgimiento de políticas, leyes, decretos y convenios regionales a los que se adscriben demandas de los pueblos indígenas como el reconocimiento a sus territorialidades, gobierno propio, protección de la biodiversidad y los conocimientos tradicionales. Como parte de estas transformaciones institucionales y políticas ha surgido la necesidad de diseñar un sistema de indicadores ajustado a los pueblos indígenas de la Amazonía.

En la última década, se ha planteado una estrategia regional por parte de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI) con instituciones del Sistema Nacional Ambiental, que a través de la Investigación Acción Participativa (IAP) buscan discutir y documentar conocimientos tradicionales, valorar el manejo territorial desde los saberes indígenas, e instalar capacidades que permitan acceder a beneficios derivados de la agrobiodiversidad, la conservación y el manejo sustentable de los ecosistemas (Acosta; Mendoza, 2006). A partir de estas directrices, se han identificado algunos vacíos que podrían mejorar la gestión autónoma de los resguardos indígenas y las organizaciones regionales y nacionales (Acosta, 2016), como la ausencia de un sistema de información “diferente” que refleje la realidad social de los pueblos indígenas frente a lo que ellos consideran el buen vivir o estar-bien en sus territorios (Acosta, 2013).

Los IBHI fueron formulados a través de la anterior estrategia y trabajo institucional con organizaciones indígenas de La Chorrera. La noción de bienestar indígena relacionada con la noción de abundancia, se asocia con el estado en el que se encuentra el ser humano en relación a uno o varios ecosistemas. Según García (2009), Acosta *et al.* (2011), Acosta; García; Dubois (2016, p. 6-7), éste concepto se relaciona con el conocimiento de la palabra ritual de los ancianos como autoridades tradicionales de esta región. Esta noción se asocia: con la existencia de abundancia de comida; la de contar con una buena salud y una descendencia prolífera; contar con una buena coca y un buen tabaco (especies fundamentales de orden ritual); contar con un ambiente tranquilo que permita la vida en comunidad y contar con un ambiente apacible en los territorios indígenas; contar con unas buenas relaciones entre vecinos, relaciones intrafamiliares armónicas, participación de la vida comunitaria, respeto por los valores individuales y familiares, entre otros.

Se cuenta con una propuesta de veinte (21) IBHI (Tabla 2). Con esto se busca fortalecer las capacidades técnicas para la gestión de información que permita a las Autoridades Tradicionales Indígenas incidir en políticas públicas que materialice la proyección cultural de la abundancia. La información generada posibilitará evaluar periódicamente las capacidades territoriales de los resguardos indígenas y conformar un sistema de monitoreo para su retroalimentación periódica (Acosta, 2013). Además, los IBHI pretenden contribuir al ejercicio y consolidación de los gobiernos propios, desde esta visión, las discusiones sobre el bienestar superan las habituales propuestas basadas en las necesidades básicas. La propuesta metodológica reconoce que el proceso de las decisiones colectivas de la sociedad es fundamental. Esto es aún más relevante para los pueblos indígenas, ya que de no tenerse en cuenta esta dimensión colectiva, existe el peligro de limitar el bienestar a la superación de una situación definida como “pobreza”, siempre medida desde parámetros externos (Acosta; García; Dubois, 2016).

Tabla 2. Consolidado de capacidades e indicadores

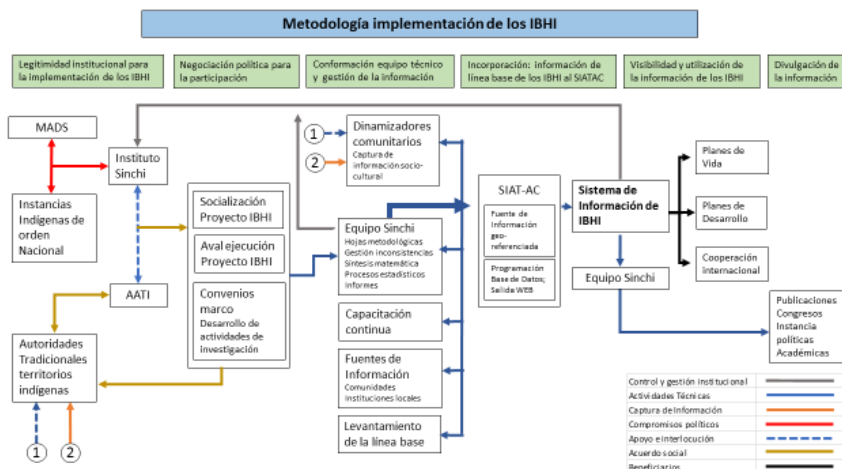
Capacidades	Indicador		Descripción
Capacidad 1. Control colectivo del territorio	IND	1	Porcentaje de Autoridades Tradicionales (PAT).
Capacidad 2. Agencia cultural autónoma	IND	2	Porcentaje de Áreas Transformadas (PATR).
	IND	3	Superposición con Parques Nacionales Naturales (PSNN).
	IND	4	Áreas Demandadas para Cultivos (ADC).
	IND	5	Flujo de Población (FP).
	IND	6	Diversidad Étnica (DE).
	IND	7	Prácticas Culturales Estratégicas (PCE).
	IND	8	Población que Práctica el Idioma Propio (PIP).
Capacidad 3. Garantizar la autonomía alimentaria	IND	9	Grado de Educación Formal (GEF).
	IND	10	Especies Alimenticias Disponibles (EAD).
	IND	11	Importancia Cultural de Especies Alimenticias (ICEA).
	IND	12	Número de especies transformadas para consumo inmediato y/o conservación (ETCC).
	IND	13	Disponibilidad de Semillas (DS).
Capacidad 4. Garantizar un ambiente tranquilo	IND	14	Especies Tradicionales Cultivadas (ETC)
	IND	15	Problemáticas Internas (PI).
Capacidad 5. Garantizar el auto-cuidado y la reproducción	IND	16	Nivel de cubrimiento de servicios públicos (NCSP).
	IND	17	Atención Preventiva de Enfermedades por Métodos Tradicionales (APEMT).
	IND	18	Atención Curativa de Enfermedades por Métodos Tradicionales (ACENT).
	IND	19	Partos Atendidos por Medicina Tradicional (PAMT).
	IND	20	Prácticas Deportivas Tradicionales (PDT).
	IND	21	Población Indígena Desnutrida (PID).

La implementación de los IBHI puede ser considerado como un ejercicio de carácter intercultural e interdisciplinario desarrollado bajo el enfoque de la Investigación Acción Participativa (IAP). Estas tres características definen el marco de una metodología particular que plantea el reto de la interlocución de dos lógicas para la interpretación de los fenómenos naturales y sociales. El impacto político, social y económico en instancias locales y nacionales requiere de: la participación logística y conceptual de los pueblos indígenas beneficiarios; un rigor metodológico en la recolección y tratamiento de datos para la generación de información; y, de mecanismos eficientes de socialización y divulgación. Sobre estos tres aspectos se basa la propuesta metodológica para la implementación de los IBHI.

La construcción de una metodología para la implementación de los IBHI

Se analiza desde una perspectiva participativa la construcción y aplicación de Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) en la cual interactuaron diferentes actores en un proceso técnico y de negociación política, que de acuerdo con la figura 1, demandó el despliegue de diferentes momentos para su desarrollo, los cuales configuran una propuesta metodológica. A partir de la experiencia de aplicación de los IBHI en 26 resguardos del Departamento del Amazonas se analizan las diferentes etapas, y el papel de los investigadores del Instituto Sinchi y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas³⁹ (AATI): CRIMA, PANI, CIMPUM, AIZA, AZICATCH, CIMTAR, ASOAINTAM, y ACITAM. Se analizan las siguientes etapas del proceso: legitimidad institucional para la implementación de los IBHI; negociación política para la participación; conformación equipo técnico y gestión de la información; incorporación de información de línea base de los IBHI al SIATAC.

Figura 1. Diagrama de flujos entre los actores que participan en la implementación de los IBHI.



El enfoque participativo permite relacionar las propiedades emergentes que surgen de la relación entre los aspectos de orden técnico para la producción de conocimiento aplicado y los procesos de negociación política y participación entre los diferentes actores. Desde este punto de vista, la validez de la información no es solamente un problema estadístico, sino un asunto de reconocer el recorrido metodológico de la información: como sale, quienes la entregan, hacia donde circula, y para qué es importante. Se identifican los principales alcances y limitantes que se han tenido, y se pone en una perspectiva crítica el papel de los IBHI para las organizaciones locales y sus diferentes usos que pueden tener para la gestión y gobernabilidad de las territorialidades indígenas.

Legitimidad institucional para la implementación de los IBHI.

Estuvo dada por el grado de participación y compromiso de los actores locales y regionales para su formulación y aplicación. La legitimidad se analiza en la dirección de los siguientes enfoques:

1. **Conceptualización.** Investigadores del Instituto Sinchi y líderes de la AATI AZICATCH hicieron las primeras conceptualizaciones sobre que es el Bienestar Humano Indígena (BHI). El BHI se construyó alrededor del concepto de abundancia, y las bases teóricas del Índice de Bienestar Humano. La conceptualización de la abundancia, se hizo con pueblos indígenas Uitoto y Murui de la Chorrera, para su aplicación con otras etnias indígenas de

la Amazonia se generó una revisión detallada de los indicadores y variables con los dinamizadores que se encargaron de recoger la información, esto llevo a generar ajustes y cambios en algunas de las categorías, para que los indicadores abarcaran las diferencias étnicas, de tal modo que los diferentes grupos se vieran representados y pudieran ser comparables entre sí.

2. Niveles de participación. En la primera fase de implementación:

- Colaborativo. Se encuentra el grupo de investigación “Valoración del Conocimiento Tradicional” y el SIATAC quienes lideran el proceso de implementación. Estos dos grupos pertenecen al Instituto Sinchi lo que facilita la colaboración en igualdad de condiciones.
- Incluido. En este nivel se encuentran las AATI. Hasta ahora sus mayores aportes han estado en lograr que la implementación de los IBHI sea un proceso legítimo entre las comunidades. Sus preocupaciones sobre el destino y reserva de la información han sido tenidas en cuenta dentro de los procesos de negociación entre investigadores y líderes indígenas. Algunas AATI han gestionado recursos como contrapartida a los desplazamientos de los dinamizadores. Por su parte, los dinamizadores contratados han colaborado con los ajustes de las hojas metodológicas y como interlocutores con las comunidades. Para afianzar su posición se ha abierto la posibilidad de suscribir un convenio interinstitucional con el Instituto Sinchi, algunas AATI han seguido este camino y otras no han demostrado mayor interés en ello.
- Consultivo. En este nivel se ubican los gobernadores, capitanes y curacas de las diferentes comunidades quienes han tomado parte de las reuniones de socialización, y algunos asumieron un rol más activo colaborando con los dinamizadores.
- Informativo. En este nivel podemos ubicar a las comunidades, y entidades como Parques Naturales Nacionales (Esta última ha tenido un rol más activo con las AATI del Eje Caquetá). La interlocución con las comunidades en general ha sido responsabilidad de los dinamizadores y sus líderes.

3. Interés político. Para las AATI de la Amazonía la implementación de los IBHI se ha tomado como una herramienta para fortalecer su posición como autoridades ambientales en el Departamento del Amazonas. Con algunas de estas organizaciones el Instituto Sinchi cuenta con una historia compartida de trabajo alrededor de varios temas como la protección de los mecanismos de transmisión de los conocimientos tradicionales asociados a la agrobiodiversidad, la autonomía alimentaria y fortalecimiento del gobierno propio. Los procesos han despuntado en el apoyo a propuestas de orden institucional de las AATI como los Planes de Vida, los Calendarios Ecológicos, y el apoyo a iniciativas locales que incluyan la autonomía alimentaria y la economía solidaria como las Ferias de Chagras. Para las AATI los IBHI son parte de la constelación de trabajo que el Instituto Sinchi emprende con las organizaciones, y de esa manera hacen su lectura, como una forma de complementar las acciones que se vienen adelantando local y regionalmente.

Las AATI de la Amazonía, en sus procesos de concertación para la administración y gestión de sus territorios, vienen trabajando en varios frentes que tienen en común darle un enfoque diferencial a la Política Indígena, entre las que se destacan: Sistema de Salud Propio e Intercultural, la Educación Propia, la Política Ambiental indígena y el Sistema Ambiental Indígena; la implementación del decreto para el funcionamiento de los territorios indígenas en áreas no municipalizadas. Esto como parte de una estrategia de fortalecimiento interno, y de búsqueda de un posicionamiento más fuerte frente a las instituciones del Estado. Las AATI han reiterado en diversas ocasiones el papel de los IBHI como un instrumento que permita la actualización de sus Planes de Vida. Su implementación puede dar herramientas a las AATI que estén interesadas en contar con un sistema de información que se sume a las diferentes acciones que estás realizan para legitimar a las Autoridades Tradicionales como Autoridades Ambientales. Por ejemplo, los IBHI son percibidos como una herramienta de gestión que complementará la puesta en marcha del Decreto 632 del 2018

por el cual se dictan las normas para poner en funcionamiento los territorios indígenas ubicados en áreas no municipalizadas. La posición de las autoridades indígenas para ser reconocidas como autoridades ambientales hace parte de una estrategia que intenta ir más allá del enfoque territorial y cultural que ha caracterizado las principales demandas de los movimientos indígenas. Dos puntos fundamentales guían estas iniciativas: primero blindar los resguardos indígenas y sus áreas de influencia ante los intereses extractivos de los recursos naturales del subsuelo que pertenecen al Estado, y por otro lado, fortalecer su posición frente al creciente mercado de servicios ambientales y aprovechamientos de recursos naturales, que tiene su referente en la creciente investigación sobre los conocimientos tradicionales asociados a la agrobiodiversidad y sus diversas aplicaciones.

4. **Proceso de aprendizaje.** La implementación de los IBHI también interesa a las organizaciones indígenas como proceso de formación para jóvenes, la cercanía con las instituciones les permite interactuar con profesionales de diferentes áreas y por lo tanto apropiarse nuevos conocimientos. Ser parte de estos ejercicios les permite indagar sobre la realidad de sus resguardos, y proyectarse en un futuro para fungir como líderes, investigadores, profesionales, y ser quienes tomen la batuta de la dirigencia indígena.

Negociación política para la participación. A partir del ejercicio de comunicar a las organizaciones indígenas sobre la iniciativa de socializar el proyecto para la implementación de IBHI, en los encuentros con las Autoridades Tradicionales Indígenas, Sabedores y Sabedoras, Gobernadores, Mujeres y hombres líderes (Tabla 3, figuras 2, 3, 4 y 5), se trataron temas como la institucionalidad y la política ambiental e indigenista, problematizando conceptos como gobierno propio, gobernanza y gobernabilidad, resaltando deliberadamente la relación entre información y poder. Y como los IBHI es un proceso que permite plantear la discusión sobre gobierno propio y los procesos de gobernanza global en territorios indígenas. Las actividades normativas y técnicas para la implementación de los IBHI se desarrollaron en un proceso que contó con la reflexión producida en los talleres de socialización, de donde surgieron ajustes a los indicadores, y se señalaron los direccionamientos políticos que pueden tener al interior de cada una de las AATI.

Figura 2. Socialización IBHI con Asociaciones AZICATCH (La Chorrera) y AIZA (Puerto Arica), Amazonas.



Figura 3. Socialización de los IBHI con las Asociaciones CIMPUM (San Rafael) y COIMPA (Puerto Alegría), Amazonas.



Figura 4. Socialización de los IBHI con las Asociaciones ASOAINAM y CIMTAR, Tarapacá, Amazonas.



Figura 5. Socialización de los IBHI con Asociación CRIMA (Araracuara), Caquetá.



En los eventos de socialización con las AATI se discutió: el tratamiento y destino de la información; el uso restrictivo de la misma por parte de las instituciones; el libre acceso a sus territorios y recursos; la comunicación con los líderes o responsables de actividades frente a los compromisos establecidos con las entidades para el desarrollo de acciones acordadas; certeza sobre la veracidad y destino de la información; acuerdos para dar inclusión y validez al proceso y a la información aportada. Se acordó trabajar en formas de convalidación de la información, como estrategia de legitimidad técnica y política de la información aportada.

Conformación equipo técnico y gestión de la información. El levantamiento de la información para conformar la línea base de los IBHI en los resguardos indígenas se estableció a partir de la conformación de un equipo técnico de dinamizadores indígenas en cada uno de los resguardos. La selección de los dinamizadores indígenas les correspondió a las Autoridades Tradicionales Indígenas reunidas en las Asambleas Generales. Cada uno de los dinamizadores seleccionados asumió un compromiso con su etnia y territorio, de acuerdo con las normas tradicionales; en el caso de los pueblos indígenas Gente de Centro del Amazonas se reafirma los compromisos al recibir el ambil para que la actividad se haga amanecer en los territorios; para que la gente “mire que se está trabajando”.

Conformado el grupo de dinamizadores, se procedió a realizar los talleres de capacitación para el ajuste y aplicación de los formatos pre-diseñados y para detallar las metodologías y estrategias para la captura de datos. En cada zona se realizaron los talleres teniendo en cuenta que cada eje hidrográfico posee dinámicas y diferentes particularidades. La capacitación se realizó sobre cuatro instancias generales: aspectos conceptuales de sistemas de información, comprensión del proyecto sobre los IBHI, reconocimiento y ajuste de formatos para la captura de datos y monitoreo del trabajo. La gestión de la información contó con las siguientes etapas:

Generación de la Línea Base. Partió de la recolección de información primaria y secundaria principalmente. La Línea Base se encuentra organizada en una estructura “nativa” de datos en formato Excel. La comunidad ha sido definida como unidad básica de captura de información, a nivel del resguardo al cual pertenece y por la AATI a la cual se

encuentra afiliada; así, comunidad, resguardo y AATI, se convierten en criterios básicos de cálculo y consulta de los indicadores.

Recolección de información. Se reconoció que en los territorios indígenas regularmente se ha levantado información por las entidades públicas con diferentes propósitos, así, se incorporó la información generada anualmente para la asignación de recursos del Sistema General de Participaciones (SGP) del Presupuesto Nacional; la información que se reportó por los servicios de atención de la educación, la salud y otros servicios sociales se apoyó en datos del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF); otros tipo de información también se levantó de forma autónoma para la conformación de los planes de vida y de manejo, entre otros.

El inventario y revisión de la información antes referenciada, es producto de considerar una reflexión dentro de un proceso de capacitación con los dinamizadores indígenas, donde se enfatiza sobre la importancia de conservar las memorias e informaciones que se levantan en las comunidades y que permita no duplicar los esfuerzos; es un insumo de información para la conformación de la línea base de los IBHI. Sin embargo, parte de la información requerida no es ajustable directamente a los formatos de captura, debido al simbolismo de su contenido y a las categorizaciones no generalizables, como es el caso de las especies de plantas y animales. De aquí la importancia de contar con la participación directa del personal local que sirva de enlace, no solamente físico sino conceptual; los dinamizadores se convierten en actores fundamentales, no solamente para la captura de información, también para la interpretación y retroalimentación de resultados.

Gestión de inconsistencias: Para garantizar la consistencia en los análisis e interpretación estadísticos y conceptuales de la información obtenida en campo por los dinamizadores, se hizo un proceso de revisión y depuración estricto como una labor reiterativa durante la digitalización de la información. Las inconsistencias se pueden presentar durante el proceso de transcripción de la información y se manifiesta:

1. En incoherencias lógicas y matemáticas. Tales como sobre o sub-dimensionamiento de valores y datos nulos.
2. Inconsistencias de tipo conceptual. Dependen del simbolismo local, y de la interpretación o enfoque que desde la parte técnica se le pueda dar, particularmente a la información relacionada con el potencial natural de los territorios indígenas.

3. La variabilidad en los datos de especies naturales la cual genera suspicacia sobre la uniformidad metodológica o conceptual de la “línea base” asumidos para el proceso de captura de información en cada sector abordado por un investigador particular. Para dilucidar las inconsistencias se optó por realizar una evaluación de la información mediante la aplicación de la estadística descriptiva con el fin de identificar y caracterizar las posibles inconsistencias y argumentar la aplicación de algún tipo de solución.
4. Con respecto a las especies tradicionales cultivadas, silvestres, de pesca y de cacería, toda vez que cada una de ellas conlleva un cúmulo de conocimiento tradicional que va mucho más allá de identificar las especies utilizadas. Este tendría que ser un proceso de amplio plazo donde los tutelares del conocimiento tradicional estarían jugando un papel crucial para la documentación del conocimiento tradicional como un mecanismo para su reconocimiento, protección y perpetuidad.

Incorporación: información de línea base de los IBHI al SIATAC. El Instituto Sinchi está encaminándose hacia la conformación de un Sistema General de Indicadores para la Amazonia colombiana, del cual se tiene previsto que los IBHI formen parte de él. De tal forma que se ha estado avanzando en el diseño estructural para la gestión de información de los IBHI con salida a la web, mediante su incorporación al Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia Colombiana – SIATAC. Con lo anterior se pretende garantizar la gestión integral para el acceso y consulta de información.

Métodos estadísticos. La validez y aplicabilidad de los IBHI tiene que ver, por una parte, con la calidad de los datos generados en campo, y por otra, con el tratamiento técnico aplicado a los mismo para la generación de información que dé cuenta sobre la realidad que se está evaluando. La definición del método o métodos estadísticos debe partir de la observación de los datos definidos por las variables de los indicadores. Para esto es importante notar que los 20 indicadores se disgregan en variables, en un número mayor a 20, que puede ascender hasta 132. En este sentido el análisis multivariado, en particular el Método de Componentes Principales, ofrece unas particularidades que permite el tratamiento de información multidimensional y esti-

mar las cargas de cada una de las variables, esto, sin embargo, es una tarea que no puede dejarse únicamente a estas pruebas estadísticas.

Las interpretaciones de estos resultados deben ser complementados con los conceptos y contextos locales del entorno social donde se generó la información. Dicha información fue objeto de un procedimiento técnico denominado Análisis de Componentes Principales con el fin de simplificar variables y sintetizar fórmulas. Igualmente se resalta la importancia de los IBHI como una contrapropuesta a los actuales indicadores de bienestar y como herramienta de gestión política.

De acuerdo con el concepto de bienestar de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana (Acosta, 2013); cada una de las capacidades identificadas, apunta hacia un concepto de bienestar humano indígena basado en el equilibrio territorial. Es decir que a través de las correlaciones entre los indicadores se tiene que llegar al punto de explicar que tanto un resguardo X se aleja o se acerca a este concepto de bienestar basado en el equilibrio territorial.

Visibilidad y utilización de la información de los IBHI. Los avances y resultados deben ser puestos en espacios de discusión política como las MPCI, la Mesa Regional Amazónica y en instancias de orden local como las reuniones de ejes Putumayo, Caquetá y Amazonas y las mismas juntas de Autoridades Tradicionales con el fin de que sean considerados en los diferentes planes de desarrollo, procesos académicos y Planes de Vida, como una forma de incidencia política.

Divulgación de la información. La socialización para la implementación de los IBHI en los resguardos indígenas, contó con el diseño y publicación de una cartilla que contiene: los fundamentos del desarrollo humano, los antecedentes normativos y acuerdos nacionales e internacionales sobre los derechos a la información; los principios, papel y alcances de los IBHI; causas y consecuencias de la ausencia de información en los territorios indígenas; definición de cada una de las capacidades e indicadores.

Discusión

Niveles de participación y negociación política en la implementación de los IBHI

Los espacios de negociación política han sido descritos como espacios asimétricos de poder donde las organizaciones indígenas cuentan

con menor peso en la toma de decisiones (Ver: Serje, 2003; Acosta; Mendoza, 2006; Zewuster, 2010; Buclet, 2006). La experiencia de la primera fase de implementación demostró que el punto de discusión más álgido de las organizaciones indígenas por contar con sistemas de información está relacionado con los procesos de participación y las relaciones de poder detrás del manejo y destino de la información. Para los indígenas, por lo general, la participación se da siempre a un nivel informativo o consultivo donde fungen como tomadores de datos y son receptores pasivos de la información. Este tipo de problemas fueron abordados en las diferentes reuniones de socialización de los IBHI.

Reconocer esta situación ha llevado a que el proceso de implementación de los IBHI ampliara sus grados de participación de los actores locales. Si bien la primera fase de implementación se concentró en darle consistencia a estos niveles de participación, su permanencia o ampliación dependen de las estrategias empleadas por los actores para que la información aportada sea una herramienta realmente apropiada para la identificación de las causas que afectan el Bienestar Humano Indígena y la toma de decisiones.

La participación de los actores en la investigación sobre los IBHI se ha dado en los diferentes niveles propuestos por Durham *et al.*, (2014). Es un proceso que se encuentra en la primera fase de implementación y se ha dado de manera diferenciada. El nivel de compromiso ha dependido también de los antecedentes que las AATI tienen con el Instituto Sinchi, favoreciendo a aquellas AATI que en el pasado han llevado a cabo proyectos con esta entidad. En la visión del proyecto se abre la posibilidad a las AATI para que lleguen al nivel de colaboradores. Si bien para las AATI este es un objetivo deseado, esto se ve impedido por: la ausencia de representantes de las AATI contratados como profesionales que compartan responsabilidades con los investigadores, la estructura jerárquica del proyecto y el manejo de recursos que se centraliza en el Instituto Sinchi.

En cuanto a los gobernadores, curacas y capitanes que están en un nivel consultivo, lo que más afecta su participación es que a veces su interés depende de las relaciones que tengan con la mesa ejecutiva de la AATI a la cual se encuentran afiliados, lo que también afecta la comunicación con las comunidades y el grado de contar con información precisa. Por su parte, para las comunidades que se ubican en el nivel informativo, su rol

ha consistido en facilitar la información necesaria. La comunicación con las comunidades sobre los objetivos del proyecto ha estado a cargo de los dinamizadores y los gobernadores, curacas o capitanes, si bien este relacionamiento permite una mayor apropiación de la investigación y sentido de pertenencia por el proyecto, la nula presencia de investigadores en las mismas comunidades es un riesgo para la validez de la información aportada, ya que no se tiene certeza sobre la forma como los dinamizadores integran la información y las fuentes consultadas.

Procesos técnicos para la implementación de los IBHI

La convalidación de los datos: Para el Instituto Sinchi que tiene la misión de generar información de la Amazonía, la implementación de los indicadores se ha hecho entendiéndolo como un proceso de orden normativo y técnico, el cual debe dar congruencia al tratamiento estadístico de los datos con las negociaciones políticas, sobre todo con las organizaciones indígenas. En este sentido, se destaca que las organizaciones se encargan de generar sus propios mecanismos de validación interna de la información, esto permite que la información sea percibida como legítima, tras una discusión y análisis por los actores locales. Este tipo de instancias participativas de convalidación son claves no solo para que la información sea más precisa, sino que las comunidades hagan seguimiento y se sientan partícipes del proceso de obtención y discusión. Sin embargo, es importante tener en cuenta, que la información que no cuenta con un proceso de revisión externa, desde un punto de vista técnico, puede causar inconsistencias de los datos.

Comparabilidad y enfoque diferencial: La implementación de indicadores a nivel local, y con enfoque diferencial deben lidiar constantemente con su capacidad de escalar a niveles de comparabilidad más amplios. En este sentido, los IBHI en razón a su rigor metodológico y enfoque diferencial, y su visibilidad en el SIAT-AC, es un sistema diseñado para articularse a los sistemas de estadística nacional que enfrentan el desafío de crear sistemas de información certeros y oportunos sobre los aspectos de la vida de las personas que continúan siendo desconocidas, frente a muchos desafíos de desarrollo que siguen sin entenderse claramente, de acuerdo con el informe de la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ONU, 2016, p. 50).

La ponderación: La ponderación establece las cargas relativas de los indicadores, las cuales se establecen mediante un proceso de concerta-

ción que defina el valor de cada una de ellas, y su análisis correspondiente en la matriz de correlaciones. Esto es un proceso complejo, pues presupone que los datos sean agrupados en un dendograma para luego si aplicar el método de los componentes principales. El dendograma permite identificar las variables más interdependientes, sin embargo, varios aspectos de esas cargas son juzgados por los mismos investigadores que los aplican según sus teorías.

Uno de los problemas que puede presentar esta forma de ponderar las cargas de cada uno de los indicadores es la heterogeneidad de las sociedades indígenas. Aunque no es difícil presuponer que algunas dimensiones como la existencia de una base natural sea un factor determinante, otros aspectos pueden presentar un mayor grado de relatividad a la hora de establecer estas correlaciones, por ejemplo con el acceso a la educación formal, siendo que esta ha sido analizada por algunos autores como un impedimento para la reproducción de los conocimientos tradicionales (Ver: Gasché, 2010), y en el indicador se toma como una fortaleza para garantizar la interculturalidad entre los pueblos indígenas y el Estado. El reto aquí es distinguir los factores unívocos, de los ambiguos.

Las particularidades culturales

Cuando se habla de indicadores para pueblos indígenas surge el reto de integrar las particularidades propias de su grupo social, es decir los valores. Para el caso de los IBHI se tienen indicadores que hacen referencia directa a dimensiones particulares de las sociedades indígenas: potencial de gobernabilidad tradicional en los territorios indígenas; participación en prácticas culturales estratégicas; importancia cultural de los alimentos de la dieta local; cobertura de los medios para atender enfermedades indígenas. Estos indicadores tienen de particular que buscan aprehender el dominio ontológico que es propio de las sociedades indígenas y que se diferencian de la sociedad “occidental”. De esta manera, su conceptualización es producto de un proceso de mensurabilidad específica del contexto, y abordan aquellos aspectos culturales, es decir a las premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que existen en el mundo, e implica un esfuerzo por conceptualizar prácticas tradicionales como la medicina, las dietas, y las manifestaciones culturales. Los IBHI incluyen una conceptualización en este sentido y responden a lo que Burford *et al.* (2013) identifican como una

recurrente carencia de los indicadores en no incorporar indicadores que exploren las subjetividades y los valores éticos.

Si bien el proceso de implementación de los IBHI en su fase inicial ha abordado estas dificultades de mensurabilidad de los aspectos culturales y los valores de las sociedades indígenas, es importante que se cuenten con pruebas estadísticas que incluyan niveles de incertidumbre mayor, ya que indicadores como Importancia Cultural de los Alimentos y Cobertura de los Medios para atender enfermedades indígenas aun cuentan con grandes dificultades para estimar.

Los IBHI para la acción participativa

De la participación a la acción: El proceso de implementación de los IBHI inicialmente constituye una experiencia piloto con los pueblos indígenas del departamento del Amazonas. Apunta a plasmar una investigación acción participativa (IAP) en territorios indígenas, e incluye que los esfuerzos que las AATI invierten en su implementación se conviertan en importantes fuerzas de gestión territorial y ambiental de los resguardos. Por esto, las AATI del Departamento del Amazonas reconocen los sistemas de información como herramientas que pueden ayudar a entender sus dinámicas territoriales, y tener más influencia en las decisiones políticas.

Como investigación participativa los IBHI generaron aportes de las organizaciones indígenas Para las AATI los IBHI pueden complementar las acciones que a nivel territorial e institucional adelantan en pro que el Estado reconozca aspectos fundamentales en sus territorios como el gobierno propio, la salud intercultural, y la vigencia de una política y sistema ambiental indígena. De este modo, los instrumentos que se despliegan bajo trabajos interinstitucionales deben ser un punto de partida, para que en los resguardos se planteen nuevos instrumentos que fortalezcan formas de control y gestión propia.

Si bien es claro que la implementación se ha dado tras un proceso de participación de las entidades con las organizaciones indígenas la pregunta que persiste desde las bases es la utilidad que puedan tener los indicadores para abordar la gestión territorial, y la gobernabilidad de los resguardos. Para abordar la acción colectiva, aún no se cuenta con una propuesta metodológica que permita generar una auto reflexión a partir de lo que señalen los IBHI. Esta es la parte medular del proceso, porque si bien las AATI asumen la tarea de recoger la

investigación y convalidarla, las posibilidades de llevar esa información al terreno de la acción dependen de las interpretaciones que estos generen, y del campo de relaciones políticas en el que se encuentran las organizaciones indígenas.

Los procesos de aprendizaje: Para las AATI contar con un sistema de información es atractivo como proceso de aprendizaje. Ramets-teiner *et al.* (2009) plantean que la naturaleza de los indicadores es integrar tanto el conocimiento como las normas (políticas y sociales). En consecuencia, esto debe reflejarse en el diseño de los procesos de desarrollo de los indicadores con respecto a “quién participa y decide” y cómo se está habilitando el aprendizaje de los participantes. Los aprendizajes se generan según las instancias en que interactúan los actores. En este sentido, para los IBHI las implicaciones técnicas de diseño y ajuste de las hojas metodológicas son realizadas por los investigadores bajo las recomendaciones de los dinamizadores y las AATI. Los espacios para el flujo de conocimientos en la fase inicial se han dado a un nivel consultivo, es decir que los ajustes a las hojas metodológicas se han hecho con base en los análisis de los dinamizadores.

Ahora bien, si el aporte desde un nivel consultivo es clave para contar con unas hojas metodológicas ajustadas a las realidades sociales de los territorios indígenas, esto por sí solo no garantiza que las AATI se involucren con el proceso de investigación, pues aún su nivel de incidencia en los análisis de información se ve limitado, esto también dado porque es una tarea que se asume como de “expertos”. Habilitar espacios de aprendizaje incluye incorporar al orden metodológico y teórico los aportes y reflexiones de los actores locales, lo que debe analizarse a la luz de las teorías del Bienestar Humano y su aplicación para las sociedades indígenas. Incorporar los aprendizajes al proceso de los IBHI es una labor que tiene que acercar a las organizaciones indígenas y a los investigadores, a compartir análisis de tal forma que esto se vea reflejado en la incidencia social que tienen los IBHI.

Conclusiones

La implementación de los IBHI en los territorios de los pueblos indígenas en el departamento del Amazonas generó diferentes resultados tanto en los aspectos conceptuales como de orden metodológico.

El enfoque basado en el Bienestar Humano y su adaptación a realidades indígenas señaló aspectos que las AATI consideran centrales para el sostenimiento de sus modos de vida. Los aportes y críticas al modelo presentado se concentraron tanto en los aspectos conceptuales como propiamente metodológicos.

Para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, a pesar de la novedad que representa contar con un sistema de indicadores, la gestión de información no es una tarea desconocida. Desde hace más de dos décadas vienen ganando experiencia en el levantamiento y el manejo de información, esto por su participación constante e interacción en espacios institucionales donde se acuerdan programas, proyectos y políticas entre las instancias regionales y nacionales. Esta experiencia lleva a las organizaciones indígenas a reconocer la importancia de contar con un sistema de información, y querer ser partícipes de este tipo de ejercicios. Sus motivaciones van en diferentes direcciones, siendo las más importantes: lograr una posición más fuerte en la arena de la política, sobre todo de carácter ambiental; apropiar conocimientos técnicos, académicos y en general servir como proceso de aprendizaje para los más jóvenes.

Como investigadores, es importante generar una reflexión crítica sobre cómo estos sistemas de información son apropiados por los actores locales en unas relaciones de poder con el Estado. La primera fase de implementación surgió de un trabajo metodológico y técnico que recae principalmente del lado del Instituto Sinchi, por lo que no deja de ser una propuesta que se monta bajo unos mecanismos técnicos y normativos institucionales, que responde a las demandas globales de instituciones como la ONU por generar información con un enfoque diferencial. Las negociaciones y acuerdos entre el Instituto Sinchi muestran una voluntad de las partes por promover el compromiso frente a la gestión de sistemas de información que sean apropiados por los mismos indígenas. Sin embargo, aún no se puede concluir que la implementación de los IBHI es un proceso completamente legitimado, hasta que el tiempo lo demuestre, y para que la investigación surta efecto hay que garantizar presupuesto y seguimiento en los años posteriores.

El compromiso de los actores locales con la investigación en IBHI no depende únicamente de los acuerdos programáticos que suscriban las AATI con entidades como el Instituto Sinchi, esta formalización es necesaria, pero más allá de eso exige de las partes llenarla de contenido,

y habilitar los IBHI como procesos de aprendizaje para los investigadores, líderes y comunidades indígenas. Para esto es importante no solo aterrizar el andamiaje técnico en términos que puedan ser entendidos por los actores locales sino abrir espacios de diálogo bajo metodologías apropiadas, que retroalimenten de manera creativa la información aportada por los IBHI.

La propuesta de Investigación y Monitoreo de IBHI se socializó como participativa, por esta razón las mayores discusiones se centraron en que se entiende por “participativa”. La participación es un proceso que requiere nutrirse del debate constante a nivel institucional, académico y con las comunidades locales, a nivel de los enfoques teóricos adoptados, de los procesos de conceptualización e implementación a nivel local. La presencia regional del Instituto Sinchi, y su experiencia de trabajo con organizaciones indígenas favorecen una posición de continuidad con el proceso, sin embargo, para las AATI la participación no es solo un problema de continuidad, sino de confianza. Aunque en la implementación de indicadores es necesario mantener un equipo de investigación con profesionales expertos entrenados en el análisis de datos, el carácter participativo debe enfocarse a que estas capacidades estén cada vez más del lado de las organizaciones indígenas. Para superar el nivel consultivo, a uno colaborativo se requiere que las organizaciones indígenas cuenten con las herramientas para ser parte de discusiones técnicas y ajustes metodológicos. Premisa fundamental en razón a que la implementación de los IBHI es un proceso dinámico y como tal requiere que el monitoreo y creatividad de parte de los actores comprometidos, sea fundamental para la sostenibilidad de dicho sistema de información.

Referencias

- ACOSTA, L. E. *Los indicadores de bienestar humano: propuesta para el monitoreo de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas*. Elementos y aportes para su definición y medición. Amazonia colombiana. Cartilla de divulgación. Leticia, Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2016.

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ACOSTA, L. E. *et al.* *La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce*. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi; Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH), 2011.
- ACOSTA, L. E.; GARCÍA, O. I.; DUBOIS, A. Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Mundo Amazónico*, v. 7, n. 1-2, p. 5-30, 2016.
- ACOSTA, L. E.; MENDOZA, D. El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica*, ed. esp., p. 101-118, 2006.
- AGRAWAL, A. Indigenous Knowledge and the Politics of Classification. *International Social Science Journal*, v. 54, n. 173, p. 287-297, 2002.
- BUCLET, B. Les réseaux d'ONG et la gouvernance en Amazonie. *Autrepart*, v. 37, n. 1, p. 93, 2006.
- BURFORD, G. *et al.* Bringing the "Missing Pillar" into Sustainable Development Goals: Towards Intersubjective Values-Based Indicators. *Sustainability*, v. 5, n. 7, p. 3035-3059, 2013.
- DURHAM, E. *et al.* *The BiodivERsA Stakeholder Engagement Handbook*. Paris: BiodivERsA, 2014.
- GALVÁN, D.; FERMÁN, J. L.; ESPEJEL, I. ¿Sustentabilidad Comunitaria Indígena? Un Modelo Integral. *Sociedad y Ambiente*, n. 11, p. 4-22, jul./oct. 2016.

- GARCIA, O. I. *Analyse ethnographique d'un processus d'éthnodéveloppement dans l'Amazonie colombienne: "Les Fils du Tabac, de la Coca et du Manioc doux"*. (Tesis de Maestría). Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales – EHESS. Paris, 2009.
- GASCHÉ, J., De hablar de educación intercultural a hacerla. *Mundo Amazónico*, [online] n. 1, p. 111-134, 2010. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/23949>. Acceso en: 12 jan. 2015.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2016*. Nueva York: ONU, 2016. Disponible en: https://unstats.un.org/sdgs/report/2016/the%20sustainable%20development%20goals%20report%202016_spanish.pdf. Acceso en: 12 jan. 2015.
- PHELAN, M. Una Aproximación Metodológica a Los Indicadores Locales y Comunitarios. Entre Lo Institucional y Lo Popular. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, v. 17, n. 3, p. 391-408, 2008.
- RAMETSTEINER, E. *et al.* Sustainability indicator development – Science or political negotiation? *Ecological Indicators*, v. 11, n. 1, p. 61-70, 2011.
- REED, M.; FRASER, E.; DOUGILL, A. An Adaptive Learning Process for Developing and Applying Sustainability Indicators with Local Communities. *Ecological Economics*, v. 59, n. 4, p. 406-418, 2006.
- REYES-GARCIA, V. *et al.* Economic development and local ecological knowledge: A deadlock? Quantitative research from a Native Amazonian society. *Human Ecology*, v. 35, n. 3, p. 371-377, 2007.
- SARAGOS, J. *Desarrollo de Indicadores de Sustentabilidad Turística Aplicado a Una Comunidad Indígena de La Selva Lacandona*. 2016. 51 f. Tesis (Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural) – El Colegio de la Frontera Sur, Villahermosa, México, 2016.
- SERJE, M. Malocas et Barracones: cas tradition, biodiversité et participation en Amazonie colombienne. *Revue internationale des sciences sociales*, v. 178, n. 4, p. 623-633, 2003.

- ZENT, S.; MAFFI, L. *Final Report on Indicator No. 2: Methodology for Developing a Vitality Index of Traditional Environmental Knowledge (VITEK) for the Project "Global Indicators of the Status and Trends of Linguistic Diversity and Traditional Knowledge"*. Salt Spring Island, BC, Canada: Terralingua, 2009. p. 2-9.
- ZEWUSTER, E. J. La chagra de Tropenbos. Negociación y reinención de un programa de cooperación holandesa en el Medio Caquetá. *In: CAMACHO, R. P. Remando a varias manos: investigaciones desde la Amazonia*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia; Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2010. p. 109-139.

PARTE II – IMPLEMENTAÇÃO E ESTUDOS DE CASO (BRASIL, COLÔMBIA) DO IBHI/IBPT

INDICADORES DE BEM-ESTAR HUMANO PARA POVOS TRADICIONAIS: O CASO DE UMA COMUNIDADE INDÍGENA NA FRONTEIRA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA¹

Luiz Felipe Barboza Lacerda
Luis Eduardo Acosta Muñoz

Resumo: O artigo apresenta inovadora construção e aplicação de Indicadores de Bem-Estar Humano. Parte de uma análise sobre a constituição destes indicadores consolidando uma perspectiva autodeclarada por indígenas e ribeirinhos da Amazônia a respeito do conceito de Bem-Estar subsidiado pela ideia de Abundância. A partir disto, apresentam-se os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT), apoiados em cinco grandes Capacidades: Controle Coletivo Sobre o Território; Agenciamento Cultural Autônomo; Garantia de Autonomia Alimentar; Construção de um Ambiente Tranquilo para se viver; e Autocuidado e Reprodução. O estudo surge da cooperação científica internacional entre o Grupo de Pesquisa Educação e Diversidade Amazônica da Universidade do Estado do Amazonas (GPEDA/UEA), o Grupo de Pesquisa Valoración de los Conocimientos Tradicionales, do Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, da Colômbia e o Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Os IBPT foram aplicados junto a comunidades indígenas

¹ Artigo publicado anteriormente em: LACERDA, Luiz Felipe Barboza; MUÑOZ, Luis Eduardo Acosta. Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade indígena na fronteira da Amazônia Brasileira. *Cadernos IHU Ideas*, São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, ano 5, v. 15, n. 256, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/256cadernosihuideas.pdf>.

e ribeirinhas da Amazônia brasileira e colombiana; este artigo expõe o caso da comunidade indígena de etnia Cocama, Nova Aliança, localizada no município de Benjamin Constant, na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Os resultados socializam importantes avanços metodológicos na construção de indicadores fidedignos a respeito do Bem-Estar das populações tradicionais e ilustram como as comunidades tradicionais constroem seu Bem-Estar através da sabedoria sobre os ciclos das águas, das terras e da floresta, guardando autonomia sobre os processos produtivos e culturais em seus territórios.

Palavras-chave: Indicadores. Povos Tradicionais. Indígenas. Amazônia. Bem-Estar.

Introdução

Comumente a qualidade de vida tem sido atrelada à ideia de desenvolvimento medido pela quantidade de ingressos monetários ou de bens adquiridos por um grupo, família ou mesmo sociedade e nesta perspectiva o mercado é considerado como a única entidade com concessão ao Bem-Estar. Assim, o conceito de Bem-Estar torna-se sinônimo de desenvolvimentismo e progresso. Mas o que é realmente Bem-Estar? Parece-nos ser algo distante do que produzem os atuais indicadores de desenvolvimento predominantes, geralmente focalizados na ideia de pobreza. Bem-Estar, por outro lado, pode estar vinculado à ideia de Abundância, de soberania sobre a cultura e a alimentação, de equilíbrio entre práticas formais e práticas tradicionais na saúde e na educação, na capacidade de construir um ambiente tranquilo para se viver.

Para grande parte dos povos tradicionais da América Latina e, particularmente, da Amazônia, os elementos do território onde vivem são indissociáveis dos aspectos culturais, sociais, alimentares, econômicos e ambientais que sustentam a vida. De acordo com os Direitos Humanos (ONU, 2007); as políticas públicas devem diferenciar as comunidades indígenas e ribeirinhas e produzir coerente afastamento da ideia produzida em torno do conceito de pobreza e miséria. Evidentemente existem vulnerabilidades nessas realidades, porém não se enquadram nestes conceitos constituídos pelos macroindicadores.

Uma análise geral evidencia que na atualidade muitos quadros conceituais não permitem uma abordagem honesta frente às especifici-

dades territoriais dos povos indígenas e ribeirinhos; os indicadores aqui apresentados buscam suprir estes quadros com construções analíticas coerentes a estas populações. Neste sentido, o artigo considera o processo histórico de formação dos indicadores de Bem-Estar Humano e Bem-Estar Humano para povos Indígenas, e ao fim, chega-se à proposição e aplicação dos **Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT)**, junto às comunidades indígenas e ribeirinhas da região do Alto Solimões, na Amazônia brasileira.

Os IBPT centram-se no conceito de Abundância entre os povos tradicionais e dele concebe vinte indicadores que estão agrupados em cinco Grandes Capacidades, a saber: Capacidade de Controle Coletivo do Território; Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; Capacidade de Garantia Alimentar; Capacidade de Construir Ambiente Tranquilo para Viver e; Capacidade de Autocuidado e Reprodução.

Este estudo surge no âmbito da cooperação científica entre a Universidade do Estado do Amazonas (Brasil), o Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi (Colômbia), apoiados pela ISCOS: Projeto Bem-Viver, a Diocese do Alto Solimões e a Associação de Agricultores e Agricultoras de Benjamin Constant (ASPRO-BC) e o Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Junto a três comunidades brasileiras foram aplicados os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Comunidade de etnia Ticuna São João de Veneza e Comunidade de etnia Cocama Nova Aliança, ambas localizadas em terra firme, além da comunidade ribeirinha de São José, localizada em área de várzea.

Os resultados demonstram que os indicadores analisados junto aos povos tradicionais da Amazônia colombiana são adequados aos povos tradicionais do Alto Solimões, que comungam hábitos, culturas, valores e sentidos. Demonstram como existem distintas formas de conceber o desenvolvimento e que o Bem-Estar atrelado a capacidades fundamentais localmente construídas em conjunto com os povos tradicionais é um avanço nas informações sobre essas populações. Por fim, ilustram que o Bem-Estar na comunidade de Nova Aliança apoia-se na governabilidade local, na abundância alimentar e na adesão as normas comunitárias.

A criação dos Indicadores de Bem-Estar e as populações tradicionais

Desde a segunda metade do século XX a ênfase para medir o Bem-Estar da sociedade tem sido restringida a teoria econômica e a utilização do Produto Interno Bruto (PIB) como um indicador predominante. Nas décadas entre 1950 e 1960 as economias do chamado terceiro mundo atingiram bruscas quedas em relação às taxas de crescimento econômico, tais quedas advertiam crescentes problemas sociais (Bustello, 1992).

No final dos anos sessenta foram introduzidas na medição da qualidade de vida as abordagens das necessidades básicas, que destacam questões como a geração de emprego, a redução das desigualdades sociais a satisfação das necessidades básicas (OIT, 1976). Na América Latina, a Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) apresentou o método de Necessidades Básicas Insatisfeitas (NBI) com a finalidade de caracterizar a pobreza usando os censos das populações a nível nacional. Os críticos argumentavam que o método NBI não era adequado, porque sendo guiado pelas vulnerabilidades, não conseguia construir ideia sólida de Bem-Estar (Gómez, 1997; Feres; Mancero, 2001).

No início dos anos setenta surgem abordagens enfatizando os aspectos sociais específicos para avaliar a qualidade de vida (Zarzosa, 1996). Entre estes se destacam as propostas da Organização de Comércio e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 1985) e das Nações Unidas, que buscavam medir Bem-Estar sob um conceito multidimensional (ONU, 1978). Contudo, essas abordagens ainda destinavam excessiva importância ao caráter objetivo aplicável a qualquer grupo social ou cultural (Collado, 1992).

No início dos anos 90, o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD, 1990) propõe os Indicadores de Desenvolvimento Humano (IDH) baseando-se no conceito de desenvolvimento como liberdade; e com uma visão multidimensional das questões de desenvolvimento social reflete a expectativa de vida, alfabetização e domínio sobre os recursos para desfrutar de um padrão de vida delimitado enquanto decente. Contudo, perduram as críticas sobre a ideia de desenvolvimento humano e qualidade de vida vinculadas as noções mercantilistas e sem a compreensão fidedigna de populações específicas e seus territórios.

A partir de 1990 surgem propostas apresentadas pelo Banco Mundial (BM) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) distinguindo suas políticas de apoio aos indígenas de maneira específica. Contudo, segundo Renshaw e Wrae (2004), os indicadores aludidos mostravam limitações conceituais que sustentavam uma análise convencional, economicista e ocidentalizada para aquilo que chamavam Bem-Estar, promovendo verdadeiras arbitrariedades na avaliação dos mais diversos estilos de vida.

De outra parte, na conferência ECO-92, celebrada no Rio de Janeiro, os 185 países componentes da ONU firmam o Convênio sobre a Diversidade Biológica (CDB-OIT, 2009). O convênio é a gênese de indicadores para a avaliação sobre a situação dos conhecimentos e práticas tradicionais associadas à biodiversidade, introduzindo princípios como pluriculturalidade, economias de subsistência, conhecimentos tradicionais, saúde física e espiritual e diversidade alimentaria. Este processo é visto como significativo avanço das metodologias de avaliação sobre Bem-Estar dos povos e da natureza.

Por influência deste contexto o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2004, p. 23) apresenta pela primeira vez o tema Liberdade e Diversidade Cultural, marcando um hiato em relação às discussões de desenvolvimento ao incluir aos debates temas como: convivência pacífica, conflito interétnico, direitos culturais, minorias em vulnerabilidade, exclusão e subordinação cultural, e frisa que “sem considerar tais elementos é inviável a construção de políticas públicas e indicadores de avaliação que realmente despontem uma coerente ideia de Bem-Estar e desenvolvimento”.

Com isto, passa-se a reconhecer que as cosmovisões locais são fundamentais para avaliar tanto as políticas como as ações de desenvolvimento e Bem-Estar em relação com as expectativas de vida e o respeito às culturas tradicionais e ao meio ambiente. Abre-se assim, espaço para a concepção autodeclarada de Bem-Estar destes povos, respeitando a existência de indicadores étnicos e indicadores culturais específicos, coerentes e fidedignos (ONU, 2007; 2008).

Este processo culmina com uma série de encontros internacionais dos Povos Indígenas que produziram posições firmes sobre avaliações dos modos de vida tradicionais, destacam-se: 1) Declaração Política de

Kimberlee², onde se assinala a autodeterminação dos povos em controlar recursos naturais que são à base de sua existência e centrais na preservação dos conhecimentos tradicional associados à biodiversidade; 2) Reunião de referências e lideranças indígenas de América Latina e Caribe sobre indicadores de Bem-Estar Humano (IBH) realizada na Nicarágua (2006), onde se reafirma a importância da criação dos IBH como uma proposta viável para medir os modos de vida indígena desde que reconheçam as classificações e as visões locais sobre o mundo, seus corpos jurídicos e a administração dos recursos; a conservação de seus modelos de saúde e educação; 3) O Pacto de Pedregal³ realizado no México em 2004 com a presença de líderes indígenas⁴ que firmam os pontos mínimos que devem conter os indicadores que buscam a percepção holística de Bem-Estar dos povos tradicionais, a saber: terem a capacidade de identificar a população indígena em sua diversidade de credos e culturas; deflagrarem as problemáticas sobre estes estilos de vida; fornecerem informações para a formulação de políticas públicas coerentes com as características culturais; contribuir para a consolidação das autoridades tradicionais e as tomadas de decisão comunitárias (UNAM, 2008).

Com estes avanços a CEPAL e o Fundo Indígena⁵ desenvolveram um Sistema de Indicadores Sócio Demográficos de Populações e Povos Indígenas da América Latina (Sisppi), tendo como guia os seguintes eixos: distinguir os povos indígenas do resto da população de maneira a poder estabelecer estatísticas descritivas e referenciais; buscar que os

2 Ver. *Declaração Universal dos Direitos dos povos Indígenas*. Disponível em: <https://goo.gl/YeCLnN>. Acesso em: 20 mar. 2017.

3 Consignado ao documento *Povos Indígenas e os Indicadores de Bem-Estar e Desenvolvimento* (ONU, 2008), produto da VII Sessão do Fórum permanente para as questões indígenas da ONU do ano 2007.

4 Líderes indígenas de Argentina, Belize, Colômbia, Bolívia, Brasil, Canadá, Costa Rica, Equador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá e Peru.

5 O Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas de América Latina e El Caribe (2011) foi criado em 1992 na II Conferência Ibero-americana de chefes de Estado, celebrada na Espanha. É um organismo de cooperação internacional especializado no autodesenvolvimento e reconhecimento dos direitos dos Povos Indígenas. Está integrado por países membros da América Latina e Europa: Argentina, Belize, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela; e outros associados: Bélgica, Espanha e Portugal. Entre os objetivos, destaca-se viabilizar e fortalecer o diálogo intercultural entre os principais atores indígenas, possibilitar e garantir sua participação nas decisões de políticas de desenvolvimento.

resultados cumpram com o critério da pertinência cultural e reconhecer os direitos coletivos dos povos indígenas consolidados a nível internacional (CELADE/CEPAL, 2007).

Estas históricas experiências, amparadas pela própria organização dos povos, abrem espaço para que atores locais em conjunto com tais populações, desenvolvam indicadores específicos para a medição coerente dos modos de vida nos mais diferentes territórios tradicionais. Neste sentido surgem os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT).

Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): uma alternativa para a avaliação do Bem-Estar

Acosta (2013) parte da premissa de que o histórico contato das populações indígenas com a cultura ocidental acarretou prejuízos a tais povos e, revisando os índices avaliativos dos mais variados órgãos de apoio, controle ou fomento, conclui que apesar de alguns avanços eles ainda são ineficazes para a compreensão das realidades tradicionais amazônicas (Lacerda, 2016).

Os pressupostos iniciais dos IBPT estão assentados sob a preocupação da soberania das populações tradicionais em seus próprios territórios, assumindo que frente a qualquer intervenção seus valores e culturas devem ser percebidos como parte fundante no decorrer dos planejamentos iniciais às avaliações finais (Lacerda, 2016).

Para os povos por nós estudados, Bem-Estar encontra-se sob o equilíbrio entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. Um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas para certo estilo de vida.

Como base deste Bem-Estar encontra-se o conceito de Abundância, simplificado pela capacidade de encontrar no território o que se almeja para a vida boa. Na cosmovisão *bosquesina*⁶, abundância subsidia-se por um equilíbrio entre retirar e dar ao território; portanto um conceito relacional ecológico e cultural. Ademais, o conceito possui

6 GACHÈ, Jorge; VELA, Napoleon. *Sociedad Bosquesina*. Tomo I. Iquitos, Peru: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, 2012. O conceito de *bosquesinos* busca, fortalecendo as lutas e demandas comuns, agrupar uma série de culturas amazônicas que comungam práticas e hábitos, respeitando as peculiaridades, porém promovendo inteligibilidade conceitual.

forte característica longitudinal, sempre considerando as gerações que ainda não nasceram.

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades, elencadas a partir das narrativas dos próprios povos indígenas e ribeirinhos: 1) Capacidade de Controle Coletivo do Território; 2) Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; 3) Capacidade de Autonomia Alimentar; 4) Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e; 5) Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores, vejamos a seguir.

Capacidade de Controle Coletivo sobre o Território

Coloca-se sob a existência de um sistema de parentesco e vizinhança que empenham deliberações sobre o conjunto de elementos e ações do lugar. Nessa rede está prescrita a redistribuição de bens e práticas culturais que reafirmam os processos indenitários (Acosta, 2013). De maneira concreta, materializa-se sobre a existência de fortes instituições locais que podem ser a própria residência do cacique, um centro comunitário ou mesmo encontrarem-se personificadas nas hierarquias culturais, como os anciões, os caciques, etc. Desta forma, tal Capacidade manifesta-se através do indicador referente ao Potencial de Governabilidade da População sobre suas Terras.

Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo

Ela engloba o já citado controle sobre as intervenções no território trazendo o foco, sobretudo, na relação que a comunidade estabelece com os agentes externos. Nessa relação, os povos locais devem promover o imperativo dos saberes e práticas tradicionais, colocando a própria comunidade como protagonista das intervenções. Agrega-se a isso o total direito e controle sobre os bens, produtos e saberes gerados em suas terras. Ademais, tal capacidade faz referência às estratégias comunicacionais sobre conhecimentos passados através das gerações. Para tanto, se divide em oito indicadores:

Potencial de Áreas com Oferta de Recursos Naturais corresponde à biodiversidade do território e a disponibilidade de recursos a partir daquilo que sustenta os sistemas locais de seguridade alimentar. Para

tanto, mede-se a diversidade de alimentos e suas disponibilidades em diferentes épocas.

Áreas que se sobrepõem aos Territórios Tradicionais, que se refere aos conflitos territoriais de transposições de terras tradicionais por elementos/entidades legais ou ilegais. Analisa-se a cobertura de terra envolvida no conflito, seu histórico, a ação das entidades mediadoras e fiscalizadoras, as afetações no cotidiano da comunidade e as estratégias encontradas pelos povos para lidar com tal problemática.

Potencial de Terra Cultivável Demandadas por Unidades Familiares indica a área total que as famílias utilizam para seus sistemas de produção de alimentos. Neste indicador promove-se balanço entre o total de área disponível para o cultivo e a capacidade de plantio de cada família.

Potencial de População em Terras Tradicionais se refere ao total de habitantes e deriva do cálculo entre nascimentos, óbitos, migrações e imigrações no período de um ano. Neste ponto percebe-se o impacto da mortalidade infantil ou da expectativa de vida na população, assim como os motivos que afetam a mobilidade das populações.

Auto Reconhecimento Étnico, indicador que expressa à identificação cultural que manifestam pertencer; produz-se então um levantamento dos elementos de auto definição em cada cultura. O auto reconhecimento permite mostrar a coesão social em torno de uma identidade cultural, ou por outro lado, a diversidade existente em um mesmo território.

Participação da População em Práticas Culturais Estratégicas é o indicador que busca perceber a vigência das práticas culturais tradicionais no contexto do século XXI. Levanta-se o número de festas, cerimônias ou outras práticas tradicionais, há quanto tempo ocorrem, qual o envolvimento da população, os significados e desafios em realizá-las.

Pessoas Bilingües na língua materna e na língua nacional refere-se à diversidade comunicacional da população. O bilingüismo deve ser considerado como um indicador de pluralismo e riqueza cultural, pois a capacidade de falar a língua materna e a língua nacional está geralmente relacionada com uma boa permeabilidade nas culturas dominantes e com isto agrega-se melhor capacidade de decodificação cultural.

Por fim, o Grau Educacional no Sistema Não Tradicional determina a porcentagem, em relação ao total da população, de pessoas que contam com anos concluídos nas diferentes etapas do ensino. O nível avança-

do no contexto da educação formal permite a possibilidade de interatuar como o sistema de valores de outras culturas, assim como a avaliar a influência destas nos próprios valores. Ademais, avalia-se a existência de instituições de ensino no local, sua abrangência e características.

Capacidade de Garantir Autonomia Alimentar

A terceira Capacidade engloba não apenas a possibilidade momentânea da população estar bem alimentada, como também a perspectiva a médio e longo prazo. Inclui a capacidade de armazenamento de alimentos, de garantir insumos ao plantio, de capacidade produtiva familiar, assim como a existência de conhecimentos apropriados para que a produção seja abundante. A esta capacidade dá base cinco indicadores:

Grau de Diversidade dos Alimentos Produzidos e Consumidos refere-se ao número de espécies e suas variedades plantadas, coletadas, caçadas e pescadas, assim como a sua oferta em diferentes épocas, permitindo avaliar as bases da alimentação local.

Importância Cultural dos Alimentos na Dieta Local refere-se à avaliação de critérios culturais que determinam o consumo de certos alimentos como tabus, motivações sociais, representações sobre propriedades adicionais associadas à identidade étnica; e estima-se a porcentagem destes alimentos em relação ao total de alimentos disponíveis. Para as populações tradicionais estes elementos específicos estão, geralmente, aliados a uma compreensão de equilíbrio energético com o corpo e a natureza.

Meios de Conservação e Transformação de Alimentos indica as estratégias para o armazenamento de alimentos perecíveis, não perecíveis e sementes, possibilitando seu aproveitamento em longo prazo. Isto denota o nível de soberania alimentar e capacidade de manutenção do Bem-Estar ao longo do tempo e em momentos de crise.

Disponibilidade de Sementes Tradicionais é um indicador que realiza inventários das sementes que asseguram a abundância. O número e a variabilidade de sementes armazenadas relacionam-se diretamente à autonomia alimentar da comunidade.

População com Desnutrição produz um levantamento da porcentagem da população afetada, dos principais motivos, do público direta-

mente afetado e as possíveis estratégias existentes no território para superar a problemática.

Capacidade de Construir Ambiente Tranquilo

Capacidade que encontra subsídio no cumprimento, por parte de todos, dos códigos e pactos de ética e valores estabelecidos tradicionalmente. Soma-se a isto, a capacidade de aplicar e adaptar os conhecimentos tradicionais a problemas contemporâneos. Apresenta-se através do indicador Exercício da Territorialidade que analisa as relações entre diferentes estratos populacionais, a dinâmica, aceitabilidade e função das lideranças, a existência de estatutos ou códigos de condutas e a análise dos processos de decisão, principalmente em relação ao grau de autonomia frente aos agentes externo; o papel das pessoas mais velhas, assim como sua relação com as gerações mais novas. Avalia-se, enfim, a existência de conflitos territoriais, a permeabilidade e impacto do uso de álcool e outras drogas, questões de violência contra mulheres e crianças e outros elementos que possam dar conta de conflitos sociais, culturais, ambientais, econômicos, políticos e religiosos.

Capacidade de Autocuidado e Reprodução

Por fim, a quinta Capacidade implica na supremacia da visão tradicional a respeito da saúde e da doença, assim como das formas de enfrentá-las. Ressalta-se a necessária harmonia entre a medicina tradicional e a medicina formal. Portanto, está intimamente ligada a manutenção das práticas culturais e inclui a noção ampliada de corporeidade não só da pessoa, mas também ao território que ela ocupa. Encontra-se sob cinco indicadores:

Acesso à Água Potável indicando a proporção de pessoas que contam com serviço de água apta a ingestão. Avaliam-se também as estratégias de potabilização, assim como sua sustentabilidade das tecnologias e serviços presentes no território.

Acesso a Serviços Públicos Básicos, refere-se à abrangência dos serviços de disposição final de resíduos, saneamento básico, energia eléctrica e demais serviços que permitem melhores condições de salubridade e Bem-Estar.

Recursos Humanos Tradicionais e Não Tradicionais Disponíveis no Combate as Enfermidades, avaliando a presença de pajés, xamãs, curan-

deiros, rezadores, assim como médicos, psicólogos e enfermeiros e a relação que estabelecem frente a estes diferentes saberes. O indicador mede também os métodos terapêuticos de saúde física ou espiritual utilizados em cada uma destas medicinas.

Cobertura Física dos Meios para Atender as Enfermidades como o acesso aos serviços de saúde ofertados pelo Estado. Da mesma forma, levanta as estruturas tradicionais como casas de cura, malocas, espaços sagrados entre outras especificidades.

Por fim, Atenção às Mulheres no Parto, que avalia a possibilidade de contar com um parto assistido de maneira e segura, tanto em métodos tradicionais, quanto formais. Avaliam-se inúmeros elementos deste tema, como a existência de parteiras tradicionais até a cobertura formal do pré-natal. O número de partos atendidos é um indicador importante de saúde, sua atenção adequada atenua os índices de mortalidade infantil e indicam a preferência entre processos tradicionais e/ou formais frente a circunstâncias vitais.

Após aproximadamente seis anos de estudos acumulados temos a convicção de que os IBPT geram conhecimentos adequados sobre as populações tradicionais, especificamente as populações tradicionais da Amazônia. Podem, portanto, subsidiar o planejamento de estratégias próprias, de políticas públicas ou ações do terceiro setor. Obviamente, impera a necessidade de adaptação a cada contexto e a cada população e, de maneira geral, convidam a aplicações longitudinais.

Além disto, o exercício de construção e aplicabilidade destes indicadores possui, como pano de fundo, um desejo político em construir material que possa ser apropriado pelas próprias populações, desta forma estando elas aptas a promoverem auto avaliações sistemáticas, promovendo independência de órgãos externos e dos macro indicadores.

Aplicação dos IBPT em comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira

Os IBPT foram aplicados em três comunidades de Benjamin Constant, no estado do Amazonas, ao longo de dois anos (2014-2015). São elas: São João de Veneza (Indígena, Ticuna de terra firme), Nova Aliança (Indígena, Cocama de terra firme) e São José (Ribeirinha de várzea). A aplicação seguiu as seguintes etapas: Levantamento extensivo

de material documental e bibliográfico; entrevistas em profundidade com lideranças comunitárias; elaboração de um panorama geral a respeito dos indicadores; visitas a comunidade para devolver e aprofundar percepções iniciais; construção da linha de base analítica sobre o Bem-Estar na comunidade; devolução e retroalimentação das informações através de reuniões na comunidade e, por fim, elaboração do documento final e aprovação dos participantes.

Estudo de caso: A comunidade indígena Cocama de Nova Aliança

De acordo com as referências históricas, o primeiro contato da etnia Cocama com as culturas não indígenas ocorreu em 1557 quando o expedicionário espanhol Salinas, saindo do Equador, chegou aos rios Marañón e Ucayali adentrando os territórios destes índios. Tal povo foi descrito por Salinas como de grande educação, com rica cultura material, finas roupas de algodão e lindas plumagens, demonstrando importantes adornos de ouro, prata e vasta variedade de alimentos e cerâmicas.

Um século depois, em 1651, o Padre Bartolome Perez cria a primeira missão católica entre os Cocamas e em 1758 Marquês de Pombal proíbe o uso das línguas indígenas no Brasil, fazendo com que os missionários que aqui conviviam com os Cocamas passassem a proibir e castigar aqueles que continuassem falando a língua materna (Magno, 2001).

Como consequência destas imposições houve uma fragmentação da cultura Cocama ao longo do século XIX e início do século XX, induzindo-os, como estratégia de sobrevivência, a mesclarem-se com a numerosa nação Ticuna, deixando de lado cultura, hábitos e reivindicações próprias⁷.

O passado Cocama é mítico e comovente, marcado por uma história de contínuos massacres e epidemias que ocasionaram sucessivas ondas migratórias em busca da mística terra “sem males” e, por iro-

7 Para saber como este mesmo processo de sujeição e abandono da identidade Cocama aconteceu não somente com os ticunas, mas também com o povo peruano, do outro lado da fronteira, sugerimos o clássico estudo de GOW, Peter. “*Ex-cocamas*”: identidades em transformação na Amazônia peruana. Revista Mana, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

nia, os trouxeram para as terras brasileiras potencializando a adesão maciça dos remanescentes a pregação messiânica da seita milenarista da Cruzada. Explorados como mão de obra barata pelos novos colonos, enredados pela pregação alucinada do messias que podia ver o futuro e imersos num ambiente saturado de preconceitos, a coletividade Cocama reage e opta pela sublimação temporária de sua cultura (Luz, 2007, p. 17).

Foi a aprendizagem derivada do acompanhamento das grandes mobilizações do povo Ticuna, que em 1980 Cocamas passaram a buscar independência e nova organização social através do início da retomada de um ideário de identidade própria. A luta do povo Cocama por reconhecimento étnico é uma epopeia que remonta as grandes tragédias gregas. Desde o contato com os primeiros colonizadores até os tempos atuais, este povo ainda não conseguiu ver plenamente suas terras e direitos respeitados. Os principais empecilhos para isto originam-se do incongruente critério adotado por antropólogos e órgãos governamentais brasileiros ao utilizarem a existência de *fluência em uma língua materna* como critério de classificação para determinado povo tradicional, visto que a língua Cocama⁸ foi quase extinta a partir das imposições dos colonizadores.

Além disto, a etnia tem origem oficialmente alocada, por grande parte dos estudiosos, no território peruano, gerando dificuldades e desconfianças por parte das autoridades brasileiras em reconhecê-los também enquanto brasileiros.

Resultante desta luta organizada, em 1996 fundou-se a Coordenação de Apoio aos Índios Cocama do Alto Solimões (COAIMA) que desde então vem articulando o reconhecimento da cultura e do povo em território brasileiro. Em 2006 representantes desta organização conseguiram financiamento para deslocarem-se a Brasília no intuito de protocolar, junto ao Ministério da Justiça, uma série de documentos que comprovam a existência e a originalidade de etnia Cocama no Brasil. Foi assim que na gestão da presidente Dilma Rousseff as primeiras terras indígenas Cocamas foram homologadas no Alto Solimões, contudo, ainda existem mais de 22 comunidades entre o trecho de Tabatinga (AM) e Tefé (AM) que

8 Para estudar em profundidade os processos históricos, sociais e gramaticais da língua Cocama, sugerimos: LALI, Chandra; LALI Ana. Reduções lexicais e gramaticais na fala dos últimos falantes nativos do kokáma no Brasil. *Revista SILEL*, Uberlândia, EDUFU, v. 1, 2009.

demandam a demarcação de terras tradicionais (Luz, 2007). De acordo com as estatísticas oficiais, em 2010 existiam 9.636 Cocamas no Brasil, 236 na Colômbia e 11.370 no Peru (FUNASA, 2010).

Uma característica religiosa marcante de boa parte do povo Cocama, assim como do povo Ticuna, na região da tríplice fronteira amazônica, é o pertencimento a Igreja da Santa Cruz. Tal movimento chega por volta de 1960 no contexto Alto Solimões ganhando profunda capilaridade nas culturas indígenas. A Santa Cruz é uma religião messiânica de cunho fundamentalista protagonizada por Francisco da Cruz, até hoje com alta aderência dos indígenas da tríplice fronteira⁹.

Nova Aliança é uma destas comunidades de etnia Cocama na calha do rio Solimões, fundada em 1980 por integrantes da Igreja da Santa Cruz. Nela o Cacique é a autoridade política máxima eleito por votação em assembleia geral por um período de quatro anos. Com ele é escolhido um Vice-Cacique, um Secretário, um Vice-Secretário, um Tesoureiro, um Vice-tesoureiro e mais dois Conselheiros. Esta junta, entre outras atribuições tem o papel de promover projetos na comunidade e é regida por um estatuto comunitário composto por regras, normas e condutas possíveis e não possíveis em Nova Aliança.

Ademais, em Nova Aliança existe uma Associação de Produtores que por sua vez, através de votação em assembleia geral, também conta com um presidente e um vice-presidente. A ordem da Santa Cruz igualmente, possui estatuto próprio, um coordenador e uma junta diretiva específica. Outras autoridades, em determinadas circunstâncias, são consideradas as pessoas sabedoras da medicina tradicional. Atualmente elegeu-se também um representante de assuntos indígenas, para tratar diretamente com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e demais órgãos responsáveis, sobre os temas que cabem especificamente à cultura indígena e o resgate da cultura e dos direitos Cocama.

As lideranças nos indicam que existe uma série de acordos preestipulados entre o cacique e a coordenação da igreja para a condução da comunidade, não havendo conflito entre as duas instâncias. As autoridades fazem questão de deixar claro que trabalham na sensibilização das pessoas sobre o uso de álcool e drogas, que são expressamente proibidos na comunidade, assim como a plantação de ilícitos ou a extração de

9 Para saber mais: GUARESCHI, Pedrinho. *Entre a Cruz e o Poder: a irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

madeira ou a caça para comercialização. Dizem ainda que em termos de solidariedade existe um acordo entre as famílias para auxiliar financeiramente ou com algum recurso alimentício/material, outras famílias que por ventura, passem por circunstanciais problemas estruturais na produção ou relacionados a saúde de um integrante.

Não podemos perder de vista que a organização social Cocama parte da centralidade familiar e neste sentido o pai de família é a autoridade máxima. Assim sendo, adotam descendência patrilinear e constituem uma organização política descentralizada nos aspectos básicos, mas representada externamente pela centralização do poder de alguns integrantes como o cacique ou o presidente da associação. Cabe frisar que a necessidade de centralizar a liderança decorre do contato mais acentuado com a sociedade não indígena e a demanda que esta imputa as culturas tradicionais de representação personificada nas estruturas da sociedade moderna (Acuña, 1994).

Percebendo os elementos supracitados, podemos informar, a respeito da Capacidade de Controle Coletivo do Território, que Nova Aliança apresenta uma significativa capacidade de governabilidade que basicamente divide-se entre questões religiosas, étnicas e produtivas. Tal governabilidade é gerada pelo respeito de cada liderança para com a jurisprudentia e a decisão dos demais. Existe assim, equilíbrio entre as ações destes líderes, evidenciando muito mais complementariedades do que rivalidades ou discordâncias, apesar de que diversos relatos também apontam para uma falta de comunicação mais efetiva e afinada entre eles.

É marcante entre os moradores uma ideia já legitimada de que cada liderança responde por determinada temática, direcionando assim, o fluxo de demanda frente a estas pessoas e justificando uma falta de comunicação entre estes representantes, visto que o código de conduta cotidiano, formal e não formal, já deixa claro e atribuído o papel de cada líder no contexto comunitário.

Sobre as dinâmicas atuais que, inclusive aludem sobre a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo, os IBPT demonstram que ao longo dos anos Nova Aliança vêm crescendo de maneira contundente, principalmente impulsionada pela constante no número de nascimentos anuais que mantêm uma média de 5% neste período e uma taxa de zero mortalidade. Neste sentido, chama a atenção para um crescimento mais acentuado entre os anos de 2014 e 2015, representado pela taxa de

treze nascimentos, o dobro da média dos anos anteriores, como podemos observar na tabela a seguir:

Tabela 1: Evolução populacional de Nova Aliança

ANO	População	Fonte
2008	220 pessoas	Silveira (2008)
2010	371 pessoas	GPEDA (2010)
2012	347 pessoas	SESAI
2013	356 pessoas	SESAI
2014	376 pessoas	SESAI
2015	442 pessoas	Lideranças Comunitárias

Fonte: autores (2016)

Além das positivas taxas de nascimento e baixas taxas de mortalidade outro fenômeno que explica o crescimento bruto de 50,22% da comunidade em sete anos é a chegada tímida, porém sistemática, de famílias Cocamas peruanas que migram para o Brasil em busca de melhores condições de vida ou motivadas por um percurso territorial de ascensão espiritual incentivado pela Igreja da Cruz, que passa por Nova Aliança até chegar a uma terra prometida, de acordo com as profecias. Este último fato aporta significativa volatilidade populacional a comunidade.

Visto o histórico de desaparecimento da língua Cocama os informantes afirmam reconhecerem-se enquanto tais pela observação das linhagens hereditárias e as histórias contadas pelos anciões. Em Nova Aliança apenas quatro pessoas são falantes da língua materna. Auto referenciam-se também através da caracterização e práticas das mulheres Cocama, pois elas conhecem a agricultura tradicional, a sabedoria das comidas típicas da etnia e a confecção de cerâmicas. Os IBPT apontam que 90% da população de Nova Aliança fala português e espanhol, porém apenas 0,89% fala Cocama.

A língua Cocama foi classificada inicialmente enquanto derivada do trono *tupi*, posteriormente Cabral (1995) comprovou que se trata de uma língua híbrida, pois recebeu contribuições do *tupi*, mas também do *aruaque* e do *quíchua*. Afirma-se que tal miscigenação da língua Cocama deriva de povos da floresta peruana e de povos andinos que

entraram em contato com línguas brasileiras principalmente do povo *Arawak*. Estes últimos, saindo da costa do oceano atlântico, teriam migrado em direção a Amazônia após a chegada dos primeiros colonizadores no século V no litoral, encontrando-se na região do alto Solimões com demais línguas e povos que acabaram por originar a fala Cocama. Como frisado anteriormente, tal língua quase extinta por imposição dos colonizadores.

Por outro lado, o elevado grau de pessoas bilíngues, entre o português e o espanhol, vista a localização de Nova Aliança na zona de fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, representa uma estratégica possibilidade de comunicação e articulação entre comunidades vizinhas de países distintos. Ademais, visto a quase extinção da língua, a possibilidade em falar português e espanhol representa uma fenda significativa para troca e fortalecimento entre Cocamas dos três países. Por fim, o alto índice de bilinguismo sobre as línguas nacionais apresenta-se como um facilitador para ampliar as possibilidades de comercialização dos produtos primários, podendo assim, o vendedor Cocama adentrar além dos espaços comerciais brasileiros, os espaços peruanos e colombianos.

Portanto, sobre este indicador referente as línguas, que oferta suporte a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo na perspectiva dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais; claramente, a preocupação coloca-se sobre o baixo índice de falantes da língua Cocama.

Outro importante indicador de avaliação para averiguar a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo refere-se as práticas e principalmente, as festas tradicionais. Encontramos duas festas comunitárias tradicionais em Nova Aliança: A festa da Igreja da Santa Cruz, comemorada desde 1982; e o dia do índio desde 1998, este último com representações culturais, bebidas típicas e danças tradicionais da cultura Cocama.

Informam as lideranças que antigamente, quando se circuncisava os recém-nascidos realizava-se uma festa com doces e toques de flautas, contudo, por imposição da Igreja da Santa Cruz essa prática festiva foi abandonada. Não encontramos uma só pessoa em toda a comunidade que possuísse ou soubesse tocar esse instrumento.

Sobre tal influencia os moradores da comunidade afirmam que nos primórdios os Cocamas tinham um Deus de influência Inca chamado Yupanqui, os atuais dizem que isto era mais “um mito dos antigos”, que

a verdadeira, primeira e única religião do povo Cocama é a Igreja da Santa Cruz.

Compreendendo isso, visto que a igreja da Santa Cruz implica em uma série de restrições a respeito de roupas, posturas e alimentos, vislumbra-se os motivos pelos quais, quando ocorre a festa do índio, os moradores integrantes da igreja contribuem com comida, bebida e recursos, porém não participam das danças e ritos, que ficam a caráter de outros comunitários. Este último grupo é diminuto, pois a maior parte dos moradores faz parte da Igreja e Nova Aliança, entre tantas, é uma comunidade de referência para outras comunidades brasileiras e peruanas seguidoras da Ordem.

A segunda festa em grau de importância é a festa do dia do índio, que está vinculada ao folclore e a tradição dos antepassados, porém desarticulada de aspectos simbólicos ou espirituais que possam gerar sentido à vida presente.

Como último indicador analisado sobre a capacidade de agenciamento cultural, apresentam-se os aspectos relacionados a educação. Nova Aliança conta com uma escola de educação formal ligada a rede municipal de ensino. Tal escola não é reconhecida como escola indígena justamente pelo histórico de dificuldades encontradas por este povo junto ao governo brasileiro sobre seu reconhecimento.

De acordo com a Secretaria Municipal de Educação de Banejamin Constant, Nova Aliança conta com 12 professores e alunos matriculados na seguinte proporção: Pré I: 11 alunos / Pré II: 15 alunos / 1ª: 23 alunos / 2ª: 21 alunos / 3ª e 4ª: 25 alunos / 5ª: 23 alunos / 6ª: 16 alunos / 7ª: 11 alunos / 8ª: 18 alunos / 9ª: 11, não possuindo Ensino Médio e contando com 27 alunos matriculados na educação de jovens e adultos, totalizando 178 alunos, o que representa 40,27% da população contabilizada em 2015 envolvida com atividades educativas do ensino regular.

O significativo número de pessoas vinculadas à estrutura educacional demonstra que quase a metade da população atual encontra-se vinculada a escola da comunidade. Como denota a própria descrição do indicador, este fator demonstra uma importante capacidade de interatuar com o sistema de valores não tradicionais, assim como avaliar a influência deste sistema externo sobre o próprio sistema de valores.

Chama a atenção, por outro lado, o fato de que, apesar de reconhecida como comunidade indígena e de etnia Cocama a escola de Nova Aliança ainda não é reconhecida pelos órgãos públicos enquanto escola indígena, afetando assim toda uma estrutura curricular, de calendários, metodologias e adaptações que prescrevem as leis brasileiras como direito das escolas indígenas¹⁰.

Avaliando, portanto, os indicadores acima relacionados concluímos que é incipiente a capacidade de agenciamento cultural de Nova Aliança, visto a secularização das festas que tratam da cultura Cocama, assim como a quase inexistência de falantes da língua materna, ou mesmo o reconhecimento de sua escola como escola indígena Cocama. Contudo, devemos ampliar nossos horizontes sócio históricos para a realização de tais análises: como já descrito, este quadro de Nova Aliança não se diferencia da situação geral das demais comunidades e populações de etnia Cocama que, com a opressão e invisibilidade geradas pelo processo histórico de ocupação exógena do Amazonas, quase se extinguíram e ainda hoje enfrenta dificuldades existenciais.

Esta incipiência, muito antes de ser percebida enquanto pura vulnerabilidade deve indicar que nos tempos atuais a luta Cocama se refaz, se reinventa e ganha cada vez maior organização e visibilidade.

A força de autonomia cultural encontra-se, por sua vez, sobre o alto índice de envolvimento nas estruturas formais de educação, assim como de pessoas bilíngues em relação ao Português e ao Espanhol, o que lhes garantem inúmeras vantagens no contexto da tríplice fronteira. A figura da mulher enquanto elemento de referência étnico cultural também expressa uma fortaleza na autonomia cultural desta comunidade, que apesar de uma dinâmica patrilinear deposita no feminino seu resguardo indenitário. Por fim, soma-se a esta capacidade de agenciamento cultural o fato de não serem constatadas sobreposições e conflitos explícitos nas terras de Nova Aliança, facilitando tal manutenção cultural.

Tendo em vista a relação simbiótica que a cultura indígena estabelece com a terra e que, como aludimos na segunda parte deste artigo, o conceito de Bem Estar e por sua vez de abundância, é um conceito relacional que envolve natureza, cultura e sociedade, perceberemos que a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo, que em grande

10 LDB (n.º 9.394/96); PNE (n.º 10.172/2001); CNE (parecer n.º 14/99); Lei n.º 11.645/2008; Decreto n.º 6861/09 e Portaria MEC n.º 1062/2013.

escala indica a possibilidade de realizar a manutenção adequada dos aspectos da vida cotidiana, mescla-se em profundidade com a Capacidade de Garantir Soberania Alimentar, como veremos a seguir.

Nova Aliança está localizada em terra firme, com cinco quilômetros de frente e uma profundidade relatada como ponto de referência “até o igarapé Japurá” (há dois dias de caminhada do centro da comunidade). Portanto, o território é vasto e não conta com mapas de satélites que possam dar uma dimensão real de sua extensão. Mesmo assim, a partir dos relatos coletados chegamos à conclusão de que a comunidade possui alto potencial de terras com recursos naturais disponíveis, induzindo a interpretações iniciais de garantia alimentar presente e futura.

Existem neste perímetro terras que são de uso privado e de uso coletivo, assim como áreas que através de acordos internos devem ser preservadas. Na área cultivada basicamente encontram-se mandioca e banana, depois cominho, pepino, pimenta, mamão e abacaxi. Metade da quantidade destes produtos se comercializa e outra metade se consome, tendo uma distribuição equilibrada entre as duas funções. A comunidade também conta com uma área pequena que faz o descanso e a recuperação da terra.

De acordo com os estudos de Noda e Braga (2012), encontramos a seguinte proporcionalidade retirada de uma amostra em Nova Aliança: Área total de uso é de 283 hectares divididos em: Plantio: 68,4 hectares (14 roças); 53,0 hectares (11 sítios); 146,2 hectares (30 capoeiras) e 15,4 hectares (3 fragmentos florestais).

Contudo, partindo do conhecimento empírico de que uma roça equivale a uma unidade familiar, os dados apresentados por tais autores devem ser relativizados, pois se confrontarmos o número de 14 roças catalogadas com a quantidade de 58 famílias em Nova Aliança no ano do estudo (2012) teríamos 44 famílias sem produção agrícola, hipótese insustentável nestes termos.

Mesmo assim, visto o caráter de amostra de tal pesquisa, os avanços proporcionados pelos autores não são irrelevantes e na verdade constituem o estudo biométrico mais apurado que se pode encontrar entre as referências bibliográficas, sobre a produção e extração de alimentos na comunidade de Nova Aliança.

Sobre a pesca, Noda e Braga (2012) informam que é prioritariamente realizada por homens que destinam aproximadamente 4,8 horas

diárias para tal tarefa, concretizada tanto na época da cheia, quanto na vazante do rio. Neste estudo foram reconhecidas junto aos pescadores de Nova Aliança trinta espécies de peixes pertencentes a quatorze distintas famílias taxonômicas. A maioria dos homens utiliza a malhadeira ou a tarrafa como principal ferramenta para tal atividade.

Sobre a caça, neste mesmo estudo, os informantes identificam mais de 77 espécies possíveis para a alimentação e destacam em ordem de importância entre os mamíferos a Anta, a Caititu, seguidas da Capivara, Cuatá e a Cutia. Já para as aves aquáticas respectivamente destacam-se em grau de prestígio o Carão, o Carará, a Corócoco e a Garça. Entre as aves terrestres o Bem-te-vi, Curica, Inhambu, Jacamim a Jacu e a Japó. Por fim, entre os répteis destacam-se o Cabeçudo, Cascuda, Jacaré, Tartaruga, Tracajá e Jaboti (Noda; Braga, 2012).

Com abordagem distinta, buscando compreender a diversidade produtiva pelo inventário das produções, mas também pela predominância de alimentos nas refeições básicas, os IBPT ilustram que em Nova Aliança cultiva-se e consome-se prioritariamente nove espécies: açaí, cupuaçu, banana, mandioca, coentro, pepino, pimenta, mamão e abacaxi. Além disto, relatam consumo prioritário de três espécies de animais de caça e quatro espécies de peixes. Totalizando quinze espécies na diversificação básica da alimentação cotidiana das famílias.

É, portanto, alta e significativa a diversidade de alimentos produzidos e consumidos em Nova Aliança, garantindo diversidade e qualidade na alimentação familiar, assim como boa variedade para captação de recursos mediante a venda de produtos primários no mercado local, caso necessário.

É importante frisar que a análise realizada pelo GPEDA em 2010 demonstrava um predomínio absoluto da mandioca, da banana e do coentro em Nova Aliança. Quase seis anos após o início das intervenções do Projeto Desenvolvimento Sustentável da Fronteira Amazônica do Brasil/Bem-Viver, que apresentou como linha diretriz de suas intervenções, no campo da agricultura familiar, o incentivo a diversidade produtiva que garantisse melhor qualidade alimentaria de maneira ecologicamente sustentável, quadruplicou-se a quantidade de alimentos encontrados entre as famílias de Nova Aliança.

A respeito das restrições e tabus para algum tipo de alimentação, seguindo a cultura regional, afirmam não consumirem carnes “remosas”

na gravidez e na doença, como peixes de couro e tartaruga, ou outros animais de casco. Apesar da porcentagem de alimentos culturalmente restritos chegarem a quase 20% frente ao total das possibilidades alimentarias relatadas, principalmente no tocante a pesca e a caça, deve-se ter em mente que tal índice não se mostra de extrema significância visto não afetar a população de maneira geral e indiscriminada, referindo-se especificamente a pessoas em condições específicas, como doenças e gravidez.

Outro indicador importante que alude a soberania alimentar é a capacidade de armazenamento e beneficiamento de alimentos que em Nova Aliança mostra-se na transformação em abundância de mandioca em farinha, principal produto de comercialização da comunidade. Existe também uma prática antiga ainda realizada por algumas famílias, de enterrar a mandioca para que fique com bom estado de conservação em enchentes ou algum outro empecilho emergencial. As carnes e peixes são geralmente secados ao sol e posteriormente salgados e armazenados em cestos de cipós revestidos de folhas de bananeiras, chamados de paneiros. Apesar de que em 2014 Nova Aliança tenha sido contemplada com o programa Luz para Todos, do Governo Federal, contando atualmente com suprimento de energia elétrica constante, ainda são poucas famílias que dispõem de aparatos eletrônicos para conservação de alimentos.

Em Nova Aliança são encontradas as típicas formas de armazenamento de sementes com a utilização de garrafas de plástico, demonstrando uma compartilhada sabedoria regional para armazenar insumos. Este conhecimento, como afirma o indicador, é importante na medição da capacidade que determinado povo possui em lidar com a garantia alimentar em tempos de crise ou escassezes, reverberando assim, nas capacidades de autonomia alimentar. As sementes geralmente armazenadas em Nova Aliança são de milho, chicória, arroz, pimenta, pimentão, girimum, melão e pepino.

É importante frisar que nove famílias, participantes ativas nas ações do Projeto supracitado, fazem parte do Banco de Sementes, trabalhando no resgate de sementes nativas da região. Com este resgate e estas técnicas de armazenamento, informam não dependerem mais do repasse do governo e de suas sementes geneticamente modificadas, que de acordo com os indígenas, rendem menos, não são reaproveitáveis e desgastam mais o solo.

É significativa, portanto, a disponibilidade de sementes armazenadas pelos comunitários de Nova Aliança, demonstrando a autossuficiência alimentaria e domínio do ciclo agrícola em todas suas etapas, sem dependência direta de órgãos externos ou da disponibilidade de insumos no mercado. Isso denota positivo grau de independência e emancipação dos agricultores.

No tocante as práticas laborais, Silvera (2008) chama a atenção às atividades coletivas que em Nova Aliança acontecem duas vezes ao mês, levando as pessoas a trabalharem espontaneamente na terra dos outros comunitários. Devemos assinalar que atualmente estas práticas não são tão frequentes, e como exemplo nos espelhamos em recente pesquisa realizada pelo GPEDA em 2014 com o intuito de averiguar qual a participação feminina no trabalho coletivo e na composição da renda doméstica, chegando-se a seguinte conclusão:

Observamos que Nova Aliança é a comunidade onde as mulheres mais participam na composição da renda, contudo é onde menos participam das decisões domésticas e é a penúltima, entre 18 comunidades analisadas, no que se refere ao envolvimento de homens e mulheres nos trabalhos coletivos, apresentando não apenas baixo índice de participação das mulheres, como também baixo índice de ocorrência do próprio fenômeno (GPEDA, 2010, p. 114).

Ainda elucidando características sobre a produção familiar, os estudos de Noda e Braga (2012) também afirmam que os homens são sabedores das localizações adequadas das plantas e matas, porém são as mulheres que possuem conhecimentos sobre que espécie pode servir de alimento, de remédio ou de ornamentação. Com auxílio delas os autores catalogaram 72 espécies de plantas alimentícias, 67 medicinais e 21 ornamentais.

Desta forma, sobre a positiva Capacidade de Soberania Alimentar de Nova Aliança somos levados a concordar com Noda e Braga (2012, p. 412) quando afirmam que:

A respeito da segurança alimentar observa-se o fato do sistema produzir alimentos para a reprodução social dos comunitários, isto porque o acesso aos alimentos pela via não monetária evidencia o elevado patamar de suficiência. Nas unidades familiares de Nova Aliança este patamar atinge 70% do total de produtos consumidos.

Passando aos indicadores que buscam avaliar a Capacidade de Construção de um Ambiente Tranquilo para se viver, as informações

apontam para não existência de conflitos relacionados a sobreposição de terras no território Cocama de Nova Aliança. Os informantes relatam que não existem conflitos entre as autoridades comunitárias, nem mesmo com atores externos, tendo inclusive boa relação com a FUNAI e com a Polícia Federal.

Não podemos deixar de referir os estudos de Luz (2007, p. 177) informando ter sido testemunha de práticas ilícitas e criminosas por parte de algumas lideranças Cocamas no Alto Solimões, como a formação de quadrilhas e *“terrorismo psicológico por meio de ameaças de quem lucrava com a inclusão de membros não-indígenas na lista de beneficiários de projetos sociais, mediante pagamento de taxas.”* Contudo, o autor não especifica comunidades, tão pouco nomes particulares em seus estudos. Da nossa parte, não foram observados tais fenômenos.

Sobre as problemáticas que mais afligem a harmonia da comunidade hoje os entrevistados destacam a venda e consumo de bebidas alcoólicas, assim com festas independentes e, por vezes, o manejo de trabalhos ilícitos na comunidade. Quando essas regras são desrespeitadas a pessoa infratora é chamada para uma primeira reunião com autoridades locais, caso mantenha o comportamento ela é defrontada com a FUNAI e a Polícia Federal. Indicam ainda que as autoridades locais buscam sistematicamente sensibilizar as pessoas sobre a temática das drogas e da bebida, assim como dos ilícitos, justamente para evitar estas situações extremas, concluem indicando que até o momento não ocorreram casos crônicos.

Como dinâmica interna a ser considerada no Bem-Estar e na harmonia de Nova Aliança, cabe ressaltar, como citado anteriormente, a existência de um acordo de apoio comunitário solidário e coletivo para pessoas que estão hospitalizadas ou passando por profundas dificuldades financeiras. Este é um dos motivos, relatam os informantes, pelos quais não são encontrados casos de desnutrição na comunidade.

Mesmo frente a esta aparente tranquilidade e falta de conflitos, Nova Aliança, a pedido das próprias lideranças comunitárias, foi alvo de incursões da Polícia Federal atrás de extratores ilegais de madeira que, em áreas nativas mais distantes, roubam madeiras de lei da comunidade e posteriormente passam ao lado peruano da fronteira, onde não carecem de registros. Nunca houve confronto direto com estes madeireiros, porém é sabido a presença deles no território. Tão pouco a Polícia Fe-

deral oferta informações precisas sobre o ocorrido, desconhecendo em detalhe tais ocorrências.

Outro fator que devemos ressaltar é o recente aparecimento de grupos de ladrões na calha do rio Solimões, chamados pelos comunitários de *Piratas*. Estes grupos, geralmente armados e equipados com lanchas e motores mais potentes do que a maior parte das embarcações que trafegam pelo rio, atacam geralmente ao fim de tarde, roubando produtos agrícolas, dinheiro e outros utensílios das populações indígenas e ribeirinhas. De fato, na região de Nova Aliança, durante nossas visitas por motivo da aplicação destes indicadores, percebemos maior ostensividade na presença da Polícia Federal trafegando pelas redondezas.

Os dois conflitos relatados apresentam perspectivas distintas e carecem de análises também distintas.

O primeira, referente ao roubo de madeira em terras indígenas, é antigo e demonstra o descaso das autoridades públicas no combate a extração ilegal da madeira nativa em toda a Amazônia, além de representar as consequências mais cruéis do esvaziamento e desestruturação dos órgãos que deveriam vigiar e zelar pela floresta. Este tema é amplo, histórico e na tríplice fronteira encontra agravantes relacionados à jurisprudência e territórios nacionais, o que facilita a fuga dos transgressores e do material expropriado¹¹.

Do outro lado temos o fenômeno recente dos piratas, que ainda carece de estudos aprofundados, mas, à primeira vista denuncia o agravamento da desigualdade social e da pobreza na região. Outra hipótese corrente refere-se ao combate oficial das forças dos três países ao narcotráfico, que ao ser destituído em algumas regiões acaba gerando grupos de desfilhados e estes, frente a eminência de dívidas e necessidades financeiras mais diversas, formam tais milícias fluviais¹².

11 De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA) (2015), no documento Amazônia sob pressão, entre 2009 e 2010, a área total de extração de madeira que ocasionou desmatamento na Amazônia foi de 1.205 km² (65% de forma ilegal).

12 Sobre isto a população faz seguida referência às consequências de uma ação específica do exército peruano, em uma região localizada um pouco mais ao norte da fronteira com a Colômbia e o Brasil chamada de Caballococha, onde há muitos anos instalou-se quantidade significativa de plantadores de coca e laboratórios para a transformação de cocaína e que agora, frente à pressão efetiva do exército nacional, migram para o sul buscando refúgio e possibilidades financeiras.

Contudo, como afirmamos, estas são análises casuais e sem aprofundamento empírico, apoiadas em depoimentos diversos, difusos e informais. Fato é, que Nova Aliança apresenta estas duas problemáticas que merecem atenção apesar de que, como bem ressaltado por uma liderança, nenhuma delas tem afetado diretamente o cotidiano e a segurança das famílias da comunidade. A população de Nova Aliança tem sabido acessar as autoridades locais no auxílio de possíveis conflitos relacionados ao seu território e de momento, analisamos junto com a população, uma boa capacidade de construção de um ambiente tranquilo para se viver.

Por fim, referente a capacidade de autocuidado e reprodução, percebemos no que versa o acesso aos serviços básicos, seguindo a tendência generalizada na região, que as moradias em Nova Aliança não contam com sistema de esgoto, estando os dejetos a céu aberto. Da mesma forma, não há serviço de encanamento de água ou destino qualificado para os resíduos sólidos, que geralmente são queimados. Os banheiros, característicos da região, são casinhas externas a residência, de madeira, sem privadas, apenas com pequena estrutura elevada de madeira ligada diretamente ao buraco no solo através de um sistema de fossa seca, geralmente não muito profunda.

Também seguindo uma tendência regional, Nova Aliança não possui acesso a água potável, fazendo uso de estratégias para minimizar os possíveis danos ocasionados pelo uso da água do rio e da chuva como pastilhas de cloro ou a prática de ferver a água. Nova Aliança foi contemplada por um sistema de potabilização de água pelo Bem Viver, porém atualmente está em desuso visto problemas técnicos.

O direito a água e aos demais serviços públicos sofrem do mesmo descaso público em todo o contexto do Alto Solimões; governos mostram-se inertes frente aos grandes desafios estruturais que se apresentam a estas temáticas no interior da floresta. Este fenômeno deflagra a complexidade estrutural em extinguir problemas básicos nos serviços públicos no interior do Amazonas, ao mesmo tempo em que demonstram a falta de interesse e falta de incentivo histórico das autoridades na construção de tecnologias que possibilitem o mínimo de estrutura adequada para estas populações.

Especificamente sobre as questões de saúde informa-se que a comunidade conta com um agente comunitário de saúde e com duas pes-

soas de referência na medicina tradicional e que não há conflito entre as duas medicinas. Tais pessoas de referência comunitária também são importantes ao auxílio do parto, pois Nova Aliança está distante 46,7 quilômetros do município de Benjamin Constant, fazendo com que as mães optem pelo parto na comunidade com o auxílio de parteiras.

Mesmo assim, logo após o nascimento das crianças, tais mulheres informam que se dirigem a cidade para o registro dos recém-nascidos e o encaminhamento de documentação e benefícios¹³. Tanto na comunidade, através do posto de saúde, como na municipalidade, a cobertura do pré-natal atinge aproximadamente 95% dos casos em Nova Aliança, de acordo com as informações do Posto de Saúde Comunitário.

Notamos que frente à quantidade geral da população, é pequeno o número de pessoas apontadas como referências na comunidade para atenção aos enfermos, não chegando a 1%. Apesar de afirmarem equilíbrio e complementariedade entre a medicina formal e a medicina tradicional, este baixo número de referências locais em saúde é algo que, sobre um olhar desavisado, apresenta aparente fragilidade na capacidade comunitária de combate as doenças. Este olhar desavisado pode inclusive fortalecer-se somado a análise de pouca estrutura física de saúde, contando Nova Aliança apenas como um posto de saúde e um hospital localizado a mais de 40 quilômetros de distância.

Porém, se percebermos, ao longo dos anos, uma taxa crescente de natalidade e uma taxa de mortalidade inexistente, somos levados a compreender que as estruturas e referências não são frágeis, mas sim, as que pessoas adoecem pouco em Nova Aliança e quando adoecem a enfermidade refere-se a problemas de simples trato, geralmente requerendo curativos domésticos.

Sendo assim, é adequada a Capacidade de Autocuidado e Reprodução de Nova Aliança na medida em que encontra, nos saberes tradicionais e na referência das parteiras, aquilo necessário para o Bem-Estar

13 Diferentemente do que aponta o discurso do senso comum, os indígenas são, para o sistema de previdência social, Segurados especiais (trabalhadores rurais que produzem em regime de economia familiar, sem utilização de mão de obra assalariada), assim como os agricultores, os seringueiros e os pescadores artesanais. Desta forma, não recebem nenhum benefício adicional pelo número de filhos que não seja o salário-maternidade, devido às seguradas por ocasião do parto, inclusive o natimorto, aborto não criminoso, adoção ou guarda judicial para fins de adoção. O benefício será pago durante 120 dias e poderá ter início até 28 dias antes do parto.

de sua população. Esta capacidade se fortalece com as análises já realizadas que indicam um ambiente tranquilo para se viver e uma positiva diversidade alimentar.

Concluímos, em comum acordo com os moradores de Nova Aliança que a terra demarcada por lei, o respeito a jurisprudência de cada liderança e a existência de um estatuto próprio garante boa Capacidade de Controle Coletivo sobre o Território; que apesar da boa disponibilidade de recursos naturais e o elevado vínculo populacional as estruturas formais de educação gerando 90% de bilinguismo entre o espanhol e o português, a ausência ou regressão de festas tradicionais, somado ao baixo índice de falantes da língua nativa e a baixa ocorrência de trabalhos coletivos apontam algumas vulnerabilidades frente a Capacidade de Autonomia Cultural. Como vimos, fragilidades estas, consequências de um processo histórico colonização forçada que somente na segunda metade do século XX passa a ser revertidas, a partir da reorganização do movimento social Cocama.

Significativamente positiva é também a Capacidade de Soberania alimentar na medida em que apresentam alta diversificação produtiva, controle cultural sobre as formas de armazenar alimentos e sementes, participação na constituição de um Banco de Sêmenes Tradicionais e produções complementares de mel e outros alimentos. Por sua vez, a harmonia entre as lideranças, a existência de estatutos próprios e a não existência de conflitos diretamente relacionados com o cotidiano da população, garantem a Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver.

Imagem 1: Sistematização das Capacidades e Bem-Estar de Nova Aliança

Fonte: Autores, 2016.

Conclusões

O esforço em criar indicadores específicos para avaliar o Bem-Estar de povos tradicionais mostra-se pertinente no sentido de criar ferramentas metodológicas realmente capazes de apreciar os modos de vida destas populações e assim auxiliar no desenvolvimento de políticas públicas adequadas. Os aspectos conceituais e metodológicos aplicados através dos IBPT mostraram-se coerentes com as populações indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira e ofertam a construção de uma percepção apurada e coerente sobre seu Bem-Estar. Através da aplicação de tais indicadores, de modo geral, as comunidades se mostram sábias em equilibrar tradições culturais e inovações oriundas dos tempos atuais. Constroem Bem-Estar com acordos internos e externos que garantem a autonomia e a abundância através de práticas ambientais, culturais, sociais e produtivas harmonizadas com a cultura e a natureza. Isto acar-

reta estratégias e práticas adequadas de moradia, plantio, preservação de sementes, assim como de manutenção das práticas tradicionais de medicina e educação, entre outros fatores que subsidiam sua qualidade de vida.

Especificamente sobre Nova Aliança, o positivo panorama sobre a maior parte das Capacidades que subsidiam os IBPT nos permitem afirmar que o Bem-Estar se aloca na abundância alimentar, na boa capacidade de governabilidade e na aderência de todas as regras comuns, respeitando especificidades, principalmente de cunho religioso.

Por fim, os IBPT representam um processo aberto para pesquisas e convidam a comunidade acadêmica, entidades de apoio e órgãos governamentais a continuidade de sua aplicação e aperfeiçoamento em outros espaços, povos e realidades tradicionais. Este é o compromisso estabelecido entre o Grupo de Pesquisa Educação e Diversidade Amazônica (GPEDA), o Grupo de Pesquisa Valoración de los Conocimientos Tradicionales e o Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA, no sentido de tornar tais indicadores uma ferramenta de referência para a medição do Bem-Estar dos povos Tradicionais na Tríplice Fronteira Amazônica assim como, respeitadas as devidas adaptações, á outras populações tradicionais do território nacional. Este compromisso vincula-se a contribuição para a criação de uma ciência humana, social e ambiental vinculada e comprometida com os saberes e práticas dos povos originários.

Referências

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de bienestar humano en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia colombiana*. 2013. 325 f. Bilbao, Espanha. Tese (Doutorado em Globalización Desarrollo y Cooperación Internacional) – Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad del País Vasco/Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, Bilbao, 2013.
- ACUÑA, Cristóbal. *Novo Descobrimento do Rio Amazonas*. Montevideo: Oltaver, 1994.
- BUSTELO, P. *Economía del Desarrollo*. Un análisis histórico. 2. ed. Madrid: Editorial Complutense, 1992.

- BRASIL. Ministério da Educação (MEC). *Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: MEC, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 16 dez. 2017.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto (MEC). *Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: MEC, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BUSTELO, P. *Economía del Desarrollo*. Un análisis histórico. 2. ed. Madrid: Complutense, 1992.
- CABRAL, Milton. *Ontologia Cocama*. Manaus: Valer, 1995.
- CENTRO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO DE DEMOGRAFÍA (CELADE); COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – (Sisppi)*. Guía para el usuario, 2007. Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/SIS PPI_notastecnicas.pdf. Acesso em: 3 maio 2011.
- COLLADO, J. R. *El Bienestar Social: concepto y medida*. Madrid: Popular, 1992.
- FERES, J. C.; MANCERO, X. *El método de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y sus aplicaciones en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 2001. 52 p. (Serie Estudios Estadísticos y Prospectivos, 7). Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/da8d48c5-0807-4bd1-b330-c0a9e1566e02/content>. Acesso em: 3 maio 2011.
- GASCHÉ, J.; VELA, N. *Sociedade Bosquesina*: Tomo I. Iquitos, Peru: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, 2011. 228 p.

- GRUPO DE PESQUISA EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE AMAZÔNICA (GPEDA). *Diagnóstico Inicial sobre comunidades indígenas e ribeirinhas do município de Benjamin Constant: Projeto Desenvolvimento Sustentável da Fronteira Amazônica do Brasil/ISCOS*. Tabatinga: GPEDA, 2010. 110 p.
- GÓMEZ, A. *Las necesidades básicas insatisfechas: sus deficiencias técnicas y su impacto en la definición de políticas sociales*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística (Indec), 1997. 28 p. Disponível em: <https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/2mi533.pdf>. Acesso em: 3 maio 2011.
- GOW, Peter. “Ex-cocamas”: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Revista Mana*, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.
- GUARESCHI, Pedrinho. *Entre a Cruz e o Poder: a irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS. *Informe de Evaluación del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo 1995 – 2004*. (Serie Informes y Estudios, 1). Ciudad de México: Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007. Disponível em: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras22/textos4/sec_1.html. Acesso em: 3 maio 2011.
- LACERDA, L. F. B. *Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas*. 2016. 397 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2016.
- LALI, Chandra; LALI Ana. Reduções lexicais e gramaticais na fala dos últimos falantes nativos do kokáma no Brasil. *Revista SILEL*, Uberlândia, EDUFU, v. 1, 2009.
- LUZ, Edward. Novos desafios para o instrumental antropológico de identificação de grupos indígenas emergentes. *Revista Cenários de Comunicação*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 175-180, 2007.
- MAGNO, Antônio. *Grandes expedições espanholas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

- NODA, Hiroshi; BRAGA, Maria Dolores. Paisagens e etnoconhecimento na agricultura Ticuna e Cocama no alto rio Solimões, Amazonas. *Revista de Ciências Humanas*, Belém, PA, v. 7, n. 2, p. 397-416, 2012.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS (ONU). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Nova Iorque: ONU, 2007.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS (ONU). Indicadores sociales: Directrices preliminares y series ilustrativas. *Informes estadísticos*, série M, n. 63. Nova Iorque: ONU, 1978.
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS (ONU). *Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo*. Informe Preliminar. Documento de trabajo. Nova Iorque: ONU, 2008.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). *Employment, growth and basic needs: A one world problem*. Ginebra: OIT, 1976. Disponível em: http://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1976/76B09_199.pdf. Acesso em: 10 abr. 2013.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica*. Una guía sobre el Convenio N°169 de la OIT. Ginebra: OIT, 2009. 201 p. Disponível em: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_113014.pdf. Acesso em: 19 jan. 2012.
- ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). *Lista OCDE de indicadores sociales*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985. Traducción de: La liste l'OCDE des indicateurs sociaux, 1982. Disponível em: <http://es.scribd.com/doc/7469636/Construccion-de-indicadores-e-indices-sociales>. Acesso em: 6 fev. 2012.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Informe sobre Desarrollo Humano 1990*. Definición y medición del desarrollo humano. Nova Iorque: PNUD, 1990. Disponível em: <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh1990/capitulos/espanol/>. Acesso em: 11 abr. 2013.

- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Informe sobre Desarrollo Humano 2004*. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. Nova Iorque: PNUD, 2004. 299 p. Disponível em: http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_sp_complete1.pdf. Acesso em: 22 jan. 2008.
- RENSHAW, J.; WRAY, N. *Indicadores de pobreza indígena*. Borrador preliminar. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2004. Disponível em: http://www.comunidadandina.org/sociedad/indicadores_indigenas.pdf. Acesso em: 9 out. 2010.
- SILVEIRA, Carolini. A legislação brasileira na tutela dos conhecimentos tradicionais de populações de Benjamin Constant (AM). *Revista Somanlu*, v. 8, n. 1, p. 95-117, 2008.
- SILVEIRA, H. Gbobo ohun ti a bà se ni ayé l'a o kunlè rò ni Órun: processo escatológico no Batuque do Rio Grande do Sul. *Identidade!*, v. 17, n. 2, p. 247-258, 2012. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/424>. Acesso em: 9 jan. 2018.
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo “Pacto del Pedregal”. Informe preliminar documento de trabajo. *VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas. Nova Iorque: ONU, 2008. 184 p. Disponível em: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Central/EDITORIAL/pdfs/080422_onu_informe-es.pdf. Acesso em: 10 abr. 2013.
- ZARZOSA, P. *Aproximación a la medición de Bienestar Social*. Valladolid: Gráficos Barona, 1996. 248 p.

INDICADORES DE BEM-ESTAR HUMANO PARA POVOS TRADICIONAIS: O CASO DE UMA COMUNIDADE RIBEIRINHA NA FRONTEIRA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA¹

Luiz Felipe Barboza Lacerda
Luis Eduardo Acosta Muñoz

Resumo: O artigo apresenta inovadora construção e aplicação de Indicadores de Bem-Estar Humano. Parte de uma análise sobre a constituição destes indicadores consolidando uma perspectiva autodeclarada por indígenas e ribeirinhos da Amazônia a respeito do conceito de Bem-Estar subsidiado pela ideia de Abundância. A partir disto, apresentam-se os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT), apoiados em cinco grandes Capacidades: Controle Coletivo Sobre o Território; Agenciamento Cultural Autônomo; Garantia de Autonomia Alimentar; Construção de um Ambiente Tranquilo para se viver; e Autocuidado e Reprodução. O estudo é surge da cooperação científica internacional entre o Grupo de Pesquisa Educação e Diversidade Amazônica da Universidade do Estado do Amazonas (GPEDA – UEA) e o Grupo de Pesquisa Valoración de los Conocimientos Tradicionales, do Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi, da Colômbia. Os IBPT foram aplicados junto a comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira e colombiana; este artigo expõe o caso da comunidade ribeirinha São José, localizada no município de Benjamin Constant, na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Os resultados socializam importantes avanços metodo-

1 Artigo publicado anteriormente em: Lacerda, L. F. B.; Acosta, L. E. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 1, p. 100-111, 2017. Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2017.53.1.10.

lógicos na construção de indicadores fidedignos a respeito do Bem-Estar das populações tradicionais e ilustram como as comunidades tradicionais constroem seu Bem-Estar através da sabedoria sobre os ciclos das águas, das terras e da floresta, guardando autonomia sobre os processos produtivos e culturais em seus territórios.

Palavras-chave: Indicadores. Povos Tradicionais. Indígenas. Ribeirinhos. Amazônia

Introdução

Comumente a qualidade de vida tem sido atrelada à ideia de desenvolvimento medido pela quantidade de ingressos monetários ou de bens adquiridos por um grupo, família ou mesmo sociedade e nesta perspectiva o mercado é considerado como a única entidade com concessão ao Bem-Estar. Assim, o conceito de Bem-Estar torna-se sinônimo de desenvolvimentismo e progresso. Mas o que é realmente Bem-Estar? Parece-nos ser algo distante do que produzem os atuais indicadores de desenvolvimento predominantes, geralmente focalizados na ideia de pobreza. Bem-Estar, por outro lado, pode estar vinculado à ideia de Abundância, de soberania sobre a cultura e a alimentação, de equilíbrio entre práticas formais e práticas tradicionais na saúde e na educação, na capacidade de construir um ambiente tranquilo para se viver.

Para grande parte dos povos tradicionais da América Latina e, particularmente, da Amazônia, os elementos do território onde vivem são indissociáveis dos aspectos culturais, sociais, alimentares, econômicos e ambientais que sustentam a vida. De acordo com os Direitos Humanos (ONU, 2007); as políticas públicas devem diferenciar as comunidades indígenas e ribeirinhas e produzir coerente afastamento da ideia produzida em torno do conceito de pobreza e miséria. Evidentemente existem vulnerabilidades nessas realidades, porém não se enquadram nestes conceitos constituídos pelos macroindicadores.

Uma análise geral evidencia que na atualidade muitos quadros conceituais não permitem uma abordagem honesta frente às especificidades territoriais dos povos indígenas e ribeirinhos; os indicadores aqui apresentados buscam suprir estes quadros com construções analíticas coerentes a estas populações. Neste sentido, o artigo considera o processo histórico de formação dos indicadores de Bem-Estar Humano e

Bem-Estar Humano para povos Indígenas, e ao fim, chega-se à proposição e aplicação dos **Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT)**, junto às comunidades indígenas e ribeirinhas da região do Alto Solimões, na Amazônia brasileira.

Os IBPT centram-se no conceito de Abundância entre os povos tradicionais e dele concebe vinte indicadores que estão agrupados em cinco Grandes Capacidades, a saber: Capacidade de Controle Coletivo do Território; Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; Capacidade de Garantia Alimentar; Capacidade de Construir Ambiente Tranquilo para Viver e; Capacidade de Autocuidado e Reprodução.

Este estudo surge no âmbito da cooperação científica entre a Universidade do Estado do Amazonas (Brasil) e o Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi (Colômbia), apoiados pela ISCOS: Projeto Bem-Viver, a Diocese do Alto Solimões e a Associação de Agricultores e Agricultoras de Benjamin Constant (ASPRO-BC). Junto a três comunidades brasileiras foram aplicados os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Comunidade de etnia Ticuna São João de Veneza e Comunidade de etnia Cocama Nova Aliança, ambas localizadas em terra firme, além da comunidade ribeirinha de São José, da qual trata este artigo, localizada em área de várzea.

Os resultados demonstram que os indicadores analisados junto aos povos tradicionais da Amazônia colombiana são adequados aos povos tradicionais do Alto Solimões, que comungam hábitos, culturas, valores e sentidos. Demonstram como existem distintas formas de conceber o desenvolvimento e que o Bem-Estar atrelado a capacidades fundamentais localmente construídas em conjunto com os povos tradicionais é um avanço nas informações sobre essas populações. Por fim, ilustram que o Bem-Estar na comunidade de São José apoia-se em uma liderança legitimada, em significativa autonomia alimentar e em uma incidente autonomia cultural e política, mesmo frente aos desafios imputados pelas grandes enchentes do rio Solimões.

A criação dos Indicadores de Bem-Estar e as populações tradicionais

Desde a segunda metade do século XX a ênfase para medir o Bem-Estar da sociedade tem sido restrita a teoria econômica e a utilização do

Produto Interno Bruto (PIB) como um indicador predominante. Nas décadas entre 1950 e 1960 as economias do chamado terceiro mundo atingiram bruscas quedas em relação às taxas de crescimento econômico, tais quedas advertiam crescentes problemas sociais. (Bustelo, 1992). No final dos anos sessenta foram introduzidas na medição da qualidade de vida as abordagens das necessidades básicas, que destacam questões como a geração de emprego, a redução das desigualdades sociais a satisfação das necessidades básicas (OIT, 1976). Na América Latina, a Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) apresentou o método de Necessidades Básicas Insatisfeitas (NBI) com a finalidade de caracterizar a pobreza usando os censos das populações a nível nacional. Os críticos argumentavam que o método NBI não era adequado, porque sendo guiado pelas vulnerabilidades, não conseguia construir ideia sólida de Bem-Estar (Gómez, 1997; Feres; Mancero, 2001).

No início dos anos setenta aparecem abordagens dando ênfase nos aspectos sociais específicos para avaliar a qualidade de vida. (Zarzosa, 1996). Entre estes se destacam as propostas da Organização de Comércio e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 1985) e das Nações Unidas, que buscavam medir Bem-Estar sob um conceito multidimensional (ONU, 1978). Contudo, essas abordagens ainda destinavam excessiva importância ao caráter objetivo aplicável a qualquer grupo social ou cultural (Collado, 1992).

No início dos anos 90, o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD, 1990) propõe os Indicadores de Desenvolvimento Humano (IDH) baseando-se no conceito de desenvolvimento como liberdade; e com uma visão multidimensional das questões de desenvolvimento social reflete a expectativa de vida, alfabetização e domínio sobre os recursos para desfrutar de um padrão de vida delimitado enquanto decente. Contudo, perduram as críticas sobre a ideia de desenvolvimento humano e qualidade de vida vinculadas as noções mercantilistas e sem a compressão fidedigna de populações específicas e seus territórios.

A partir de 1990 surgem propostas apresentadas pelo Banco Mundial (BM) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) distinguindo suas políticas de apoio aos indígenas de maneira específica. Contudo, segundo Renshaw e Wrae (2004), os indicadores aludidos mostravam limitações conceituais que sustentavam uma análise con-

vencional, economicista e ocidentalizada para aquilo que chamavam Bem-Estar, promovendo verdadeiras arbitrariedades na avaliação dos mais diversos estilos de vida.

De outra parte, na conferência ECO- 92, celebrada no Rio de Janeiro, os 185 países componentes da ONU firmam o Convênio sobre a Diversidade Biológica (OIT, 2009). O convênio é a gênese de indicadores para a avaliação sobre a situação dos conhecimentos e práticas tradicionais associadas à biodiversidade, introduzindo princípios como pluriculturalidade, economias de subsistência, conhecimentos tradicionais, saúde física e espiritual e diversidade alimentaria. Este processo é visto como significativo avanço das metodologias de avaliação sobre Bem-Estar dos povos e da natureza.

Por influência deste processo o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2004, p. 23) apresenta pela primeira vez o tema Liberdade e Diversidade Cultural, marcando um hiato em relação às discussões de desenvolvimento ao incluir aos debates temas como: convivência pacífica, conflito interétnico, direitos culturais, minorias em vulnerabilidade, exclusão e subordinação cultural, e frisa que “sem considerar tais elementos é inviável a construção de políticas públicas e indicadores de avaliação que realmente despontem uma coerente ideia de Bem-Estar e desenvolvimento”.

Com isto, passa-se a reconhecer que as cosmovisões locais são fundamentais para avaliar tanto as políticas como as ações de desenvolvimento e Bem-Estar em relação com as expectativas de vida e o respeito às culturas tradicionais e ao meio ambiente. Abre-se assim, espaço para a concepção autodeclarada de Bem-Estar destes povos, respeitando a existência de indicadores étnicos e indicadores culturais específicos, coerentes e fidedignos. (ONU, 2007; 2008).

Este processo culmina com uma série de encontros internacionais dos Povos Indígenas que produziram posições firmes sobre avaliações dos modos de vida tradicionais, destacam-se: 1) Declaração Política de Kimberlee, onde se assinala a autodeterminação dos povos em controlar recursos naturais que são à base de sua existência e centrais na preservação dos conhecimentos tradicional associados à biodiversidade; 2) Reunião de referências e lideranças indígenas de América Latina e Caribe sobre indicadores de Bem-Estar Humano (IBH) realizada na Nicarágua (2006), onde se reafirma a importância da criação dos IBH como uma

proposta viável para medir os modos de vida indígena desde que reconheçam as classificações e as visões locais sobre o mundo, seus corpos jurídicos e a administração dos recursos; a conservação de seus modelos de saúde e educação; 3) O Pacto de Pedregal² realizado no México em 2004 com a presença de líderes indígenas³ que firmam os pontos mínimos que devem conter os indicadores que buscam a percepção holística de Bem-Estar dos povos tradicionais, a saber: terem a capacidade de identificar a população indígena em sua diversidade de credos e culturas; deflagrarem as problemáticas sobre estes estilos de vida; fornecerem informações para a formulação de políticas públicas coerentes com as características culturais; contribuir para a consolidação das autoridades tradicionais e as tomadas de decisão comunitárias. (UNAM, 2008).

Com estes avanços a CEPAL e o Fundo Indígena⁴ desenvolveram um Sistema de Indicadores Sócio Demográficos de Populações e Povos Indígenas da América Latina (Sisppi), tendo como guia os seguintes eixos: distinguir os povos indígenas do resto da população de maneira a poder estabelecer estatísticas descritivas e referenciais; buscar que os resultados cumpram com o critério da pertinência cultural e reconhecer os direitos coletivos dos povos indígenas consolidados a nível internacional. (Del Popolo; Ribotta, 2007).

Estas históricas experiências, amparadas pela própria organização dos povos, abrem espaço para que atores locais em conjunto com tais populações, desenvolvam indicadores específicos para a medição coerente dos modos de vida nos mais diferentes territórios tradicionais. Neste sentido que Acosta (2013) propõe o Índice de Bem-Estar Humano Indígena,

2 Consignado ao documento “Povos Indígenas e os Indicadores de Bem-Estar e Desenvolvimento” (ONU, 2008) produto da VII Sessão do Fórum permanente para as questões indígenas da ONU do ano 2007.

3 Líderes indígenas de Argentina, Belize, Colômbia, Bolívia, Brasil, Canadá, Costa Rica, Equador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá e Peru.

4 O Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas de América Latina e El Caribe (2011) foi criado em 1992 na II Conferência Ibero-americana de chefes de Estado, celebrada na Espanha. É um organismo de cooperação internacional especializado no de autodesenvolvimento e reconhecimento dos direitos dos Povos Indígenas. Está integrado por países membros de América Latina e Europa: Argentina, Belize, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela; e outros associados: Bélgica, Espana e Portugal. Entre os objetivos, destaca-se viabilizar e fortalecer o diálogo intercultural entre os principais atores indígenas, possibilitar e garantir sua participação nas decisões de políticas de desenvolvimento.

posteriormente aperfeiçoado em nossas experiências, acabando por gerar os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT).

Índice de Bem-Estar Humano Indígena: uma alternativa para a avaliação dos modos de vida em sociedades tradicionais

Acosta (2013) parte da premissa de que o contato das populações indígenas com a cultura ocidental acarretou, ao longo da história, prejuízos a tais povos e revisando os índices avaliativos dos mais variados órgãos de apoio, controle ou fomento conclui que apesar de alguns avanços, eles ainda são ineficazes para a compreensão das realidades tradicionais amazônicas (Lacerda, 2016).

Nosso exercício foi de adaptar e aprofundar o IBHI junto à realidade de duas comunidades indígenas e uma comunidade ribeirinha localizadas na Amazônia brasileira. O primeiro ponto a ser destacado é que ao final deste percurso, obtendo sucesso na aplicação do IBHI na realidade ribeirinha, propomos, em comum acordo com Acosta, a alteração na denominação destes indicadores para **Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT)**, ampliando, respeitadas as devidas adaptações, suas possibilidades de aplicação junto as mais diversas populações tradicionais.

Os pressupostos iniciais dos IBPT estão assentados sob a preocupação da soberania das populações tradicionais em seus próprios territórios, assumindo que frente a qualquer intervenção seus valores e culturas devem ser percebidos como parte fundante no decorrer dos planejamentos iniciais às avaliações finais (Lacerda, 2016).

Para os povos por nós estudados, Bem-Estar encontra-se sob o equilíbrio entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. Um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas para certo estilo de vida.

Como base deste Bem-Estar encontra-se o conceito de Abundância, simplificado pela capacidade de encontrar no território o que se almeja para a vida boa. Na cosmovisão bosquesina⁶¹, abundância subsidia-se por um equilíbrio entre retirar e dar ao território; portanto um conceito ecológico, cultural e relacional. Ademais, o conceito possui forte característica longitudinal, sempre considerando as gerações que ainda não nasceram.

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades, elencadas a partir das narrativas dos próprios povos indígenas e ribeirinhos: 1) Capacidade de Controle Coletivo do Território; 2) Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; 3) Capacidade de Autonomia Alimentar; 4) Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e; 5) Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores, vejamos a seguir.

Capacidade de Controle Coletivo sobre o Território

Coloca-se sob a existência de um sistema de parentesco e vizinhança que empenham deliberações sobre o conjunto de elementos e ações do lugar. Nessa rede está prescrita a redistribuição de bens e práticas culturais que reafirmam os processos indenitários (Acosta, 2013). De maneira concreta, materializa-se sobre a existência de fortes instituições locais que podem ser a própria residência do cacique, um centro comunitário ou mesmo encontrarem-se personificadas nas hierarquias culturais, como os anciões, os caciques, etc. Desta forma, tal Capacidade manifesta-se através do indicador referente ao Potencial de Governabilidade da População sobre suas Terras.

Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo

Ela engloba o já citado controle sobre as intervenções no território trazendo o foco, sobretudo, na relação que a comunidade estabelece com os agentes externos. Nessa relação, os povos locais devem promover o imperativo dos saberes e práticas tradicionais, colocando a própria comunidade como protagonista das intervenções. Agrega-se a isso o total direito e controle sobre os bens, produtos e saberes gerados em suas terras. Ademais, tal capacidade faz referência às estratégias comunicacionais sobre conhecimentos passados através das gerações. Para tanto, se divide em oito indicadores:

Potencial de Áreas com Oferta de Recursos Naturais corresponde à biodiversidade do território e a disponibilidade de recursos a partir daquilo que sustenta os sistemas locais de segurança alimentar. Para tanto, mede-se a diversidade de alimentos e suas disponibilidades em diferentes épocas.

Áreas que se Sobrepoem aos Territórios Tradicionais, que se refere aos conflitos territoriais de transposições de terras tradicionais por elementos/entidades legais ou ilegais. Analisa-se a cobertura de terra envolvida no conflito, seu histórico, a ação das entidades mediadoras e fiscalizadoras, as afetações no cotidiano da comunidade e as estratégias encontradas pelos povos para lidar com tal problemática.

Potencial de Terra Cultivável Demandadas por Unidades Familiares indica a área total que as famílias utilizam para seus sistemas de produção de alimentos. Neste indicador promove-se balanço entre o total de área disponível para o cultivo e a capacidade de plantio de cada família.

Potencial de População em Terras Tradicionais se refere ao total de habitantes e deriva do cálculo entre nascimentos, óbitos, migrações e imigrações no período de um ano. Neste ponto percebe-se o impacto da mortalidade infantil ou da expectativa de vida na população, assim como os motivos que afetam a mobilidade das populações.

Auto Reconhecimento Étnico, indicador que expressa a identificação cultural que manifestam pertencer; produz-se então um levantamento dos elementos de auto definição em cada cultura. O auto reconhecimento permite mostrar a coesão social em torno de uma identidade cultural, ou por outro lado, a diversidade existente em um mesmo território.

Participação da População em Práticas Culturais Estratégicas é o indicador que busca perceber a vigência das práticas culturais tradicionais no contexto do século XXI. Levanta-se o número de festas, cerimônias ou outras práticas tradicionais, há quanto tempo ocorrem, qual o envolvimento da população, os significados e desafios em realizá-las.

Pessoas Bilíngues na língua materna e na língua nacional refere-se à diversidade comunicacional da população. O bilinguismo deve ser considerado como um indicador de pluralismo e riqueza cultural, pois a capacidade de falar a língua materna e a língua nacional esta geralmente relacionada com uma boa permeabilidade nas culturas dominantes e com isto agrega-se melhor capacidade de decodificação cultural.

Por fim, o Grau Educacional no Sistema Não Tradicional determina a porcentagem, em relação ao total da população, de pessoas que contam com anos concluídos nas diferentes etapas do ensino. O nível avançado no contexto da educação formal permite a possibilidade de interatuar como o sistema de valores de outras culturas, assim

como a avaliar a influência destas nos próprios valores. Ademais, avalia-se a existência de instituições de ensino no local, sua abrangência e características.

Capacidade de Garantir Autonomia Alimentar

A terceira Capacidade engloba não apenas a possibilidade momentânea da população estar bem alimentada, como também a perspectiva a médio e longo prazo. Inclui a capacidade de armazenamento de alimentos, de garantir insumos ao plantio, de capacidade produtiva familiar, assim como a existência de conhecimentos apropriados para que a produção seja abundante. A esta capacidade dão base cinco indicadores:

Grau de Diversidade dos Alimentos Produzidos e Consumidos refere-se ao número de espécies e suas variedades plantadas, coletadas, caçadas e pescadas, assim como a sua oferta em diferentes épocas, permitindo avaliar as bases da alimentação local.

Importância Cultural dos Alimentos na Dieta Local refere-se à avaliação de critérios culturais que determinam o consumo de certos alimentos como tabus, motivações sociais, representações sobre propriedades adicionais associadas à identidade étnica; e estima-se a porcentagem destes alimentos em relação ao total de alimentos disponíveis. Para as populações tradicionais estes elementos específicos estão, geralmente, aliados a uma compreensão de equilíbrio energético com o corpo e a natureza.

Meios de Conservação e Transformação de Alimentos indica as estratégias para o armazenamento de alimentos perecíveis, não perecíveis e sementes, possibilitando seu aproveitamento em longo prazo. Isto denota o nível de soberania alimentar e capacidade de manutenção do Bem-Estar ao longo do tempo e em momentos de crise.

Disponibilidade de Sementes Tradicionais é um indicador que realiza inventários das sementes que asseguram a abundância. O número e a variabilidade de sementes armazenadas relacionam-se diretamente à autonomia alimentar da comunidade.

População com Desnutrição produz um levantamento da porcentagem da população afetada, dos principais motivos, do público diretamente afetado e as possíveis estratégias existentes no território para superar a problemática.

Capacidade de Construir Ambiente Tranquilo

Capacidade que encontra subsídio no cumprimento, por parte de todos, dos códigos e pactos de ética e valores estabelecidos tradicionalmente. Soma-se a isto, a capacidade de aplicar e adaptar os conhecimentos tradicionais a problemas contemporâneos. Apresenta-se através do indicador Exercício da Territorialidade que analisa as relações entre diferentes estratos populacionais, a dinâmica, aceitabilidade e função das lideranças, a existência de estatutos ou códigos de condutas e a análise dos processos de decisão, principalmente em relação ao grau de autonomia frente aos agentes externo; o papel das pessoas mais velhas, assim como sua relação com as gerações mais novas. Avalia-se, enfim, a existência de conflitos territoriais, a permeabilidade e impacto do uso de álcool e outras drogas, questões de violência contra mulheres e crianças e outros elementos que possam dar conta de conflitos sociais, culturais, ambientais, econômicos, políticos e religiosos.

Capacidade de Autocuidado e Reprodução

Por fim, a quinta Capacidade implica na supremacia da visão tradicional a respeito da saúde e da doença, assim como das formas de enfrentá-las. Ressalta-se a necessária harmonia entre a medicina tradicional e a medicina formal. Portanto, está intimamente ligada a manutenção das práticas culturais e inclui a noção ampliada de corporeidade não só da pessoa, mas também ao território que ela ocupa. Encontra-se sob cinco indicadores:

Acesso à Água Potável indicando a proporção de pessoas que contam com serviço de água apta a ingestão. Avaliam-se também as estratégias de potabilização, assim como sua sustentabilidade das tecnologias e serviços presentes no território.

Acesso A Serviços Públicos Básicos, refere-se à abrangência dos serviços de disposição final de resíduos, saneamento básico, energia elétrica e demais serviços que permitem melhores condições de salubridade e Bem-Estar.

Recursos Humanos Tradicionais e Não Tradicionais Disponíveis no Combate as Enfermidades, avaliando a presença de pajés, xamãs, curandeiros, rezadores, assim como médicos, psicólogos e enfermeiros e a relação que estabelecem frente a estes diferentes saberes. O indicador

mede também os métodos terapêuticos de saúde física ou espiritual utilizados em cada uma destas medicinas.

Cobertura Física dos Meios para Atender as Enfermidades como o acesso aos serviços de saúde ofertados pelo Estado. Da mesma forma, levanta as estruturas tradicionais como casas de cura, malocas, espaços sagrados entre outras especificidades.

Por fim, Atenção às Mulheres no Parto, que avalia a possibilidade de contar com um parto assistido de maneira e segura, tanto em métodos tradicionais, quanto formais. Avaliam-se inúmeros elementos deste tema, como a existência de parteiras tradicionais até a cobertura formal do pré-natal. O número de partos atendidos é um indicador importante de saúde, sua atenção adequada atenua os índices de mortalidade infantil e indicam a preferência entre processos tradicionais e/ou formais frente a circunstâncias vitais.

Após aproximadamente seis anos de estudos acumulados temos a convicção de que os IBPT geram conhecimentos adequados sobre as populações tradicionais, especificamente as populações tradicionais da Amazônia. Podem, portanto, subsidiar o planejamento de estratégias próprias, de políticas públicas ou ações do terceiro setor. Obviamente, impera a necessidade de adaptação a cada contexto e a cada população e, de maneira geral, convidam a aplicações longitudinais.

Além disto, o exercício de construção e aplicabilidade destes indicadores possui, como pano de fundo, um desejo político em construir material que possa ser apropriado pelas próprias populações, desta forma estando elas aptas a promoverem auto avaliações sistemáticas, promovendo independência de órgãos externos e dos macros indicadores.

Aplicação dos IBPT em comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira

Os IBPT foram aplicados em três comunidades de Benjamin Constant, no estado do Amazonas, ao longo de dois anos (2014-2015). São elas: São João de Veneza (Indígena, Ticuna de terra firme), Nova Aliança (Indígena, Cocama de terra firme) e São José (Ribeirinha de várzea), esta último foco das análises neste artigo. A aplicação seguiu as seguintes etapas: Levantamento extensivo de material bibliográfico; entrevistas em profundidade com lideranças comunitárias; elaboração

de um panorama geral a respeito dos indicadores; visitas a comunidade para devolver e aprofundar percepções iniciais; construção da linha de base analítica sobre o Bem-Estar na comunidade; devolução e retroalimentação das informações através de reuniões na comunidade e, por fim, elaboração do documento final e aprovação dos participantes.

Estudo de caso: a comunidade ribeirinha de São José

O surgimento da população ribeirinha na Amazônia brasileira está atrelado a dois grandes fatores: o primeiro durante o século XIX, a partir da alta demanda de látex no mercado internacional, o que se determinou chamar de o Primeiro Ciclo da Borracha. O segundo, já ao longo do século XX, refere-se às obras de infraestrutura e incentivos gerados pelo governo com o intuito de integrar a Amazônia ao mercado nacional. Nestes processos as populações migrantes, em parte oriundas do nordeste brasileiro, ocuparam e instalaram-se em terras amazônicas desencadeando uma ímpar miscigenação cultural.

É no sobe e desce das águas que se constroem horários, práticas e se reproduz a vida cultural das populações ribeirinhas. Aquilo que dá sentido a esta dinâmica é justamente a tradição, que enquanto referencial passado gera significado para aquilo que deve ser feito a cada momento do presente. A tradição é dinâmica, e sendo dinâmica dialeticamente torna-se inédita frente às mudanças de cada era e de cada geração. Podemos perceber isto, inclusive nos relatos sobre a história de São José ou antiga comunidade Sapotal.

Esta comunidade teve sua origem na década de 1910, com a vinda dos nordestinos Sr. José Pedro Fernandez, com seu irmão e avô, após terem trabalhado nos seringais do antigo Remate dos Males. Em 1911 o irmão e todos os outros nordestinos resolveram retornar aos seus locais de origem e o Sr. Pedro resolveu ficar na região, indo para a área onde hoje é a comunidade; casou-se com uma peruana Ticuna chamada de Margarida Pinedo Fernandes com quem teve seis filhos (três homens e três mulheres), um de seus filhos é o atual presidente da comunidade (Oliveira, 2015, p. 28).

São José é uma comunidade de várzea, localizada na ilha do Armaçã; com unânime vinculação a identidade ribeirinha. Este elemento

lhe garante coesão e força social. Além disto, a homogeneidade na auto-declaração indenitária explicita apropriação e compartilhamento sobre origens, culturas e tradições. A organização uníssona em torno de uma indenitária ribeirinha também facilita a aplicação de políticas públicas, visto que ao compartilharem uma identidade coesa, suprem os critérios governamentais no direcionamento de suas ações⁵ públicas.

Em agosto de 2015 São José contava com 104 habitantes e 29 famílias. Afirmam os moradores que no intervalo de 12 meses contabilizaram três nascimentos, nenhuma morte, com nenhuma família recém-chegada, porém com três famílias que saíram da comunidade por motivos de alagação, transferindo suas casas para localidades de terra firme. De acordo com os dados do GPEDA (2010), em 2010, São José contava com 110 pessoas 27 famílias, escriturando para aquele ano oito nascimentos e nenhuma morte. De acordo com os documentos comunitários nestes últimos cinco anos (2015-2010) houve diminuição gradativa da população total em média de 5,45% ao ano.

Além das famílias que deixam a vida em lugares de várzeas em troca de terras firmes frente aos constantes desafios de se viver em áreas alagadiças, outro elemento que influencia este quadro e preocupa as lideranças é o crescente desinteresse dos jovens pela vida na comunidade e pela agricultura. Esta crescente diminuição populacional indica também um desinvestimento do Estado em políticas públicas que valorizem o estilo de vida destas comunidades.

Seguindo na avaliação dos IBPT, sobre a organização interna, São José conta com um presidente eleito automaticamente em sucessão ao pai, um dos fundadores da comunidade. Este atual presidente é também Agente de Saúde e presidente da Associação de Agricultores de São José, que conta com uma junta diretiva, além de um conselho fiscal. Informam ainda que tal junta realiza assembleias mensais com demais associados, contudo, demonstra pouca iniciativa, estando às ações e decisões centralizadas no presidente. Além disto, existe o representante da igreja católica, conotação religiosa que abrange a totalidade da comunidade, e a coordenadora do polo escolar, no caso, esposa do presidente.

5 É perceptível, pelo menos no Alto Solimões, uma preleção subliminar de parte de alguns agentes governamentais a comunidades que preenchem critérios que, para a racionalidade burocrática, suprem um conjunto de características que facilitam a intervenção social, como aparente organicidade, liderança declaradas e coesão indenitária.

A aplicação dos indicadores específicos a respeito do potencial de governabilidade da população sobre seu próprio território demonstra que mesmo a comunidade apresentando um número significativo de lideranças declaradas, há centralização destes processos em uma única pessoa. Essa centralização acontece de maneira natural sobre a legitimidade que tal pessoa construiu ao longo de sua história pessoal e familiar e isto passa pelo conhecimento do território e a iniciativa para aportar inovações nos processos produtivos e sociais. Além disto, demonstrando a centralização da liderança não ser implicitamente negativa, no caso de São José ela garante sentido único para as ações e, frente à ausência de conflitos internos, nos leva a crer que organiza com propriedade as alianças e ações com as demais autoridades e moradores.

Sobre as relações com os agentes externos, relatam que existe boa convivência, contudo assumem uma rígida postura de solicitar o mínimo possível ao poder público, tendo uma prática comunitária de auto-organização e autofinanciamento.

Sendo assim, no tocante a Capacidade de Controle Coletivo do Território, conclui-se que São José apresenta um processo centralizado, porém legítimo, que garante coesão e participação comunitária, demonstrando autonomia e controle sobre seu território.

Passando para a análise da Capacidade de Agenciamento Cultural, um dos elementos importantes a serem avaliados são as práticas culturais e entre elas as festas tradicionais. Entrevistados relatam três festas tradicionais realizadas anualmente: a festa patronal de São José, desde 1944; a festa da independência da república, praticada desde 1940; e a festa do maracujá, principal produto cultivado pelos moradores da comunidade, realizada desde 2003. Sobre esta última informam a impossibilidade de realizá-la nos últimos dois anos devido ao grande volume das cheias.

Percebe-se que as festas tradicionais do padroeiro e da independência se mantêm ininterruptas ao longo de muitos anos. Elas fazem parte de uma prática de pertinência a uma religião e um país, algo que no contexto da tríplice fronteira amazônica mostra-se como importante manifestação de identidade e força comunitária. Por sua vez, a festa de tradição relativamente recente, relacionada com a principal produção da comunidade, o maracujá, tem sido deixada de lado frente às dificuldades derivadas das alterações climáticas.

Esse elemento expõe, primeiramente, a incapacidade da própria comunidade e dos órgãos de apoio, até o momento, em elaborar novas formas de plantio do maracujá frente a estas alagações, como sistemas elevados ou suspensos. Segundo, a partir da festa que elegem como possível de ser postergada para outro ano e aquelas que independente das circunstâncias devem acontecer sem prorrogação, percebe-se subliminar ideia de hierarquia entre os eventos culturais. Sendo o maracujá o elemento chave da identidade produtiva destas pessoas, somos levados a afirmar que, ante este elemento de identidade (ser produtor de maracujá), ser brasileiro e ser católico são elementos mais importantes e irrevogáveis na definição da identidade comunitária de São José. De qualquer forma, a Capacidade de Agenciamento Cultural Coletivo de São José mostra-se atrelada sobre uma forte convicção indenitária ligada à figura do ribeirinho, do brasileiro, do agricultor e do católico.

Passando para as questões referentes ao território, os moradores informam que a ilha do Aramaçá compreende um perímetro de 56 km demarcados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Assim, suas terras pertencem à União e são compartilhadas por 12 distintas comunidades, existindo entre elas, acordos para o uso dos espaços comuns como bosques e lagos. Aquilo que está especificamente dentro do perímetro de uma comunidade está sob o critério de livre circulação, porém recursos naturais apenas podem ser extraídos por forasteiros mediante autorização do presidente. Em São José não se encontram áreas sobrepostas, inexistindo conflitos territoriais.

Sobre a utilização do território, cada família conta com 90 hectares. Ao multiplicarmos este espaço pelas 29 famílias chegamos ao total de 2.610 hectares ocupados entre moradias e terrenos para o plantio (51,37% do território total demarcado pertencente a São José). A área de 90 hectares é realmente significativa para uma média de quatro pessoas por família, levando a aproximadamente 25 hectares por pessoa.

Contudo, deste total disponível para a produção informam que em média, pelas condições do solo, assim como pela pouca força da mão de obra, cada família planta no máximo quatro hectares por ano. Se multiplicarmos este valor pelas 29 famílias temos uma área de 116 hectares de plantio, portanto, 4,44% do total da área possível a ser utilizada para tais fins.

Este fenômeno deve ser percebido por duas óticas distintas. Por um lado, não se trata de impulsionar o aumento da produção pelo simples fato de cobrir significativa extensão disponível do território com uma mera racionalidade expansionista, mas de assinalar as potencialidades existentes caso haja demandas futuras e técnicas apropriadas, respeitando a capacidade de produção qualificada das famílias de São José. Este respeito, inclusive, deve partir da percepção de que se ainda não houve expansão da área de plantio, além da dificuldade em superar os desafios expostos, é porque as forças fertilizadoras do rio⁶ até o momento tornam tais terras minimamente suficientes para abundância da vida.

Por outro lado, em vista da brusca queda na disponibilidade de alimentos entre as épocas de verão (secas) e inverno (cheias) mostra-se imperativo serem pensadas outras estratégias e técnicas de plantio. No verão, quando o rio está baixo, se consome uma média de 15 espécies diferentes entre a roça e o quintal, 12 espécies de peixes e a galinha caipira; totalizando uma diversidade de 28 elementos alimentícios. No inverno, visto a alagação da várzea, os moradores de São José não têm plantado nenhuma espécie, vivendo apenas das 12 espécies de peixes e da compra externa dos demais produtos alimentícios.

Portanto, constata-se uma diminuição de mais de 50% na diversidade produtiva e alimentaria da comunidade em épocas de cheia, estando praticamente todo o plantio negativamente afetado e restringindo as famílias a dependência exclusiva da pesca e da capacidade de armazenamento e comercialização da farinha para gerar recursos e comprar alimentos. O maior emprego da renda familiar na compra de alimentos pode consumir substancialmente as reservas financeiras das famílias.⁷ Sendo assim, sobre a Capacidade de Garantir Soberania Alimentar, somos levados a crer que a soberania alimentar de São José é perigosamente afetada nas épocas de cheia.

6 As áreas de várzea são conhecidas por sua alta fertilidade devido aos recursos orgânicos e minerais ofertados pelos rios que cobrem seus territórios em épocas de cheia.

7 Deve-se também ser levado em consideração que São José apresente número significativo de pessoas com empregos externos e trabalhos assalariados, assim como recebimento de benefícios sociais, indicando que em muitos casos a renda familiar não derivada apenas do setor primário. Em 2010 constatamos (GPEDA, 2010) uma renda mensal familiar superior a 800,00 reais em São José, uma das mais expressivas entre as comunidades da região.

Andrade (2015) realiza recente levantamento sobre a diversidade produtiva da comunidade de São José chegando a números muito similares aos nossos, através da utilização de conhecida classificação da agroecologia que delimita o território em quatro áreas, a saber: roça, pousio (descanso), extrativismo e quintal.

Sobre a roça, afirma o autor, são diferenciadas aproximadamente vinte espécies de cultivo, geralmente plantados em sistema de consórcio com especial destaque para Mandioca, chegando a 35% da produção total das famílias. A forma de trabalho que impera nestas áreas é a de mutirões, onde agricultores, realizando contratos não formais de cooperação e/ou solidariedade, sem intermédio financeiro, colaboram entre si. Sobre a área de pousio⁸, Andrade (2015, p. 25) informa que “30% dos entrevistados realizam a técnica de descanso das terras, após o uso de uma determinada área por seis anos, deixam impedia de uso por três anos”.

A respeito do extrativismo animal, a pesca é realizada principalmente nos meses entre janeiro e abril. Ela é geralmente realizada em lagos e saídas de igarapés e com a utilização do arrastão (rede de grande porte). A caça é atividade menos recorrente por apresentar gradativa diminuição de disponibilidade de animais na ilha, ao longo dos anos. Mesmo assim, representa a segunda fonte de proteína mais importante da comunidade: 55% dos moradores afirma praticá-la. Já a respeito das espécies vegetais são catalogadas dezoito espécies utilizadas em maior quantidade para uso medicinal (Andrade, 2015).

Por sua vez, os quintais ou sítios, que se referem às partes mais altas dos terrenos localizam-se perto das residências, complementam o sistema de produção e correspondem a valores estéticos, de lazer e os aspectos referentes às suas tradições medicinais. Nos quintais de São José foram catalogadas 51 espécies de cultivo. Para as hortaliças são utilizados canteiros suspensos, também denominados de *jirau*.

Os estudos de Andrade aproximam-se intimamente com a realidade captada em São José através da aplicação dos IBPT, apesar do autor desconsiderar a drástica queda de disponibilidade de alimento nas épocas de cheia, concordamos ao concluir que:

8 Pousio é a área destinada ao descanso por determinado tempo, não recebendo trabalho ostensivo neste período, a não ser de espécies pouco demandantes da terra, como as perenes de curto ciclo (feijão de praia, melancia, tomate, etc.).

A agricultura na comunidade de São José se configura como cultivo agroflorestal, que envolve o cultivo simultâneo entre árvores e espécies agrícolas. A produção agrícola é feita em sua maioria para o seu autoconsumo e o excedente para a comercialização. Cultivam várias espécies, garantindo assim uma segurança alimentar. Os agricultores da comunidade de São José são considerados como polivalentes, vivem não somente da agricultura, mas também da pesca, extrativismo vegetal, criadores de animais de pequeno porte e se adaptam a sazonalidade (Andrade, 2015, p. 17).

Ademais, as famílias devem contar com a capacidade de um inventário de sementes próprias que permitam sustentar o ciclo agrícola sem dependência direta de órgãos externos ou da disponibilidade de insumos no mercado. Autonomia e autossuficiência alimentar estão diretamente ligadas com esse indicador no ato de preservar culturalmente alimentos tradicionais. Em São José conservam por conta própria, de uma safra a outra, nove espécies de sementes⁹, todas secas ao sol e posteriormente conservadas em garrafas de plástico. Desta forma, 86,66% dos principais alimentos consumidos são conservados de um ano ao outro, demonstrando contraponto a frágil condição alimentar explicitada anteriormente.

Referente às formas de conservar os alimentos perecíveis, constatou-se o abandono de práticas tradicionais, como salgar proteínas. Atualmente utilizam gelo e caixas de isopor, o que se torna uma estratégia custosa e débil em seu caráter sustentável, dependendo constantemente de ingresso financeiro e disponibilidade do gelo no mercado.

No tocante ao beneficiamento da produção, transforma-se constantemente a mandioca em farinha, com objetivo mercantil. A capacidade de armazenar a farinha em paneiros¹⁰ garante a preservação de um produto de significativo valor no mercado local, que acaba por ser, junto com a venda do peixe fresco, a principal fonte de ingresso monetário para aquisição de alimentos que por ventura possam faltar na época da cheia.

Especificamente sobre a comercialização relacionada aos produtos cultivados, ao longo do verão a farinha, a banana, a melancia e o maracujá são as principais espécies que São José atribui ao mercado local da

9 Melão, milho, feijão, pimentas, cebola, tomates, maxixe, jerimum e maracujá.

10 Grandes cestos de palha, cipós ou folhas, geralmente revestidos de folhas de bananeiras, utilizados para transporte e conservação de alimentos e objetos na cultura bosquesina.

tríplice fronteira, com 70% das vendas sendo realizadas diretamente aos atravessadores (GPEDA, 2010).

Assim, sobre a Capacidade de Autonomia Alimentar indica-se significativa soberania e controle através da produção suficiente para auto-consumo ou venda de produtos primários, inclusive sendo inexistentes as taxas de desnutrição na comunidade. Isso se deve pela consolidação de um conhecimento específico acumulado ao longo do tempo sobre o armazenamento dos alimentos e das sementes, sobre os ciclos do rio, sobre os momentos certos de semear e colher, entre muitos outros saberes relacionados com a capacidade de decifrar os enigmas da natureza. Este conhecimento é a base que garante autonomamente a alimentação mesmo em tempos de dificuldades.

Encontramos nos denominados ribeirinhos, na Amazônia, uma referência, na linguagem, as imagens da mata, rios, igarapés e lagos, definindo lugares e tempos de suas vidas na relação com as concepções que construíram sobre a natureza. Os usos dos recursos da floresta e dos cursos d'água estão, portanto, presentes nos seus modos de vida, enquanto dimensões tradicionais que atravessam as gerações e fundam uma noção de território seja como patrimônio comum ou de uso familiar (Castro, 1997, p. 21).

Por fim, sobre a Capacidade de Autocuidado e Reprodução o acesso à água existe através de um sistema de potabilização cedido pelo Projeto Desenvolvimento Sustentável da Fronteira Amazônica do Brasil/ Projeto Bem- Viver realizado pela ISCOS e a Diocese do Alto Solimões. Este sistema está localizado na escola da comunidade, se supre das águas das chuvas e abastasse todos os moradores. Concomitantemente, os moradores também armazenam água das chuvas em caixas de água domiciliares agregando pastilhas de cloro.

A cobertura total em acessar água potável é um diferencial da comunidade de São José em relação à região.¹¹ É importante frisar que

11 O Projeto em questão instalou dezessete sistemas de potabilização em distintas comunidades, após dois anos apenas dois destes sistemas seguem operativos, os demais estão desativados por falta de manutenção, reposição técnica ou, em alguns casos, descuido da própria comunidade. São José destaca-se na região pelo seu poder organizativo e o bom estado e o pleno funcionamento de seu sistema de potabilização é também fruto de sua diferenciada dedicação, cuidado e capacidade de gestão.

além de água potável tal sistema oferece outro benefício importante e inovador referente ao fornecimento de energia elétrica captada pelas placas solares e armazenada por baterias significativamente potentes. Essa possibilidade trouxe a iluminação noturna a pontos importantes da comunidade criando novos espaços de convivência, tendo em vista que a comunidade não conta com fornecimento de energia constante por parte da rede pública. Mais importante ainda: a geração de energia possibilitou o funcionamento da escola no período noturno, que assim pode ofertar ensino médio de nível técnico à distância para adolescentes e adultos que desta forma não precisam mais deixar a comunidade em busca da continuidade de seus estudos.

Sobre indicadores referentes ao acesso a serviços públicos básicos, a comunidade não conta com um sistema adequado para a remoção dos resíduos sendo estes geralmente queimados. Também não conta com água encanada, tampouco sistema de esgoto, a estrutura de banheiros é como nas demais comunidades da região, uma casinha de maneira externa a moradia, funcionando pelo sistema de fosso seco.

As condições deficitárias no acesso aos serviços públicos básicos sinalizam o descaso governamental nestes territórios e aponta para os gargalos não superados no tocante ao desenvolvimento local, meio ambiente e os Direitos Humanos na Amazônia.

Sobre pessoas que podem exercer práticas medicinais formais ou tradicionais, São José conta com oito referências em plantas medicinais e um Agente de Saúde Comunitário; e informam que não há conflito entre estes diferentes saberes, as pessoas recorrem igualmente aos dois sistemas dependendo da demanda, demonstrando existência de uma classificação no imaginário coletivo de determinados tipos de doenças correlacionadas com determinados tipos de tratamento e recursos. Os resultados deste indicador informam que em São José aproximadamente 10% da população é capaz de administrar recursos tradicionais no auxílio a casos de saúde/doença. Uma média significativa na capacidade de autocuidado da comunidade. Para casos mais graves a comunidade, por estar perto da municipalidade, recorre ao serviço público de saúde formal em Benjamin Constant.

Sobre a gravidez e o parto, a totalidade das mulheres recorre ao serviço público tanto para o pré-natal que abrange 100% dos casos, quanto para o parto. Não há parteiras em São José e as mulheres afir-

mam preferirem o município pela estrutura de saúde mais completa e pelo encaminhamento direto das certidões de nascimento e benefícios sociais. A cobertura adequada garante níveis imperceptíveis de mortalidade peri e pós natal.

Visto que São José conta com boa cobertura das estruturas de saúde, assim como significativo número de pessoas conhecedoras de saberes relacionados à medicina formal ou tradicional, além de abrangência total sobre os cuidados na gravidez e no parto, assim como a possibilidade constante de acesso a água potável, conclui-se que há adequada Capacidade para o Autocuidado e a Reprodução.

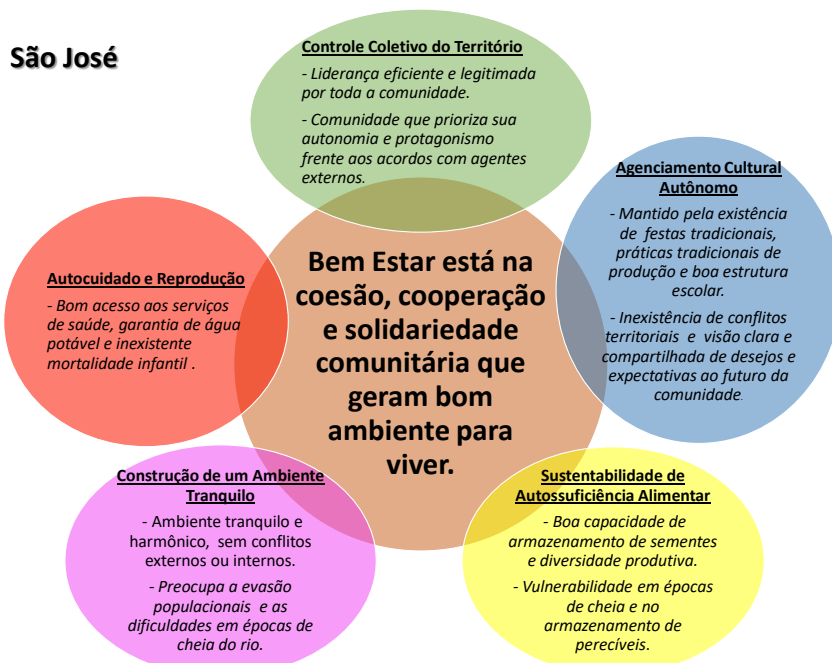
Ao fim, tratamos da Capacidade de Construir e manter um Ambiente Tranquilo, a queda significativa de disponibilidade de alimentos no inverno apresenta-se como problemática ambiental. No mesmo sentido, pelos desafios derivados da vida nestas áreas alagadiças, somando-se o desinteresse juvenil na vida comunitária, apresenta-se um quadro de diminuição constante da população, o que acaba por gerar não um conflito, mas uma problemática de ordem social. Apesar destes fatos não abalarem a capacidade que existe na comunidade a respeito da construção de um ambiente tranquilo, chamam a atenção para necessidades eminentes de inovação nas formas de plantio, assim como para a construção de estratégias que cativem a população a vincular-se e permanecer na comunidade, garantindo o enfrentamento de fragilidades na consolidação do Bem-Estar comunitário.

Por sua vez, o Bem-Estar em São José parece estar assegurado pela construção de uma identidade coletiva e cultural coesa, com boa dinâmica de liderança; na compreensão da população a respeito dos ciclos do rio e do plantio, no armazenamento dos insumos; no acesso garantido ao pré-natal e na equidade entre a medicina formal e tradicional. São José historicamente construiu de maneira autônoma boa capacidade coletiva sobre o território; constante capacidade de agenciamento cultural; capacidade de construir ambiente tranquilo através de adequado contrato social e capacidade relativamente estável em suprir as demandas produtivas garantindo a autonomia alimentar.

A aplicação dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) demonstram com base substancial e concordância comunitária, que o Bem-Estar em São José está dado pelos elementos que constituem e evidenciam a coesão, cooperação e solidariedade comunitária, eles

subsidiar tais capacidades e gerar bom ambiente para viver. A imagem a seguir sistematiza os resultados obtidos a partir desta aplicação.

Imagem 1: Sistematização das Capacidades e Bem-Estar de São José



Fonte: Autores, 2016.

Conclusões

O esforço em criar indicadores específicos para avaliar o Bem-Estar de povos tradicionais mostra-se pertinente no sentido de criar ferramentas metodológicas realmente capazes de apreciar os modos de vida destas populações e assim auxiliar no desenvolvimento de políticas públicas adequadas. Os aspectos conceituais e metodológicos aplicados através dos IBPT mostraram-se coerentes com as populações indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira e ofertam a construção de uma percepção apurada e coerente sobre seu Bem-Estar. Através da aplicação de tais indicadores, de modo geral, as comunidades se mostram sábias em equilibrar tradições culturais e inovações oriundas dos tempos atuais. Constroem Bem-Estar com acordos internos e externos que garantem a autonomia e a abundância através de práticas ambientais, culturais, sociais e produtivas har-

monizadas com a cultura e a natureza. Isto acarreta estratégias e práticas adequadas de moradia, plantio, preservação de sementes, assim como de manutenção das práticas tradicionais de medicina e educação, entre outros fatores que subsidiam sua qualidade de vida.

Especificamente sobre a comunidade ribeirinha de São José a aplicação dos IBPT mostra que o Bem-Estar se alicerça sobre vínculos e práticas de cooperação e solidariedade comunitária que constroem profunda coesão social, garantindo um ambiente bom para se viver. Este Bem-Estar encontra-se vinculado especificamente à existência de uma liderança legitimada, uma forte autonomia cultural, uma identidade coesa, boa capacidade de armazenamento de sementes e certa autonomia frente a órgãos governamentais. Por sua vez, mostra-se certa vulnerabilidade dos aspectos produtivos e alimentares em épocas de cheia do rio, inclusive, incidindo sobre uma diminuição gradual da população ao longo dos anos. Este último elemento demonstra a necessidade de criação de estratégias adequadas e fundamentadas na participação comunitária, para a produção e a sustentação da vida nas áreas de várzea frente às imperativas mudanças climáticas e aumento das cheias.

Por fim, os IBPT representam um processo aberto para pesquisas e convidam a comunidade acadêmica, entidades de apoio e órgãos governamentais a continuidade de sua aplicação e aperfeiçoamento em outros espaços, povos e realidades tradicionais. Este é o compromisso estabelecido entre o Grupo de Pesquisa Educação e Diversidade Amazônica (GPEDA) e o Grupo de Pesquisa Valoración de los Conocimientos Tradicionales, no sentido de tornar tais indicadores uma ferramenta de referência para a medição do Bem-Estar dos povos Tradicionais na Tríplice Fronteira Amazônica. Este compromisso vincula-se a contribuição para a criação de uma ciência humana, social e ambiental vinculada e comprometida com os saberes e práticas dos povos tradicionais.

Referências

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de bienestar humano en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia colombiana*. 2013. 325 f. Bilbao, Espanha. Tese (Doutorado em Globalización Desarrollo y Cooperación Internacional) – Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad del País Vasco/Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi), Bilbao, 2013.
- ANDRADE, P. F. *Produção e Comercialização Agrícola: um estudo de caso dos agricultores familiares na comunidade de São José no município de Benjamin Constant – AM*. 2015. 28 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Agrárias e do Ambiente) – Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant, AM, 2015.
- BUSTELO, P. *Economía del Desarrollo*. Un análisis histórico. 2. ed. Madrid: Complutense, 1992. 21 p.
- CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, E.; PINTON, F. *Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: UFPA, 1997. p. 38-65.
- COLLADO, JR. *El Bienestar Social: concepto y medida*. Madrid, Popular, 1992.
- DEL POPOLO, F.; RIBOTTA, B. *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – SIS-PPI*. Guía para el usuario. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal Fondo Indígena), 2007. Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/SISPPI_notastecnicas.pdf. Acesso em: 3 maio 2011.
- FERES, J. C.; MANCERO, X. *El método de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y sus aplicaciones en América Latina*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), 2001. (Serie Estudios estadísticos y prospectivos, 7). Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4784/S0102117_es.pdf?sequence=1. Acesso em: 3 maio 2011.

- GRUPO DE PESQUISA EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE AMAZÔNICA (GPEDA). *Diagnóstico Inicial sobre comunidades indígenas e ribeirinhas do município de Benjamin Constant: Projeto Desenvolvimento Sustentável da Fronteira Amazônica do Brasil/ISCOS*. Tabatinga: GPEDA, 2010. 110 p.
- GÓMEZ, A. *Las necesidades básicas insatisfechas: sus deficiencias técnicas y su impacto en la definición de políticas sociales*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística (Indec), 1997. 28 p. Disponível em: <https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/2mi533.pdf>. Acesso em: 3 maio 2011.
- LACERDA, L. F. *Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas*. 2016. 397 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.
- OLIVEIRA, J. *Relação entre a extensão universitária e os desafios enfrentados pelos ribeirinhos: contribuições para as comunidades São José e Guanabara II*. 2015. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant, AM, 2015. 63 p.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). Indicadores sociales: directrices preliminares y series ilustrativas. *Estudios de Métodos*, serie M, n. 63, 1978. Disponible en: http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesF/SeriesF_49S.pdf. Acesso em: 10 abr. 2013.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General 107a. Sesión plenaria. Washington, DC: ONU, 2007.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo*. Informe Preliminar. Documento de trabajo. Washington, DC: ONU, 2008. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>. Acesso em: 9 out. 2010.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT).

Employment, growth and basic needs: a one world problem. Ginebra: OIT, 1976. Disponible em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1976/76B09_199.pdf. Acceso em: 10 abr. 2013.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT).

Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica. Una guía sobre el Convenio N.º 169 de la OIT. Ginebra: OIT, 2009. Disponible em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf. Acceso em: 19 jan. 2012.

ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE).

Indicadores sociales. Lista OCDE. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985. Disponible em: <http://es.scribd.com/doc/7469636/Construccion-de-indicadores-e-indices-sociales>. Acceso em: 6 fev. 2012.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). 1990. Informe sobre el desarrollo humano.

1990. Definición y medición del desarrollo humano. Disponible em: <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh1990/capitulos/espanol/>. Acceso em: 11/04/2013.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD).

Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. Nova Iorque: PNUD, 2004. 299 p. Disponible em: http://hdr.undp.org/en/media/hdr04_sp_complete1.pdf. Acceso em: 22 jan. 2008.

RENSHAW, J.; WRAY, N. Indicadores de pobreza indígena. Borrador preliminar. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2004. Disponible em: http://www.comunidadandina.org/sociedad/indicadores_indigenas.pdf. Acceso em: 9 out. 2010.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM).

Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo “Pacto del Pedregal”. Informe preliminar documento de trabajo. VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Organización de las Naciones Unidas. Nueva York: UNAM, 2008. Disponible em: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>. Acceso em: 10 abr. 2013.

ZARZOSA, P. Aproximación a la medición de Bienestar Social. Valladolid, Espanha: Barona, 1996. 248 p.

LOS INDICADORES DE BIENESTAR HUMANO (IBHI): INNOVACIÓN SOCIAL Y CULTURAL EN LA AMAZONIA COLOMBIANA. ESTUDIO DE CASO DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS¹

*Luis Eduardo Acosta Muñoz
Delio Mendoza Hernández
Pablo Emilio De La Cruz Nassar*

Resumen: En el Amazonas los territorios de los pueblos indígenas representan el 84% del total con coberturas en bosques y cuerpos de agua que presentan una alta biodiversidad y conservación. Prevalecen actividades económicas dependientes de procesos extractivos de los recursos naturales, afectadas por actividades ilícitas, vinculadas al narcotráfico y la minería. Son territorios que no cuentan con información sobre los impactos generados sobre sus sistemas socioculturales. Mediante una Investigación participativa, con enfoque diferencial, y un proceso de innovación social y cultural, entre 2015 a 2018 se desarrollaron y aplicaron veintiún (21) Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) en 15 resguardos del departamento del Amazonas, para evaluar sus modos de vida y territorios. Los resultados muestran que el bienestar humano se cimienta en una relación que salvaguarda la conservación de los ecosistemas y atribuible a la existencia de conocimientos que garantizan prácticas culturales de acuerdo con sus usos

1 Artículo publicado anteriormente en: ACOSTA, L. E.; HERNÁNDEZ, D. M.; NASSAR, P. E. Los Indicadores de Bienestar Humano (IBHI): innovación social y cultural en la Amazonia colombiana. Estudio de caso departamento del Amazonas. *V Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*, Libro de Actas, Bilbao, España, p. 817-841, 2020. Disponible en: <https://vcied.org/downloads/V-CIED-LibroActas-AktenLiburua-ConferenceProceedings.pdf>.

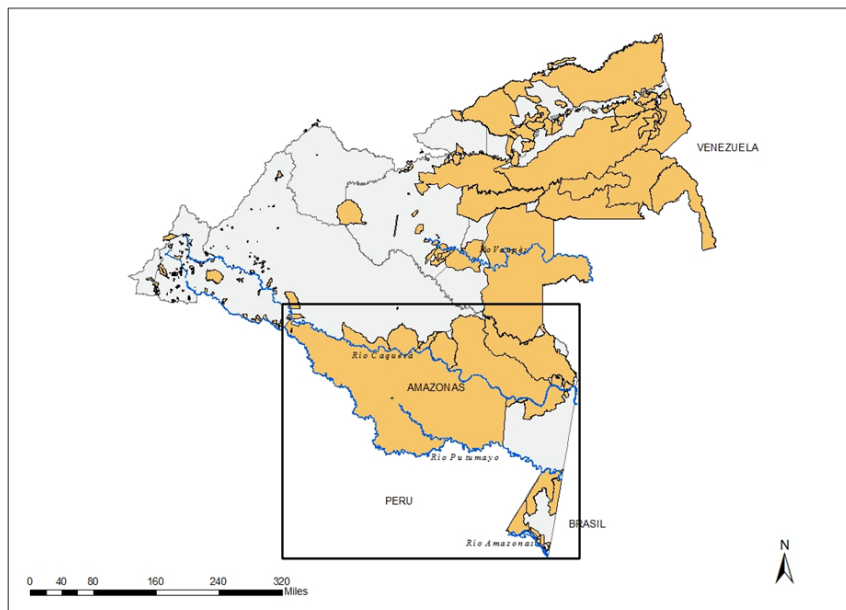
y costumbres y por su relacionamiento espiritual. Son sociedades en proceso de cambio social y cultural producto de su vinculación con las sociedades nacionales y economías locales. Así como la existencia de unas intervenciones sociales adelantadas por el Estado que mantienen una brecha social histórica que se sustenta por una inversión pública inequitativa y no incluyente y en el marco de un vacío político administrativo que profundiza esas brechas, que no permiten fortalecer los procesos de gobernabilidad en sus territorios. Los IBHI se configuran como un instrumento de información que brinda una oportunidad a las Autoridades Tradicionales para fortalecer la gobernanza y autonomía en sus territorios y a enfrentar el reto de generar políticas internas e incidir en las nacionales como estrategias que permitan la consolidación de procesos y acciones de sus planes de vida. Es una apuesta en la dirección de disminuir la exclusión y asimetrías conceptuales, que impiden el diálogo horizontal y la convivencia con otras formas de percibir y comprender la vida.

Palabras clave: Indicadores. Bienestar Humano. Pueblos Indígenas. Amazonia colombiana.

Introducción

El departamento del Amazonas se localiza en el suroriente de Colombia y frontera con Perú y Brasil (Figura 1). Posee bosques y ambientes acuáticos con una alta biodiversidad y una presencia humana pluricultural y multiétnica. En esta zona coexisten los pueblos indígenas Andoke, Barasana, Bora, Cocama, Inga, Karijona, Kawayarí, Kubeo, Letuama, Makuna, Matapí, Miraña, Nonuya, Ocaina, Tanimuka, Tariano, Tikuna, Uitoto, Yagua, Yauna, Yukuna, Yuri, que representan el 22,4% del total presentes en la Amazonia colombiana. Se localizan en 26 resguardos que son propiedades colectivas.²

2 Los resguardos indígenas son propiedades colectivas de acuerdo con los artículos 63 y 329 de la Constitución Política de Colombia (1991). Tienen el carácter de ser inalienables, imprescriptibles e inembargables. Es una institución sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que goza de las garantías de la propiedad privada, y se rigen para el manejo y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio (Artículo 21, decreto 2164 de 1995). Disponible en: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=59594>.

Figura 1. Localización del departamento del Amazonas. Amazonia colombiana

Fuente: Instituto Sinchi 2018.

Presentan un poblamiento disperso, con comunidades aisladas, de difícil acceso, con una baja densidad poblacional. Son territorios que se caracterizan por una limitada intervención del Estado y una baja inversión pública, que no les permiten a las comunidades nativas escapar de sus condiciones de vulnerabilidad, pobreza y exclusión social en las que se encuentran históricamente. Predominan actividades económicas ejercidas a partir de actividades extractivas de los recursos naturales, afectadas por actividades ilícitas, vinculadas directamente con el narcotráfico y la minería. Son territorios que no cuenta con registros e información lo cual no faculta valorar con claridad sus dinámicas demográficas endógenas, así como los impactos sobre los sistemas culturales, sociales y alimentarios, en razón a su vinculación con la sociedad nacional y las economías locales.

En el departamento del Amazonas históricamente se cuenta con una información sectorial y general sobre: educación; salud; demografía; aspectos productivos. Solo permiten realizar diagnósticos y caracterizaciones en diversos campos sobre la situación social, económica, política, y cultural del departamento. No permite diferenciar la situación

de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas, los cuales se sustentan de acuerdo con sus usos y costumbres que garantizan un uso y manejo de los recursos de la biodiversidad y aportan a la conservación de los bosques y cuerpos de agua. Conlleva a que las intervenciones sociales adelantadas por el Estado mantengan una brecha histórica que se sustenta a través de una inversión pública inequitativa y excluyente.

En ese contexto, el Instituto Sinchi ha desarrollado una propuesta sobre Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI) (Acosta, 2013), como un instrumento pertinente en la gestión de información y el apoyo a la toma de decisiones de las Autoridades Tradicionales Indígenas en la Amazonia colombiana. Los IBHI, diseñados bajo un enfoque diferencial, se enmarcan en la “Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas” de las Naciones Unidas (ONU, 2007). La aplicación de los IBHI en el Departamento del Amazonas ha sido un ejercicio interdisciplinario e intercultural que armoniza los aspectos técnicos y la experticia de los pueblos indígenas. Entre los años 2015 y 2018 el Instituto Sinchi llevó a cabo acciones de socialización, levantamiento de información y ajustes técnicos y metodológicos con el fin de aportar las herramientas y conocimientos a las comunidades para el levantamiento e interpretación de información; establecer y analizar la Línea Base de los IBHI (Instituto Sinchi, 2018). Este artículo muestra a los IBHI como una herramienta de información que permite visibilizar y evaluar los cambios en los modos de vida y territorios de pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Es una herramienta para su empoderamiento como Autoridades Ambientales Tradicionales en la gestión social de sus patrimonios naturales y culturales.

Antecedentes históricos sobre la conformación y aplicación de indicadores con sociedades indígenas

A mediados del Siglo XX avanza un nuevo orden económico mundial, basado en el crecimiento económico y el desarrollo. El primero se convirtió en sinónimo de progreso y de bienestar social debido a una visión excesivamente economicista de la sociedad (Collado, 1992, p. 7); el segundo se cimentó y relacionó con el crecimiento asociado al incremento del Producto Bruto Interno (PIB). Por esa misma época, los países del Tercer Mundo no se sostenían en la dirección que el enfoque

de la modernización había previsto. Y se sustentaba que el desarrollo era necesario considerarlo como un proceso pluridimensional con objetivos que involucraran las dimensiones sociales, culturales, económicas (Bustelo, 1992). La pobreza se mantiene como un concepto dominante, referida al ingreso necesario para poder sobrevivir una persona a un estado de carencia y deterioro; de ausencia de elementos esenciales para la subsistencia y el bienestar personal, y una insuficiencia de las herramientas necesarias para abandonar dicha situación (Dubois, 2008). Conlleva la pérdida de participación social y vulnerabilidad de la sociedad con el riesgo de engrosar espacios de exclusión social (Bell Adell, 2002; Perona; Rochi, 2016).

En las últimas décadas del siglo XX emergen otros enfoques con énfasis en lo social buscando mejorar el estado de las relaciones entre los seres humanos, sus necesidades y la calidad de vida. La OCDE (1985) y las Naciones Unidas, con la conformación de indicadores para medir el bienestar social con un enfoque multidimensional (ONU, 1978), sin una configuración de las necesidades y jerarquías de los valores étnicos de las sociedades (Diez, 1994). Al igual el enfoque sobre las NBI que no cuenta con un indicador de bienestar con la capacidad de evaluar las necesidades no satisfechas en la sociedad (Gómez, 1997; Feres; Mancero, 2001). En ese contexto, Amartya Sen (2000) aporta una concepción del desarrollo como un proceso de *expansión de las libertades fundamentales* que exige la eliminación de las principales fuentes de la privación de la libertad, como la pobreza, entre otros. Sen (2000) argumenta que las sociedades tradicionales deben estar en la capacidad de decidir sobre sus modos de vida, participar en los debates públicos, estar bien informados y contar con medios de comunicación.

En ese periodo se tienen iniciativas desde organismos internacionales de financiación como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID); se distinguieron por contar en sus políticas con un enfoque étnico. Según Renshaw y Wray (2004), los indicadores utilizados presentaban limitaciones conceptuales, centrados en una visión convencional para entender la pobreza, descontextualizados o inadecuados para medir las condiciones de vida y las percepciones de la sociedad. Por su parte, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 1990) ofrece los informes anuales sobre Desarrollo Humano (DH) y la aplicación del Índice de Desarrollo Humano

(IDH) a partir de tres dimensiones: la esperanza de vida al nacer; disponer de educación; disfrutar de un nivel de vida digno. De otro lado, el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), propone una serie de indicadores que evalúan la situación de los conocimientos y prácticas tradicionales asociadas con la biodiversidad, bajo principios como el multiculturalismo, la diversidad étnica, los conocimientos tradicionales, entre otros, en el análisis de los ambientes biodiversos CDB (2010).

La ONU desde el año 2002 realiza esfuerzos encaminados a fortalecer los Foros Permanentes para las Cuestiones Indígenas. Se creó el Grupo de Trabajo de Pueblos indígenas (GTPI), que supuso un avance en el reconocimiento de los derechos y libertades fundamentales (ONU, 2004); con la aprobación de los derechos humanos de los pueblos indígenas (ONU, 2007), se reconocen los derechos relativos a la preservación cultural, el desarrollo de su identidad, de su propia educación, de los medios de comunicación, y, a conservar su patrimonio cultural (Charters; Stavenhagen, 2010; Stavenhagen, 2010; Eide, 2010). En ese contexto se adelantan encuentros internacionales con pueblos indígenas que produjeron importantes avances:

- La Declaración de Kimberley, Sudáfrica (2002). Enfatizó en la autodeterminación de los pueblos en la gestión de los ecosistemas y los recursos naturales, base de su existencia, que se fundamenta en una relación espiritual y material con la naturaleza.
- La Reunión de expertos indígenas de América Latina y el Caribe, Nicaragua (2006). Sobre los indicadores de bienestar humano (IBH). Encaminados a evaluar los modos de vida indígena a partir de reconocer sus particularidades territoriales, sociales, culturales, jurídicas, entre otros.
- El Pacto de Pedregal (2004). La conformación de indicadores con la potencialidad de asumir una percepción holística del bienestar de los pueblos tradicionales, cuya información coadyuvó a los procesos de empoderamiento y gobernanza de los recursos de la biodiversidad (UNAM, 2008).
- La CELADE/CEPAL – FONDO INDÍGENA (2007), avanzan en desarrollar un sistema de indicadores socio demográficos de poblaciones y pueblos indígenas de América Latina (SISPPI), como una herramienta de apoyo a la toma de decisiones de políticas públicas.

De otro lado, Galván, Fermán y Espejel (2016) proponen a partir de la noción de desarrollo rural y sustentabilidad comunitaria, indicadores que permitan recuperar y fortalecer las culturas tradicionales y las economías de subsistencia. El enfoque de los Modos de Vida Sustentables (MVS), propuesto por la Comisión de Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD) de la ONU, como un medio para reducir la pobreza que plantea los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), el alcance y las prioridades del desarrollo (Galván; Fermán; Espejel, 2016). Por su parte, Zent y Maffi (2009) proponen la construcción de un Índice de Vitalidad de Conocimientos Ecológicos Indígenas (VITEK, por sus siglas en inglés), para abordar vacíos sobre la participación y la integración de las cosmovisiones indígenas por medio de métodos cualitativos. Reyes-García *et al.*, (2007) desarrollan indicadores para medir las correlaciones entre la conservación y adaptación de los conocimientos ecológicos tradicionales, la participación e integración de las comunidades en mercados laborales externos con productos de la agrobiodiversidad.

De acuerdo Durham *et al.* (2014) los indicadores que se proponen desde las entidades y organismos nacionales e internacionales, con un nivel de participación limitado presentan un bajo grado de legitimidad y apropiación (Reed; Fraser; Dougill, 2006). Estos enfoques terminan produciendo una inevitable descontextualización de las problemáticas indígenas (Agrawal, 2002); ignoran cómo se produce la información y cómo se relacionan con otros procesos sociales (Lindh; Haider, 2010). En este sentido, Barkin y Lemus (2013) llaman la atención sobre la necesidad de contar con epistemologías muy diferentes en los discursos dominantes. De otro lado, existen otras propuestas que se basan en conceptualizaciones ofrecidas por los mismos actores regionales y locales, con un grado mayor de legitimidad, pero su implementación es compleja en razón a los procesos de negociación e influencia de diferentes actores (Durham *et al.*, 2014; Reed; Fraser; Dougill, 2006; Saragos 2016; Phelan, 2008), con conflictos por el uso político y táctico de los indicadores (Burford *et al.*, 2013); y además, con la limitación que sus resultados puedan ser replicables y comparables.

Así mismo, la experiencia en la aplicación de los IBHI con enfoque diferencial y de derechos adelantada en el departamento del Amazonas, Colombia, se enmarca en un debate entre la situación de las sociedades indígenas, las entidades del Sistema Nacional Ambiental (SINA) y las

AATI, en el marco de la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa (MPCI) (Muñoz *et al.*, 2015). Se percibe a los IBHI como una iniciativa innovadora para instrumentalizar derechos de los pueblos indígenas como el gobierno propio, la autonomía territorial y la protección de los conocimientos tradicionales (Acosta, 2013); a acrecentar la capacidad de las AATIS para disponer de información actualizada con manejo autónomo. En ese marco, el Instituto Sinchi asumió la tarea de construir un sistema de indicadores dirigido a resaltar las características diferenciales de los pueblos indígenas (Sinchi, 2015).

Fundamentos culturales sobre el bienestar de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana

Se parte de la premisa sobre la necesidad de contar con un concepto de bienestar humano en la Amazonia colombiana, frente a los planteamientos clásicos de desarrollo y crecimiento económico. El concepto Sumak Kawsay -en kichwa-, que según la cosmovisión de los indígenas ecuatorianos expresa *buena vida*, no mejor que la de otros. De otro lado, el concepto Suma Qamaña -en aimara- acotado por los indígenas bolivianos, que significa *buen vivir*, en armonía interna (Carpio, 2008; Acosta, 2009; Acosta *et al.*, 2011; Dávalos, 2008; Tortosa, 2009). Permiten considerar los modos de vida indígenas de manera holística y como un todo, que se sostienen en una relación de equilibrio territorial con el ecosistema de acuerdo a: 1) La existencia de una base natural, cuyos recursos a partir de los cuales se sostiene la vida indígena; 2) La reproducción material de la sociedad ejercida por la práctica de los conocimientos tradicionales; 3) La reproducción cultural, individual y colectiva, que garantiza la vida (Van der Hammen, 1992; Descola, 1996; Bergman, 1990; Gasché; Vela, 2004; Echeverri, 2004). Así, el bienestar humano indígena en sus territorios, se fundamenta en las interacciones entre la base natural, los conocimientos tradicionales y la cultura (Acosta, 2008; 2016).

La Abundancia: Un concepto del bienestar desde la cosmovisión indígena

Según García (2009) y Acosta *et al.* (2011) el concepto de bienestar de los pueblos indígenas Uitoto, Bora, Okaina y Muinane, de La

Chorrera, se asocia con la idea de *Monifue* o *abundancia*, que de acuerdo con el mito del *Árbol de la Abundancia* (Preuss, 1994) es fuente de alimentación para todos los seres. Es un concepto ético, de orden ritual y moral propios. Se asocia a la existencia de *abundancia* de comida y a la satisfacción personal; contar con buena salud, una descendencia prolífera, así como con *coca* y *tabaco*, especies rituales. Incluye contar con un ambiente tranquilo y apacible en los territorios indígenas. Se fundamenta en la participación, en el respeto por los valores familiares y colectivos. Garantizar la abundancia requiere contar con el conocimiento tradicional sobre el ecosistema, los cambios climáticos y sus efectos en la vegetación, los animales y chagras, según las épocas del calendario ecológico. Son junto con las prácticas espirituales sobre el manejo del medio ambiente, los canales de comunicación para armonizar las intervenciones con los dueños de la naturaleza (Acosta, 2018, p. 8-10); preserva las relaciones con las entidades no-humanas (animales, plantas y espíritus dueños) y se garantiza el uso colectivo de estos recursos (Acosta; García; Dubois, 2016, p. 7).

Los Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI)

Los IBHI son fruto de un trabajo de investigación de más de 16 años entre el Instituto Sinchi y los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana³. Permitió conformar un arreglo de IBHI bajo un enfoque diferencial y de derechos (OIT, 2009), con la capacidad de evaluar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas; se sustentan en las siguientes premisas:

- Cumplen con una perspectiva multidimensional de acuerdo con el Convenio sobre Diversidad Biológica CDB (2010).
- Se consideran las siguientes dimensiones: 1) aspectos étnicos; 2) particularidades socioeconómicas, socioculturales, sociopolíticas y biofísicas, de sus territorios; 2) el estado de los patrimonios ambientales, sociales, culturales, económicos, políticos, que son la base de su modelo económico tradicional; 3) las

3 Como parte de esa práctica investigativa, Acosta (2013) logró adelantar y concluir la Tesis Doctoral “Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de bienestar humano en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia colombiana” en el marco del Doctorado en Globalización, desarrollo y corporación internacional / Universidad del País Vasco (UPV/EHU).

particularidades de su actual vinculación a la sociedad occidental y a la economía del mercado; 4) los impactos generados en dichas sociedades y sus consecuencias (Acosta, 2008).

Esa perspectiva multidimensional de los IBHI⁴, los faculta como una propuesta con la capacidad de poder ser aplicables en las condiciones culturales, sociales, económicas, políticas, en los territorios de los pueblos indígenas localizados en la Amazonia colombiana (Acosta, 2013). El resultado, es un instrumento de información apropiado para los pueblos indígenas con la capacidad de realizar el seguimiento a los procesos e impactos generados por el modelo de desarrollo del país y reflejar los valores más representativos de las sociedades indígenas de acuerdo con sus modos de vida⁵.

La aplicación de los IBHI: una construcción intercultural e interdisciplinaria

La implementación de los IBHI ha sido un proceso de concertación permanente con la base cultural y social de los pueblos indígenas en el Departamento del Amazonas. Facultó la aplicación de una metodología para desarrollar una experiencia interdisciplinaria e intercultural donde confluyeron aspectos técnicos del conocimiento científico y aspectos culturales y sociales de los pueblos indígenas. En este proceso participaron las AATIS CRIMA, PANI, COIMPA, CIMPUM, AIZA, AZICATCH, CIMTAR, ASOAINAM, y ACITAM del departamento del Amazonas (Figura 2 y 3). La aplicación de los IBHI se basó en

4 Cada uno de los IBHI se diseñó en una hoja metodológica siguiendo según las directrices de los Indicadores de Desarrollo Sostenible (IDS), base del Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia colombiana SIAT-AC (Murcia, *et al*; 2007). Se concretó su contenido en términos de definición, pertinencia, unidad de medida, fórmula matemática, definición de variable dependiente e independientes, manejo estadístico, descripción metodológica, proceso de cálculo, cobertura, fuente, disponibilidad y periodicidad de los datos, documentación relacionada, series o bases de datos, entre otros.

5 Los IBHI se organizan bajo una estructura jerárquica; la mayor jerarquía son las capacidades. Cada capacidad se compone de uno o más indicadores. A su vez, cada indicador está compuesto de variables, cuya conjunción a través de una fórmula matemática genera el valor de los indicadores. Los valores de las variables son tomados en las comunidades indígenas como unidad fundamental de muestreo, desde donde se desprenden otras unidades territoriales de análisis: Resguardos Indígenas, Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI) y Departamentos.

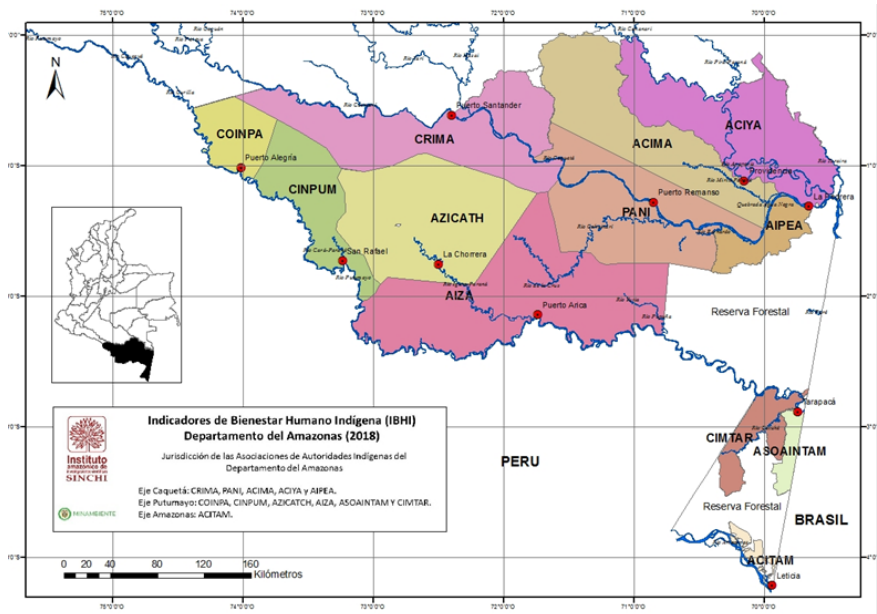
torno a: i) la socialización de los propósitos, metodologías y actividades, avances y resultados de la implementación; ii) la concertación como mecanismo de participación y toma de decisiones vinculantes; iii) la conformación de equipos técnicos de dinamizadores indígenas con la responsabilidad de levantar la información en cada una de las comunidades, y; v) discusión y concertación para la suscripción de convenios de cooperación técnica entre el Instituto Sinchi y las AATI.

Figura 2. Reunión de socialización de los IBHI con la Asociación AIPEA. Angosturas, Eje Caquetá. 2018.



Fuente: Instituto Sinchi, 2018.

Figura 3. Localización de las AATI en el departamento del Amazonas



Fuente: Instituto Sinchi, 2018.

La línea base de los IBHI

Entre los años 2015 a 2018 se levantó la información de línea base que permitió evaluar cinco (5) aspectos o capacidades de pueblos y comunidades indígenas en territorios bajo la jurisdicción de las AATI⁶ del Departamento del Amazonas a partir de los IBHI. Los resultados de la evaluación (Tabla 1), se constituye en un insumo técnico que contribuye a incrementar las capacidades de gobernabilidad y gobernanza en la gestión de uso y manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas y al empoderamiento de instrumentos de información por parte de las comunidades. Es un instrumento de información que permitirá a las asociaciones Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI⁷ la formulación de políticas propias frente a los impactos en razón a su vinculación con la sociedad y la economía; conformar, retroalimentar y actualizar sus planes de vida de manera equilibrada y realista.

6 El levantamiento de la línea base de los IBHI, se basó en un proceso de capacitación a un equipo de dinamizadores, con el propósito de garantizar la validez y pertinencia de la información, definir las estrategias de trabajo de campo, y efectuar una.

7 El Estado colombiano define las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI, según el Decreto 1088 de 1993, como unas entidades de Derecho Público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa, cuyo objeto es adelantar en las comunidades indígenas el desarrollo integral. Asumen grandes retos: mantener la cohesión interna, el fortalecimiento de su cosmovisión y su cultura, la satisfacción de las necesidades básicas individuales y colectivas; y responden por las demandas y requerimientos de la sociedad mayoritaria, especialmente las entidades públicas que co-administran diversos aspectos de la vida colectiva. La creación en el año 2002 de la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa entre la Gobernación del Amazonas y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI, para tratar los temas de salud, educación, gobierno y a partir del año 2012 los aspectos ambientales, permitió que el 93% del territorio departamental tuviera en las AATI la representación de los pueblos indígenas para participar en los asuntos de gobierno, en las decisiones del Plan de Desarrollo; en afianzar las relaciones con las diferentes entidades públicas del orden nacional, regional y local, para retroalimentar y exigir que las políticas públicas se implementen con un enfoque diferencial y de derechos humanos.

Tabla 1. Línea base de los IBHI a nivel de AATI del departamento del Amazonas. 2018.

Capacidad I. Control colectivo del territorio: Es la capacidad de contar con un gobierno propio y estructuras de gobierno que se encuentran en transición de lo propiamente cultural a lo intercultural y que les permite asumir los retos de la modernidad y de la globalización con la autonomía suficiente para ejercer el control dentro sus territorios.

Indicador	Valor
1. Autoridades Tradicionales (PAT)	48,7%

Capacidad II. Agencia cultural autónoma: Es la capacidad de garantizar el control y la estabilidad de las relaciones socio-culturales, entre el territorio y la población

Indicador	Valor
2. Áreas transformadas (PATR).	0,5%
3. Superposición con Parques Naturales Nacionales (SPNN)	7,5%
4. Áreas Demandadas para Cultivos (ADC).	0,1%
5. Flujo de Población (FP)	-1,4%
6. Diversidad Étnica (DE)	60,9%
7. Prácticas Culturales Estratégicas (PCE)	28,9
8. Población que Practica el Idioma Propio (PIP)	16,8%
9. Grado de Educación Formal (GEF)	61,8%

Capacidad III. Autonomía alimentaria: Es la capacidad que permite el acceso a mecanismos y recursos que proveen y sostienen la alimentación de acuerdo en el marco de la seguridad y autonomía (o soberanía) alimentaria.

Indicador	Valor
10. Especies Alimenticias Disponibles (EAD)	38,3
11. Importancia Cultural de Especies Alimenticias (ICEA)	15,6
12. Número de Especies Transformadas para Consumo y/o Conservación (ETCC)	10,9
13. Disponibilidad de Semillas (DS).	20,9
14. Especies Tradicionales Cultivadas (ETC)	70,0

Capacidad IV. Ambiente tranquilo: Es la capacidad del reconocimiento de las problemáticas y agentes sociales que afectan la perspectiva de tranquilidad dentro de sus territorios y ejercer autonomía en su control.

Indicador	Valor
15. Problemáticas Internas (PI)	63,4%

Capacidad V. Auto-cuidado y reproducción: Es la capacidad que permite establecer las condiciones necesarias para el sostenimiento del bienestar en términos de acceso a la salud y a servicios básicos en condiciones diferenciales

Indicador	Valor
16. Nivel de Cubrimiento de Servicios Públicos (NCSP)	17,8%
17. Atención Preventiva de Enfermedades por Métodos Tradicionales (APEMT)	76,8%
18. Atención Curativa de Enfermedades (ACEMT).	59,7%
19. Partos Atendidos por Medicina Tradicional (PAMT)	53,1%
20. Prácticas Deportivas Tradicionales (PDT)	29,2%
21- Población Indígena Desnutrida (PID)	0,4%

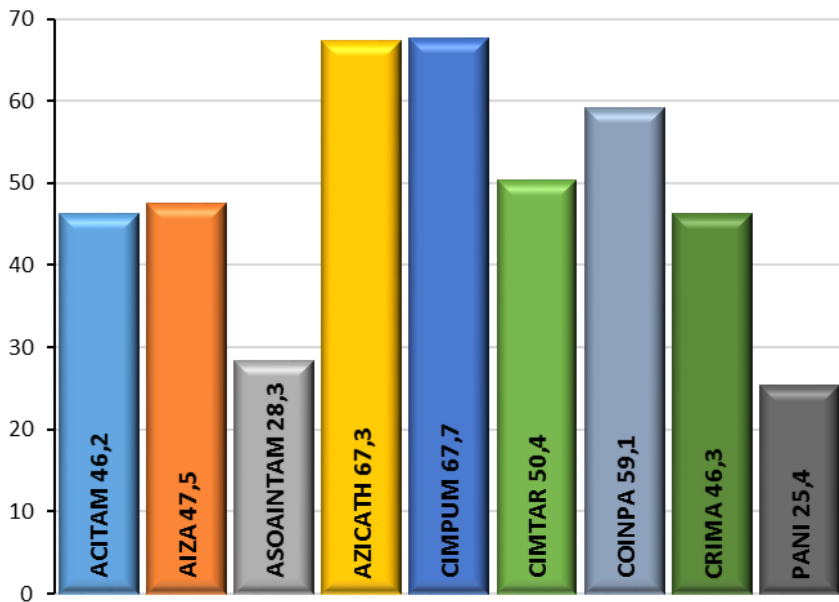
Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Aproximación Cualitativa entre IBHI

Las sociedades indígenas se mueven con diferentes intensidades en el contexto de un mundo global, una sociedad nacional y un ámbito local. Su asimilación paulatina a la sociedad nacional, muestra que son sociedades que no se pueden concebir de manera estática e inmodificable, en razón a los cambios que generan las relaciones con grupos sociales externos. Los IBHI apuntan a evaluar el estado actual de la vinculación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional, con las economías locales y con el sector público, a partir de unos análisis cualitativos y relaciones básicas para generar una discusión de los IBHI.

Existencia de autoridades tradicionales Vs. Existencia de conflictos socioculturales en los territorios

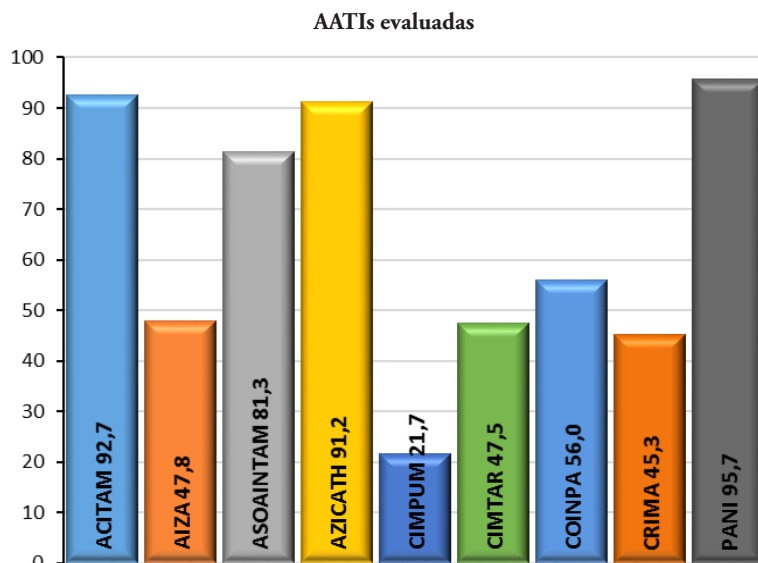
Figura 4. Potencial de Autoridades Tradicionales (PAT) para nueve (9) AATIs evaluadas.



PAT. Evalúa las estructuras de Gobierno Propio desde la participación de sus autoridades. Permite de evidenciar la transición desde lo tradicional a lo intercultural como una estrategia para asumir los retos de la modernidad y de la globalización sin descuidar lo cultural.

Promedio: 48,7%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 5. Problemáticas Internas (PI) para nueve (9)

PI. Expresa el estado de las relaciones que se dan sobre el territorio. Es decir, el sistema de conductas que controlan y mantienen un uso y manejo específicos sobre un territorio.

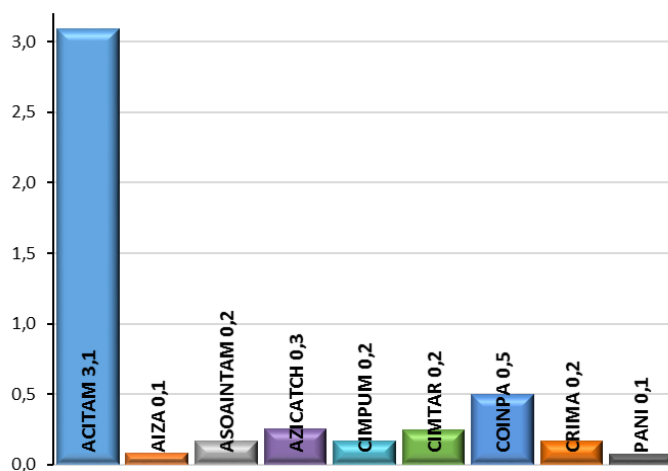
Promedio: 64,4%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Áreas de bosque transformadas Vs. Prácticas culturales

Las áreas de bosque en pie son una fuente de recursos para la dieta de las familias indígenas de acuerdo con sus usos y costumbres. El número de hectáreas de paisajes transformados (0,5%) es muy bajo, frente a un área de bosque en estado natural y seminatural (99,5%), significativamente alta en los resguardos. El alto porcentaje de áreas naturales se constituye en evidencia de la efectividad de las técnicas tradicionales de uso de los suelos y del concepto de la naturaleza, legado del buen manejo de los ancestros indígenas que tratan de mantener las generaciones presentes, pese al bajo número de prácticas tradicionales (28,9). Sin embargo, el buen estado del bosque guarda una relación con la vigencia sostenibilidad de las prácticas que permiten la gestión de los cultivos tradicionales, cuyas características de diversidad de especies, rotación y bajo uso de suelos contribuyen a la regeneración natural del bosque, cuyas áreas demandadas no superan el 0,1% del área total del territorio de las AATI.

Figura 6. Áreas transformadas (PATR), para nueve AATIs evaluadas

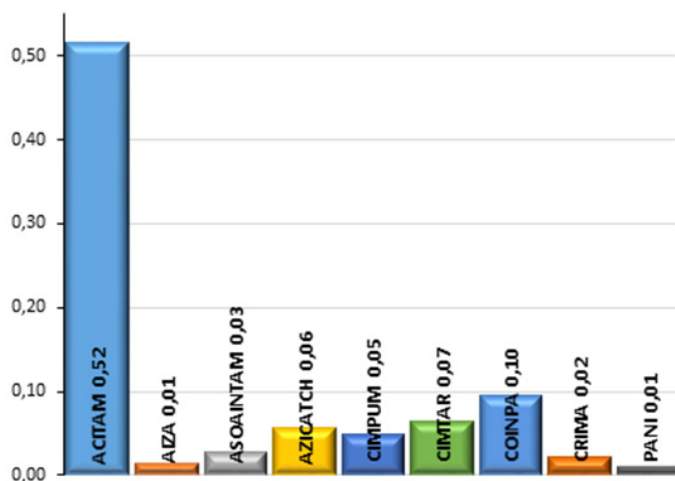


PATR. Evalúa las áreas que son transformadas en razón al uso y manejo en los territorios, que cuentan con recursos naturales disponibles y que constituyen la base de la autosuficiencia alimentaria usados por los pueblos indígenas.

Promedio: 0,5%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 7. Áreas demandadas para Cultivos (ADC) para nueve AATIs evaluadas



ADC. Evalúa el estado del área total en cultivos tradicionales demandadas en los resguardos indígenas por las unidades familiares indígenas en el contexto de su sistema de producción y bajo las exigencias de la sostenibilidad de sus modos de vida.

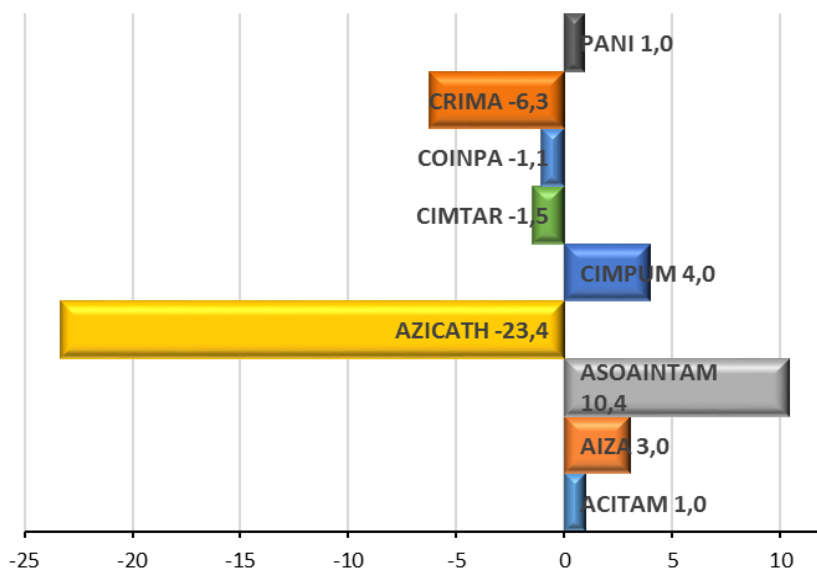
Promedio: 0,1%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Flujo de población vs. Población que practica el idioma propio vs Grado de Educación Formal

La práctica del idioma propio es un proceso vital en el contexto indígena, toda vez que es el mecanismo natural de transmisión de conocimientos, asociados, dentro de otros, a la salud, la educación, el gobierno y la relación con la naturaleza, su nivel crítico (16,8%), se debe de manera general, al contacto inevitable con la educación formal y el mercado laboral lo que ocasiona un flujo negativo (-1,4) de la población indígenas hacia las ciudades. Más aún, un grado alto de educación formal (61,8%), justifica la baja practica del idioma propio. Queda entendido que la protección de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, está ligada a la recuperación del idioma propio y del mecanismo de transmisión oral intergeneracional.

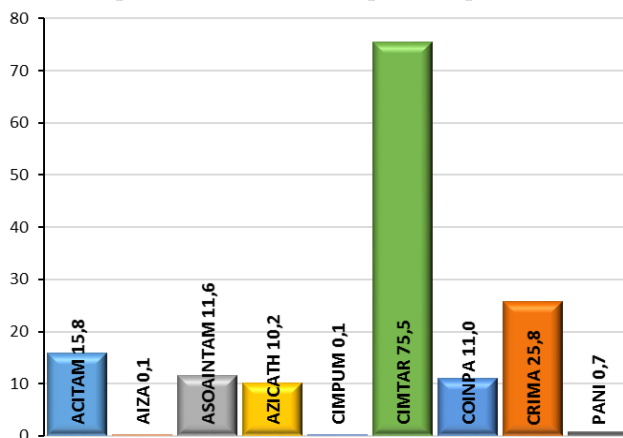
Figura 8. Flujo de Población (FP) para nueve (9) AATIs



FP. Evalúa el estado de la población neta en un momento dado, como producto de su dinamismo y en referencia a: nacimientos, defunciones y el saldo migratorio, con respecto al total de población indígena.

Promedio: 1,4%

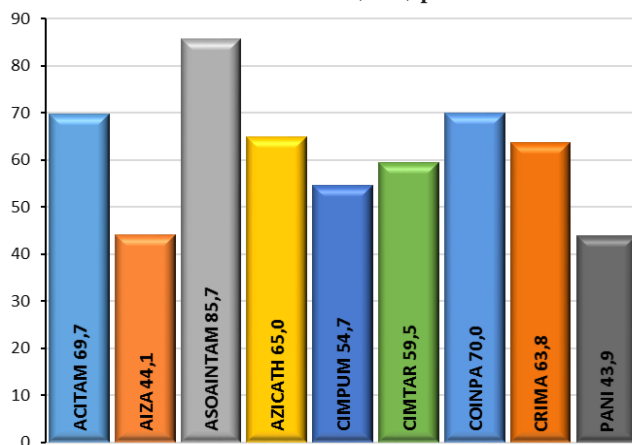
Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 9. Población que Practica el Idioma Propio (PIP) para nueve AATIs evaluadas

PIP. La reproducción social de los pueblos indígenas se basa en la práctica viva del idioma propio. Su pérdida o desuso supondría la desaparición cultural de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, toda vez que los consejos, los ritos, las narraciones, los rezos o conjuros, los bailes, se transmiten en el idioma originario de generación en generación y su mecanismo vivo es a través de la oralidad.

Promedio: 16,8%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 10. Grado de Educación Formal (GEF) para nueve AATIs evaluadas

GEF. La vinculación de las sociedades indígenas con la sociedad nacional ha generado diversidad de necesidades que tienen que ver, entre otros, con el consumo de bienes y servicios, el posicionamiento político, el acceso a proyectos de desarrollo. Los pueblos indígenas han asumido la educación como una estrategia para hacer frente a ese reto, que en últimas es un reto político.

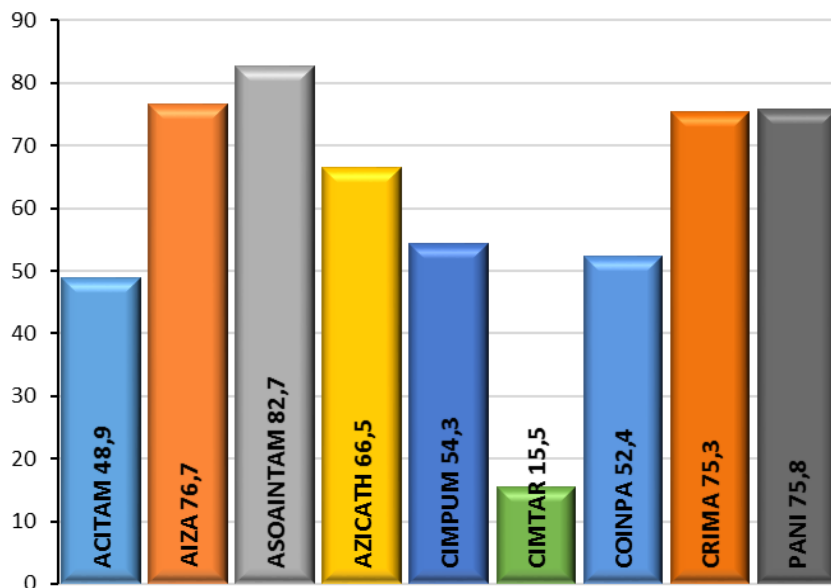
Promedio: 61,8%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Diversidad étnica Vs. prácticas tradicionales

Ante una importante diversidad étnica (60,9%) y una tendencia a la conformación de comunidades multiétnicas, la sostenibilidad de las prácticas culturales puede verse comprometida, las cuales muestran una participación de la población de tan solo un 28,9 afectando en mayor medida a las etnias minoritarias.

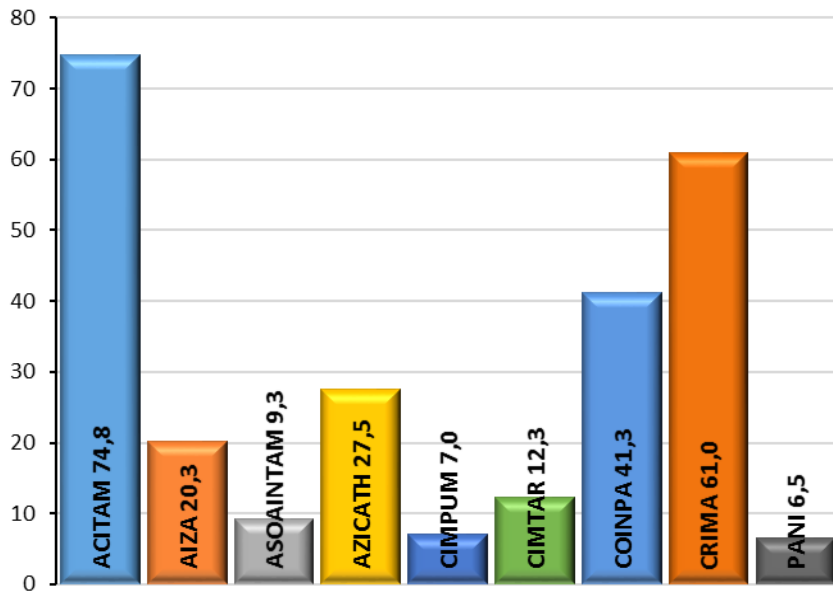
Figura 11. Diversidad Étnica (DE) para nueve (9) AATIs evaluadas.



LDE. Evalúa la identificación étnica que los individuos manifiestan pertenecer en sus territorios. Permite evidenciar el estado de la cohesión social y la consciencia étnica en los territorios.

Promedio: 60,9%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 12. Prácticas Culturales Estratégicas (PCE) para nueve AATIs evaluadas


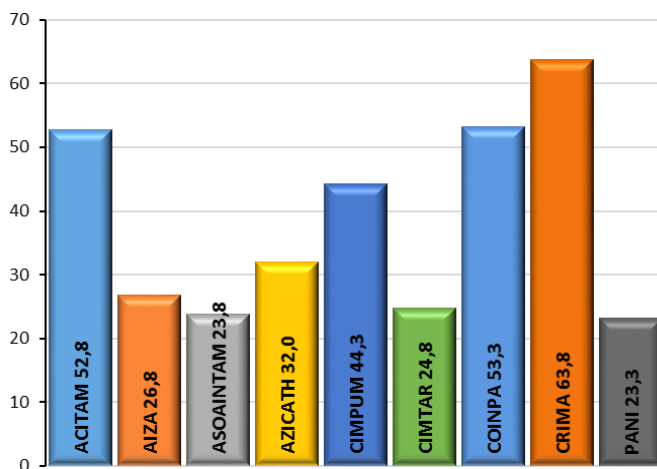
EPCE. La cultura de los pueblos indígenas amazónicos se manifiesta a través de la práctica de actividades legadas desde sus orígenes como actividades que forman parte de sus cosmogonías en sus territorios. El grado de conciencia sobre el valor y significado de las prácticas culturales, contribuye a garantizar la existencia física y cultural de los pueblos indígenas.

Promedio: 28,9%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Especies alimenticias disponibles vs. Disponibilidad de semillas Vs. Población con desnutrición

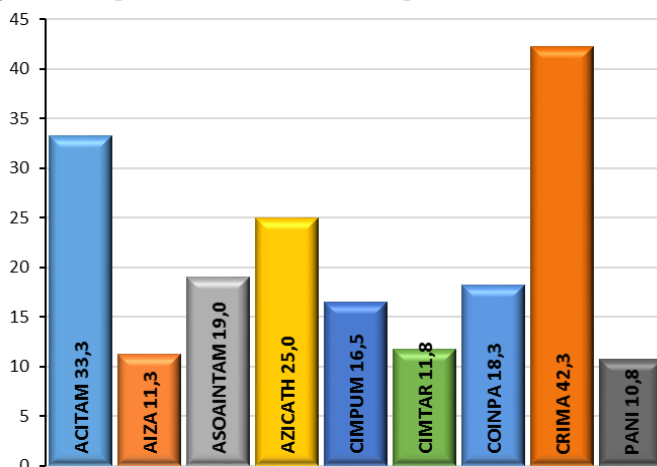
La existencia de un buen número de especies utilizadas y de semillas disponibles (38,3 y 20,9 respectivamente), contribuye a los bajos porcentajes de desnutrición (0,44%). Aunque existe un riesgo latente para la autonomía alimentaria y nutricional, en razón a la pérdida de los conocimientos sobre el uso y manejo de las especies alimenticias y a la adopción de dietas alimentarias ajenas, que limita las posibilidades de garantizar una salud física y espiritual de las personas en los territorios, en términos alimentarios.

Figura 13. Especies Alimenticias Disponibles (EAD) para nueve AATIs evaluadas.

EAD. Son las especies con sus variedades sembradas en las chagras, recolectadas, pesca y cacería, por las unidades familiares de producción, que permiten obtener una diversificación de los alimentos que otorga un grado de bienestar y autonomía alimentaria a los pueblos indígenas.

Promedio: 38,3%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

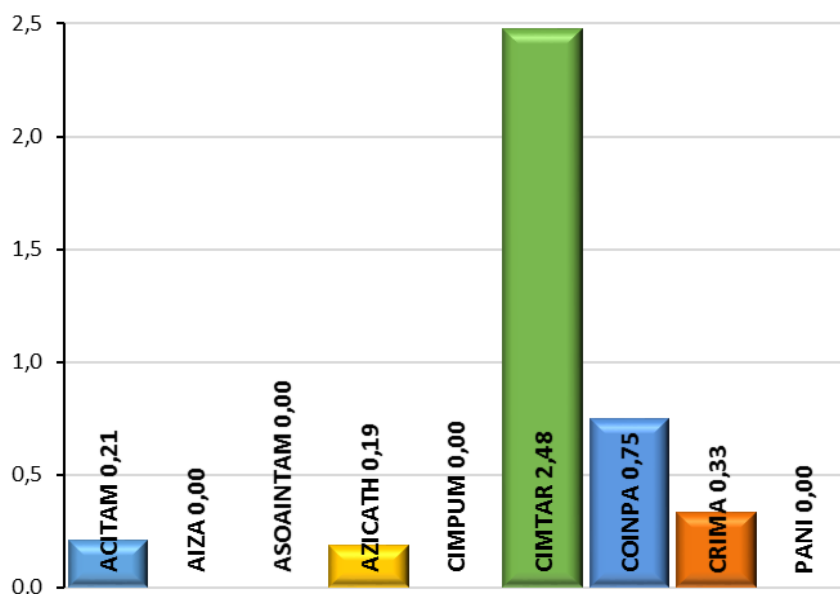
Figura 14. Disponibilidad de Semillas (DS) para nueve (9) AATIs evaluadas

DS. Expresa la persistencia de las semillas fundamentales para garantizar la siembra de las chagras, cuya producción permite un abastecimiento continuo para garantizar, no solo la abundancia de alimentos, sino la reproducción cultural.

Promedio: 20,9%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 15. Población Indígena Desnutrida (PID) para nueve (9) AATIs evaluadas



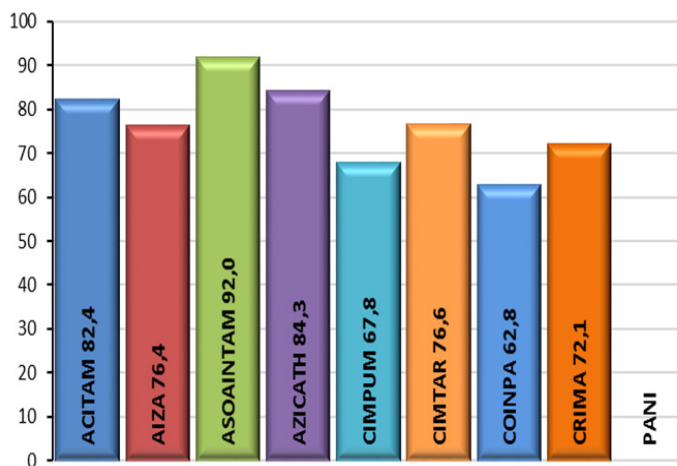
PID. Determina el porcentaje de personas que registran problemas de desnutrición por deficiencias en la ingesta de calorías y proteínas, ocasionadas por el limitado acceso a los alimentos; genera repercusiones no solo en el estado de la salud de la población sino los diferentes efectos sociales.

Promedio: 0,44%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Medicina tradicional Vs. La medicina formal

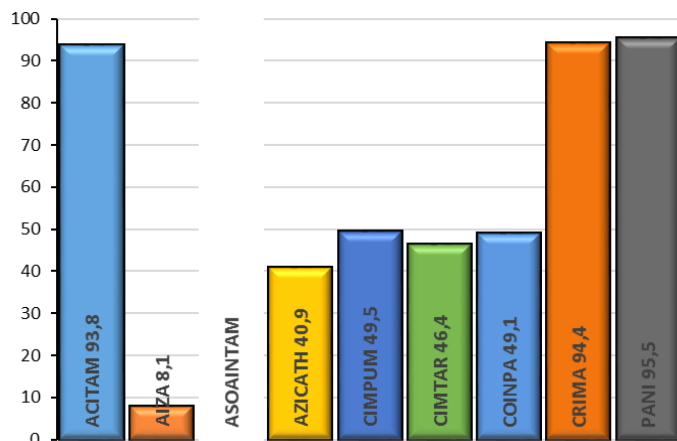
La atención preventiva y curativa de la salud a nivel de comunidades y en los territorios de las AATI es cubierta en su mayoría por la medicina tradicional (76,8% y 59,7% respectivamente). La medicina tradicional sostiene las prácticas preventivas y curativas y su reproducción están más en control de las comunidades, que en el acceso a métodos preventivos y curativos ofrecidos por parte de la medicina formal. En general, la medicina tradicional, sus acciones preventivas y curativas, los médicos tradicionales, parteras, no son reconocidas por las políticas de salud del Estado, ni menos valoradas y retribuidos su trabajo por parte de la Secretaria de Salud del departamento del Amazonas.

Figura 16. Atención Preventiva de Enfermedades por Métodos Tradicionales (APEMT) para nueve AATIs evaluadas.

APEMT. Expresa el estado de los métodos terapéuticos existentes para la prevención de la salud física y mental, desarrollados tanto por los servicios formales prestados por el Estado, como a través de la medicina tradicional, con base en el respeto de normas y valores dados culturalmente.

Promedio: 76,8%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Figura 17. Atención Curativa de Enfermedades (ACEMT) para nueve (9) AATIs evaluadas

ACEMT. Expresa el estado del acceso a servicios de salud proveídos por el Estado –atención primaria, medicina farmacéutica, intervención hospitalaria, sistemas de inmunización–; y los servicios de medicina tradicional.

Promedio: 59,7%

Fuente: Base de datos Línea Base de los IBHI. Instituto Sinchi, 2018.

Conclusiones

La implementación de los Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI) en los territorios de las AATI del Amazonas, es una experiencia inédita producto de un proceso participativo y de conciencia social que ha avanzado de manera significativa en una unidad político administrativa especial de Colombia, caracterizada por poseer ecosistemas predominantemente en bosques y aguas, habitados por sociedades indígenas cuyas territorialidades les han permitido sostener una relación armónica con la naturaleza. Se basó en el uso de una Investigación Acción Participativa (IAP), con la fundamental intervención de los pueblos indígenas y el apoyo técnico del Instituto Sinchi. A través de diferentes espacios de participación se logró no solo contar con el aval de las Autoridades Tradicionales para la aplicación de los 20 IBHI, sino la legitimidad para levantar la información con el trabajo técnico de un equipo de dinamizadores indígenas, previos procesos de capacitación para adelantar la tarea de levantamiento de la información.

La información de línea base permite conocer el estado actual del bienestar humano indígena como producto de unas relaciones multidimensionales entre la sociedad y la naturaleza en los territorios. Se muestran aspectos sociales y culturales que son fundamentales en la sostenibilidad de la población en los territorios, los cuales presentan síntomas de deterioro. Los resultados reflejan los impactos de la vinculación de las comunidades indígenas causados por diferentes fenómenos socioeconómicos y la acción de actores externos. Por su parte, los resultados sugieren que el papel de las autoridades tradicionales se ve limitada por no contar con los insumos y mecanismos legales para su actuación. Sin embargo, es notable que en los territorios indígenas se mantienen unas coberturas en bosques primarios vigorosas y conservadas, que sirven como soporte de sus sistemas alimentarios tradicionales y proveen de ingresos para atender las necesidades generadas en razón a su vinculación con la sociedad nacional y las economías locales.

La información levantada desde los territorios de las AATI, su oportunidad y uso, convoca a las Autoridades Tradicionales, Conocedores y Conocedoras, Líderes y Lideresas, Gobernadores, Capitanes y Curacas, a enfrentar el reto de generar unas políticas internas y estrategias que consoliden procesos y acciones encaminadas a lograr:

- Afianzar ese ámbito diverso de autoridad propia en las comunidades a partir de estimular procesos que lleven al relevo generacional, de acuerdo con sus usos y costumbres, para que continúen ejerciendo su rol en el control social de los territorios.
- Una mayor estabilidad demográfica, no solo a partir de revalorar las prácticas culturales de las sociedades indígenas, sino vigorizar la práctica de la lengua propia que al igual que las prácticas culturales, son fundamentales en la identidad indígena y en la transmisión de los conocimientos tradicionales a las nuevas generaciones. La documentación y evaluación sobre el estado de los procesos de formación en el ámbito cultural y de las competencias en su propio contexto, como es el aprendizaje de conocimientos tradicionales que no se adquieren a través de la educación formal.
- Reflexionar desde sus espacios propios sobre el estado de las prácticas culturales fundamentales que sostienen los espacios de cultivo, el cuidado y conservación de las semillas, como germoplasmas vivos que han sobrevivido en la historia y desde el mismo momento en que los procesos de domesticación realizados por las culturas indígenas permitieron su uso permanente. Y los productos obtenidos que garantizan la autonomía alimentaria cuyas prácticas propias se sostienen a partir de los conocimientos tradicionales y su transmisión a las nuevas generaciones, fundamentales para custodiar la abundancia de alimentos. Eso implica garantizar la sostenibilidad cultural de las etnias en sus territorios de origen, frente a los procesos de vinculación con la sociedad nacional, los mercados locales y el Estado. A continuar documentando las prácticas culturales que garantizan el uso y manejo de las técnicas de transformación de las especies propias, que son tecnologías propias de amplio uso social que siguen siendo poco conocidas.
- En razón a su vinculación con la sociedad nacional, los mercados locales y el Estado, se han generado una suerte de problemas de carácter interno que impactan el buen vivir en las comunidades. La reflexión y discusión se articulan también con la exigencia de contar con Autoridades Tradicionales vigorosas que propicien una alta capacidad de la gobernabilidad y la

aplicación de una justicia propia en las comunidades afiliadas. Tiene como condición la de generar procesos que revaloricen las prácticas culturales especialmente involucrando a las nuevas generaciones.

- Igualmente, que en los espacios de interlocución con las entidades u organismos públicos que tienen la misión de generar las inversiones para la implementación y prestación de los servicios públicos, en especial el de la salud. Poder exigir el cumplimiento de los compromisos asumidos para una mayor cobertura de los servicios públicos y el de la salud en las comunidades, a partir del reconocimiento de la Secretaria de Salud departamental a la labor de los médicos y parteras tradicionales cuyos roles sustentan los aspectos preventivos y curativos de atención de la salud en las comunidades. Formalizar los registros sobre los casos atendidos tanto por los médicos como por las parteras tradicionales. E inducir la práctica de las disciplinas deportivas tradicionales y formales, fundamentales para sostener un buen estado de salud social. Al igual que llamar la atención de las entidades y organismos públicos con la misión de atender y apoyar la seguridad alimentaria; discutir con las autoridades tradicionales las metodologías de medición de la desnutrición y lograr una ruta intercultural para medir la desnutrición en las comunidades indígenas.

En esa dirección, la información de los IBHI presentada, analizada e interpretada, es una contribución original y pertinente, porque permite mostrar el contexto sociocultural y político necesario de entender y asumir por parte de la política pública actual, el Plan de Desarrollo Nacional 2018-2022, y los planes departamentales y municipales del Amazonas.

De otra parte, la existencia del vacío político administrativo y de gobernabilidad en el Amazonas, genera iniquidades y la exclusión de los pueblos indígenas de los procesos de planeación nacional y de inversión pública a partir de la legitimidad de sus planes de vida, y autonomía de la gobernabilidad de acuerdo con los usos y costumbres que la constitución nacional reconoce. Aún hoy no existe la voluntad política para reglamentar las Entidades Territoriales Indígenas que son constitucionales. En ese sentido, la información aportada por cada uno de los

IBHI y levantada desde las comunidades en los territorios indígenas es oportuna y estratégica porque contribuye a retroalimentar a las políticas públicas, y visibilizar los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas en los procesos de construcción del desarrollo sostenible.

En un sentido más amplio, los IBHI se consideran como una oportunidad para la comprensión de la realidad de los pueblos indígenas como sociedades particulares, por sus potenciales aportes al uso sostenible de los recursos de la Amazonía, inmersas en las dinámicas de sociedades envolventes que generan más necesidades y problemáticas que soluciones. Es una oportunidad también para contribuir a la disminución de brechas sociales que propician la exclusión y asimetrías conceptuales que impiden el diálogo horizontal y la convivencia con otras formas de percibir y comprender de la vida y el papel del hombre en la naturaleza; es una contribución a hacer *Amanecer de la Palabra de Vida*, en términos indígenas.

Referências

- ACOSTA, A. El “buen vivir” para la construcción de alternativas. *Rebellion*, 18 jul. 2008. Transcripción de la conferencia dictada en la clausura del Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas, realizado en Quito del 26 al 29 de febrero de 2008. Disponible en: <https://rebellion.org/el-buen-vivir-para-la-construccion-de-alternativas/>. Acceso en: 5 marzo 2011.
- ACOSTA, A. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *América Latina en Movimiento*, 16 feb. 2009. Disponible en: <http://www.alainet.org/active/29019&lang=es>. Acceso en: 5 marzo 2011.
- ACOSTA, L. E. Los Indicadores del Bienestar Humano: innovación social y cultural que busca fortalecer las capacidades de gobernabilidad de los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. *Mundo Amazónico*, v. 9, n. 2, p. 61-86, 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9135925>.

- ACOSTA, L. E. *Los indicadores de bienestar humano: propuesta para el monitoreo de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas*. Elementos y aportes para su definición y medición. Amazonia colombiana. Cartilla de divulgación. Leticia, Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2016.
- ACOSTA, L. E. Sostenibilidad territorial y bienestar Indígena: bases para el diseño de Indicadores en la Amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica Nueva Época*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, Bogotá, Colombia, p. 113-128, 2008.
- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ACOSTA, L. E.; GARCÍA, O. I.; DUBOIS, A. Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Mundo Amazónico*, v. 7, n. 1-2, p. 5-30, 2016.
- ACOSTA, L. E. et al. *La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce*. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi; Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH), 2011.
- AGRAWAL, A. Indigenous Knowledge and the Politics of Classification. *International Social Science Journal*, v. 54, n. 173, p. 287-297, 2002.
- BARKIN, D.; LEMUS, B. Understanding Progress: A Heterodox Approach. *Sustainability*, v. 5, n. 2, p. 417-431, 2013.

- BELL ADELL, C. Exclusión Social: Origen y características. En: *Curso Formación específica en compensación educativa e intercultural para Agentes Educativos*. Murcia: Universidad de Murcia, 2002.
- BERGMAN, R. *Economía Amazónica*. Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1990.
- BURFORD, G. *et al.* Bringing the “Missing Pillar” into Sustainable Development Goals: Towards Intersubjective Values-Based Indicators. *Sustainability*, v. 5, n. 7, p. 3035-3059, 2013.
- BUSTELO, P. *Economía del Desarrollo*. Un análisis histórico. 2. ed. ampl. Madrid: Complutense, 1992.
- CARPIO, P. El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional. *América Latina en Movimiento*, 10 jun. 2008. Ecuador. Disponible en: <http://alainet.org/active/24609&lang=es>. Acceso en: 5 marzo 2011.
- CHARTERS, C.; STAVENHAGEN, R. (ed.). *El desafío de la Declaración Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*. Copenhague, Dinamarca: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA), 2010. Disponible en: https://www.iwgia.org/images/publications/0277_El_Desafio_de_la_Declaratin.pdf. Acceso: 13 feb. 2012.
- COLLADO, J. R. *El bienestar social: concepto y medida*. Madrid: Popular, 1992.
- CONVENIO SOBRE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA (CDB). *Indicadores para evaluar el progreso hacia la meta de diversidad biológica 2010: situación de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales*. Granada: Grupo de Trabajo Especial sobre el Artículo 8(j) y disposiciones sobre el CDB, 2010.
- DÁVALOS, P. Reflexiones sobre Sumak Kaway (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. *América Latina en Movimiento*, 4 agosto 2008. Acceso: 5 de marzo de 2011. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/25617>.

- DEL POPOLO, F.; RIBOTTA, B. *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – SISPPI*. Guía para el usuario. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal Fondo Indígena), 2007. Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/SISPPI_no_tastecnicas.pdf. Acceso en: 3 mayo 2011.
- DESCOLA, P. *La selva culta*: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen. 3. ed. Quito: Ediciones AbyaYala, 1996.
- DIEZ, J. R. *El Bienestar Social*: concepto y medida. Madrid: Popular, 1994.
- DUBOIS, A. El debate sobre el enfoque de las capacidades: las capacidades colectivas. *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n. 20, p. 35-63, 2008. Disponible en: <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1200>. Acceso en: 17 jul. 2012.
- DURHAM, E. *et al. The BiodivERsA Stakeholder Engagement Handbook*. Paris: BiodivERsA, 2014.
- EIDE, A. Los pueblos indígenas, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En: CHÁRTER, C.; STAVENHAGEN, R. (ed.). *El desafío de la Declaración Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*. Copenhague, Dinamarca: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA), 2010. p. 34-49.
- ECHEVERRI, J. Á. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Dialogo intercultural? En: SURRALLÉS, A.; GARCIA HIERRO, P. (dir.). *Tierra adentro*. Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague, Dinamarca: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA), 2004. p. 259-275. ISBN 87-90730-80-1.

- FERES, J. C.; MANCERO, X. *El método de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y sus aplicaciones en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 2001. (Serie Estudios estadísticos y prospectivos, 7). Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4784/S0102117_es.pdf?isAllow. Acceso en: 3 mayo 2011.
- GALVÁN, D.; FERMÁN, J. L.; ESPEJEL, I. ¿Sustentabilidad Comunitaria Indígena? Un Modelo Integral. *Sociedad y Ambiente*, n. 11, p. 4-22, jul./oct. 2016.
- GARCÍA, O. I. Mito, rito y etnodesarrollo en pueblos indígenas de la Amazonia. *Revista Colombia Amazónica*, n. 2, p. 187-202, 2009.
- GASCHÉ, J.; VELA, N. *Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas*. Iquitos: Instituto Investigaciones de la Amazonia Peruana – IIAP. CONCYTEC, 2004.
- GÓMEZ, A. *Las necesidades básicas insatisfechas: sus deficiencias técnicas y su impacto en la definición de políticas sociales*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística (Indec), 1997. 28 p. Disponible en: <https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/2mi533.pdf>. Acceso en: 3 mayo 2011.
- INSTITUTO AMAZÓNICO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, SINCHI. *Bases de datos con la información de los IBHI de cada una de las AATI del departamento del Amazonas*. Leticia, Amazonas: Instituto Sinchi, 2018.
- INSTITUTO AMAZÓNICO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, SINCHI. *Proyecto Los indicadores de bienestar humano: propuesta para el monitoreo de los modos de vida y territorios de los pueblos indígenas*. Elementos y aportes para su definición y medición. Leticia, Amazonas: Instituto Sinchi, 2015.
- INSTITUTO AMAZÓNICO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, SINCHI. ASOCIACIONES DE AUTORIDADES TRADICIONALES INDÍGENAS (AATI). *Líneas base (Excel) de IBHI levantadas en los resguardos y AATI del departamento del Amazonas*. Leticia, Amazonas: Instituto Sinchi; AATI, 2018.

- LINDH, K.; HAIDER, J. Development and the Documentation of Indigenous Knowledge: Good Intentions in Bad Company? *Libri*, v. 60, n. 1, p. 14, 2010.
- MUÑOZ, D. *et al.* *Experiencias de un dialogo de saberes entre el Grupo SINA y las Autoridades Tradicionales Indígenas, para la definición de estrategias, metodologías y acciones, que han contribuido al ordenamiento ambiental del territorio en el departamento del Amazonas*. Leticia, Colombia: Grupo SINA, 2015.
- MURCIA, U. *et al.* *Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia colombiana SIAT-AC*. Diseño de la línea base de información ambiental sobre los recursos naturales y el medio ambiente en la Amazonia colombiana: Bases Conceptuales y Metodológicas". Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2007.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). Indicadores sociales: Directrices preliminares y series ilustrativas. *Informes estadísticos*, serie M, n. 63, 1978. Disponible en: http://unsstats.un.org/unsd/publication/SeriesF/SeriesF_49S.pdf. Acceso en: 10 abr. 2013.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Resolución n. 59/174, de 20 de diciembre de 2004*. Sobre la base del informe de la Tercera Comisión (A/59/500). Nueva York: ONU, 2004. Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2005/3487.pdf>.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Resolución 61/295, de 13 de septiembre de 2007*. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Nueva York: ONU, 2007.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica*. Una guía sobre el Convenio n.º169 de la OIT. Ginebra: OIT, 2009. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_113014.pdf. Acceso: 19 enero 2012.

- ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). *Indicadores sociales*. Lista OCDE. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985. Traducción de: La liste l'OCDE des indicateurs sociaux, 1982. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/7469636/Construccion-de-indicadores-e-indices-sociales>. Acceso en: 6 feb. 2012.
- PHELAN, M. Una Aproximación Metodológica a Los Indicadores Locales y Comunitarios. Entre Lo Institucional y Lo Popular. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, v. 17, n. 3, p. 391-408, 2008.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Informe sobre el desarrollo Humano 1990*. Bogotá: Tercer Mundo, 1990. Disponible en: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr1990escompletonostatspdf.pdf>.
- PERONA, N.; ROCHI, G. Vulnerabilidad y exclusión social. Una propuesta metodológica para el estudio de las condiciones de vida de los hogares. *Kairos, Revista de Temas Sociales*, n. 8, 14 dic. 2016.
- PREUSS, T. *Religión y Mitología de los Uitotos*. Bogotá: Universidad Nacional, 1994.
- RENSHAW, J.; WRAY, N. Indicadores de pobreza indígena. Borrador preliminar. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2004.
- REED, M.; FRASER, E.; DOUGILL, A. An Adaptive Learning Process for Developing and Applying Sustainability Indicators with Local Communities. *Ecological Economics*, v. 59, n. 4, p. 406-418, 2006.
- REYES-GARCIA, V. *et al.* Economic development and local ecological knowledge: A deadlock? Quantitative research from a Native Amazonian society. *Human Ecology*, v. 35, n. 3, p. 371-377, 2007.
- SARAGOS, J. *Desarrollo de Indicadores de Sustentabilidad Turística Aplicado a Una Comunidad Indígena de La Selva Lacandona*. 2016. 51 f. Tesis (Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural) – El Colegio de la Frontera Sur, Villahermosa, México, 2016.

- STAVENHAGEN, R. *Los Pueblos Originarios: El Debate Necesario*. Buenos Aires: CTA Ediciones: CLACSO, 2010.
- SEN, A. *Desarrollo y Libertad*. Madrid: Planeta, 2000.
- TORTOSA, J. M. Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir. *Aportes Andinos: Revista de Derechos Humanos*, n, 28, 2009. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2789>.
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo “Pacto del Pedregal”. Informe preliminar documento de trabajo. *VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas. Nueva York: ONU, 2008. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>. Acceso en: 10 abr. 2013.
- VAN DER HAMMEN, M. C. *El Manejo del Mundo*. Naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia colombiana. Bogotá: Tropenbos, 1992.
- ZENT, S.; MAFFI, L. (2009). *Final Report on Indicator No. 2: Methodology for Developing a Vitality Index of Traditional Environmental Knowledge (VITEK) for the Project “Global Indicators of the Status and Trends of Linguistic Diversity and Traditional Knowledge”*. Salt Spring Island, BC, Canada: Terralingua, 2009. p. 2-9.

INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT) E O CASO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E UMBANDA NO BRASIL¹

*Everson Jaques Vargas
Luiz Felipe Barboza Lacerda
Sueli Angelita da Silva
Adevanir Aparecida Pinheiro*

Resumo: O artigo propõe analisar, pela via das Ciências Humanas e Sociais, como se produz o bem-estar nos territórios tradicionais ligados as religiões de matriz africana e para isto apresenta e faz uso de uma metodologia participativa denominada Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais – IBPT. Os IBPT possuem um arranjo de cinco grandes capacidades auto enunciadas pelos povos tradicionais, que servem como balizadores de análise, sendo elas: Capacidade de Controle Coletivo do Território; Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; Capacidade de Autonomia Alimentar; Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Emprega-se essa metodologia para auxiliar os povos tradicionais a visualizarem suas potencialidades, suas vulnerabilidades e desenvolverem planejamentos estratégicos para melhor gerenciá-las. Os resultados revelam os principais desafios e conquistas destes povos, através de um processo histórico de superação de preconceitos e afirmação de identidade sociocultural.

1 Artigo publicado anteriormente em VARGAS, E. J.; LACERDA, L. F. B.; SILVA, S. A. da; PINHEIRO, A. A. Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) e o Caso das Religiões de Matriz Africana e Umbanda no Brasil. Revista del Cisen Tramas/Maepova, [S. L.], v. 7, n. 2, 2019. Disponível em: <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/cisen/article/view/1056>.

Palavras-chave: Povos Tradicionais. Indicadores. Bem-Estar. Religiões de Matriz Africana.

Introdução

Este artigo traz os resultados do projeto Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais ligados as religiões de matriz africana.

É importante ressaltar, de imediato, que o histórico do contato das populações tradicionais com a cultura ocidental hegemônica – europeia – acarretou prejuízos, expropriações e violências a tais povos que ainda nos dias atuais, seguem vitimados por mecanismos explícitos e/ou subliminares de produção de ausências, exclusões ou inclusões perversas. (Santos, 2007; Sawaia, 2005).

Uma das formas de oposição a estas injustiças históricas e atuais estão representadas no potencial dos índices e indicadores de qualidade de vida, utilizados de maneira geral para retratar tais populações, e que, ao final, usualmente tornam-se materiais subsidiários de políticas públicas e ações sociais para tais povos. (Acosta 2013; Lacerda, 2016).

Revisando os índices avaliativos dos mais variados órgãos de apoio, controle ou fomentos nacionais e internacionais, concluímos que apesar de alguns avanços, eles ainda são ineficazes para a compreensão da realidade dos povos tradicionais na América Latina. (Acosta, 2013; Lacerda, 2016; Lacerda; Acosta, 2017).

Sob estas percepções, apoiadas em resoluções nacionais e internacionais desencadeadas por organização e pressão de algumas lideranças desses povos, como a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2009)² e Pacto de Pedregal³ (UNAM, 2016), Decreto 4887/03⁴ sobre a demarcação destes territórios, etnoeducação, entre outros; que nascem os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT).

2 Mais informações em: *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas*: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.

3 O Pacto de Pedregal foi firmado após a reunião de consolidação de algumas providências sobre os direitos dos povos indígenas. Em 1993 foi consolidado o ano Internacional dos Povos Indígenas. Disponível em: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal>. Acesso em: 19 jan. 2018.

4 Para um aprofundamento da questão, vide: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2003/decreto-4887-20-novembro-2003-497664-norma-pe.html>. Acesso em: 19 jan. 2018.

Os pressupostos iniciais dos IBPT estão assentados sob a preocupação da soberania das populações tradicionais em seus próprios territórios, assumindo que frente a qualquer intervenção, seus valores e culturas devem ser percebidos como parte fundante no decorrer dos planejamentos iniciais às avaliações finais. (Lacerda, 2016).

Para os povos tradicionais, por nós estudados, bem-estar encontra-se sob o equilíbrio entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. Portanto, um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza, que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas para certo estilo de vida.

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades elencadas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais: (i) Capacidade de Controle Coletivo do Território; (ii) Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; (iii) Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde; (iv) Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e; (v) Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais que espelhados em perguntas metodológicas nos possibilitam a construção conceitual de bem-estar, para aquela população, naquele dado momento.

Dessa maneira, ao final do processo, cada comunidade por mais complexa que seja, possuirá seu bem-estar específico. Os IBPT, nesse cenário, mostram-se, enquanto metodologia socioambiental, capaz de auxiliar as comunidades na identificação e análise de suas vulnerabilidades e fortalezas, produzindo uma leitura fidedigna da realidade local e, desta forma, melhorando a qualidade de vida através do subsídio assertivo aos projetos e políticas públicas que se pretendem desenvolver.

Tal metodologia se alicerça no processo ascendente de melhoria, aperfeiçoamento e adaptações, através de suas capacidades essenciais e seus derivativos indicadores; desta forma está sendo aplicada em conjunto com diversos povos tradicionais, principalmente no Brasil, através do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e seus múltiplos parceiros e na Colômbia através do Instituto Amazônico de Investigaciones Científicas, Sinchi.

O caso de aplicação dos IBPT que trazemos neste artigo, refere-se justamente a uma dessas parcerias em território brasileiro entre o Ob-

servatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (NEABI/UNISINOS), aliados às Casas de religião de Umbanda e de Matrizes Africanas da cidade de São Leopoldo (RS) Terreiro tradicional Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas. Os resultados revelam a trajetória de resistência e superação de preconceitos da população negra de terreiro, em busca de autonomia e afirmação de sua identidade sociocultural em territórios tipicamente de colonização alemã.

Pontos da História da Umbanda no Brasil

A Umbanda é uma religião que se constituiu em território brasileiro através do sincretismo entre a cultura trazida pelos povos africanos escravizados, os povos indígenas e o catolicismo colonizador europeu, consolidou-se como aparato religioso a partir do ano de 1908 no Rio de Janeiro, expressando-se em uma Casa espírita do município de São Gonçalo. Assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas veio ao mundo pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, na época com 17 anos. A partir de então, a Umbanda traçou sua trajetória cultural e se concretizou como religião oficial em muitas Casas do estado do Rio de Janeiro.

A partir da década de 1920 e 1930 a Umbanda passa a aparecer no discurso político e no imaginário social popular como tática atrativa a grande parte da população autodeclarada mestiça. Era uma estratégia providencial de Getúlio Vargas⁵ que traçou como armadilha populista a união das raças do Brasil no Estado Novo (Prandi, 2004).

No ano de 1941 houve o primeiro Congresso Nacional de Umbanda com participação de uma grande massa de religiosos de São Paulo e Rio Grande do Sul (Bastide citado em Negrão, 1993, p. 2) tendo objetivo de afastar os estigmas da relação religiosa sincrética do Brasil miscigenado com a Macumba carioca e o Candomblé, como afirma Haag (2011, p. 4).

5 OLIVEIRA, J. H. M. de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 60-85, set. 2009.

Em suma, essa preocupação se propagava pelo forte preconceito existente em solo nacional, visto que as religiões de Matrizes Afroindígenas nunca deixaram de serem vinculadas as práticas degeneradas da sociedade, mesmo ao revés de alguns interesses políticos em popularizá-las a fim de conseguir maior base eleitoral das classes populares.

De maneira geral, principalmente referente as culturas religiosas negras e indígenas, os processos sociais, culturais e religiosos do povo brasileiro, alicerçavam-se no forçado desaparecimento dos rituais xamânicos e africano, afim de que o Estado e as classes dominantes invisibilizassem de maneira cíclica os povos marginalizados e suas demandas.

Entre os anos de 1960 a 1980, evidenciava-se um crescimento nas escalas populacionais brasileiras, em síntese, nos Censos Demográficos como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), percebia-se uma população que se totalizava 20 milhões de adeptos da Umbanda. Neste período, a Umbanda viveu a sua explosão em todas as regiões do Brasil, gerando uma desterritorialização e uma multiplicação desta crença por todo território nacional.

Da mesma forma que houve a ampliação populacional e o aumento dos adeptos declarados por essa religião nas estatísticas nacionais, também se percebeu o nascimento de um conjunto de variações religiosas proféticas providenciais, tensionando a Umbanda no cenário religioso nacional, entre elas, a ascensão das religiões Pentecostais e Neopentecostais.⁶

Essas novas tradições, ligadas as perspectivas fundamentalistas, trazem como fator preponderante a vinculação direta à salvação e ao agente da salvação, enquanto que na Umbanda a leitura do universo simbólico é composta por muitos outros elementos, e assume uma perspectiva multifacetada e cíclica através das ideias de reencarnação, possessões, transes, defumações de ervas, devoções a santos/entidades/orixás, quarto de santo e congá⁷, charutos, bebidas e etc.

6 SANTOS, Milene Cristina. *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio: a "Guerra santa" do Neopentecostalismo contra as Religiões afro-brasileiras*. Brasília: UnB, 2012.

7 Local onde são assentadas as imagens das entidades sagradas, por muitos religiosos é conhecido também como "altar sagrado".

Em suma, a Umbanda considerada como a primeira religião brasileira, em meados do ano de 2017, segundo o Censo Demográfico do IBGE, registrava apenas 0,3% das preferências religiosas da população brasileira. Ao analisar os dados atualizados do Censo Demográfico do IBGE, estima-se que a população brasileira em 2017 ultrapassou os 207,7 milhões de habitantes. Em relação aos umbandistas e candomblecistas, aproximam-se de 588, 797 mil seguidores.

Ao confrontarem-se os dados estatísticos com a percepção sociológica da cultura brasileira, no que se refere a população negra (maioria no país), facilmente deflagra-se a afirmativa de que os dados oficiais não correspondem à realidade e, como hipótese, levanta-se justamente a dificuldade em assumir-se integrante de religião de matriz africana em uma sociedade ainda permeada pelo ideário escravagista, sustentadas por relações hierárquicas e preconceituosas, como poderemos perceber ao longo da aplicação do IBPT.

Linhas e Conexões da História da Umbanda e o Batuque Gaúcho

O Rio Grande do Sul (RS) possui aproximadamente 11.322.895 habitantes (IBGE, 2017), dentre estes, identificam-se enquanto umbandistas e/ou candomblecistas 157.599 pessoas, isto é, 1,3% da população gaúcha (IBGE, 2017).

Segundo Garcia (2016) existe um manifesto identitário-religioso fortemente consolidado no Rio Grande do Sul, fato esse que possibilita a condição da autodeterminação religiosa ascendente em território gaúcho. O autor afirma que pelo forte traço de colonização europeia, as populações afrodescendentes tiveram que, muito cedo, marcar o seu espaço e o seu discurso em solo gaúcho.

Dessa forma, ao relacionar as religiões afro-brasileiras (Batuque, Candomblé, Tambor de Mina, Nagô e Xambá), pode-se verificar que em território gaúcho a prática do Batuque se tornou um dispositivo social criado pelos negros escravizados, que tem como propósito o fortalecimento dos seus laços ancestrais, orais e espirituais com a própria mãe África – forma carinhosa que muitos afrodescendentes se referem ao continente africano.

Ao falar dos principais nomes que estiveram no Rio Grande do Sul e proporcionaram a construção do que é atualmente o Batuque gaúcho,

logo nos referimos ao *Príncipe Custódio*⁸ e sua família, que foram responsáveis, segundo alguns Babalorixás e Ialorixás, pela inserção de algumas práticas ritualísticas⁹ da religião no estado do extremo sul do país. Há inúmeras evidências, seguindo o pensamento de Côrrea (2006, p. 32) que o Batuque gaúcho teve fortes contribuições da Macumba carioca e do Candomblé, criando um campo de reformulações das práticas religiosas e aproximações com outras vertentes das religiões afro-brasileiras (Bastide, 1971, p. 55).

No início do século XX – em 1926 –, constituiu-se, publicamente, a primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul, fundada pelo senhor Otacílio Charão¹⁰ na cidade de Rio Grande, (cidade do extremo sul do estado do Rio Grande do Sul). A primeira Casa de Umbanda é denominada Centro Espírita Reino de São Jorge (CERSJ) de acordo com Guimarães (2010, p. 1) e existe nos dias de hoje na mesma cidade.

Outro importante local da história da Umbanda no estado foi a Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda, fundada pelo senhor Laudelino de Souza Gomes em Porto Alegre/RS, no ano de 1932. Esse local é reconhecido como o 2º Centro mais antigo do estado e honrado por aprontar¹¹ muitos Sacerdotes, Sacerdotisas, Babalorixás e Ialorixás da capital e da região. Sobre o aprontamento, temos a necessidade de expressar o grande número de Templos religiosos gaúchos que atualmente trabalham com a Linha Cruzada –, portanto, existem maneiras diferentes de fazer religião para cada linha religiosa – Batuque, Umbanda e Quimbanda.¹²

8 Personagem de uma família imperial de Daomé (atual Benin) do final do século XIX, mais precisamente em 1897, que veio ao Brasil por um acordo político feito com a coroa inglesa.

9 Sendo elas: conhecimento das ervas, sementes e plantas utilizadas nos rituais, a caridade acima de qualquer precedente e os toques instrumentais, como o toque do tambor.

10 Otacílio Charão era natural de Santa Maria – RS. Fundou o Centro Espírita Reino de São Jorge, que foi registrado em cartório em 1932. Para mais informações, vide: <https://registros-deumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Acesso em: 14 fev. 2018.

11 O aprontamento é um ritual de passagem, que visa fortalecer espiritualmente e praticamente o médium da Casa de religião, elucidando para si, posteriormente, a prática dos rituais religiosos mais sofisticados, sendo estes, por condução própria do aprontado, compondo, um potencial chefe do seu Terreiro tradicional. Vide: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (orgs.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: EdUECE, 2015.

12 Os religiosos entendem como “linha” as diferentes vertentes religiosas que fazem parte a Umbanda, Nação e Quimbanda. Cada seguimento detém práticas diversificadas de se fazer religião e das relações com o sagrado.

Nesse ponto, o aprontado no lado de Umbanda, por exemplo, qualifica o médium a se tornar capaz – espiritualmente –, de reger a sua própria Casa de religião, adotando os critérios ancestrais, orais e religiosos, ensinados pelo seu Sacerdote/Sacerdotisa e pela entidade que o toma como médium. Ao assinalar este breve histórico da Umbanda e do Batuque no Rio Grande do Sul, trazemos aos leitores os principais expoentes dos dois seguimentos religiosos e as suas cruciais contribuições para a propagação das práticas religiosas umbandistas e batuqueiras em solo gaúcho, para assim, contextualizarmos o território específico a que se dedica esse estudo.

Encontros e Desencontros da Umbanda na cidade de São Leopoldo/RS

O município de São Leopoldo situa-se a 32 km de Porto Alegre – capital do estado do Rio Grande do Sul e possui 214 mil habitantes (IBGE, 2010). A cidade é conhecida como o berço da colonização alemã no estado. Sendo neste município que desembarcaram as primeiras 39 pessoas oriundas da Alemanha, no dia 25 de Julho de 1824.¹³ Nos dias atuais, essa data é comemorada com o São Leopoldo Fest¹⁴, porém, a data se traduz na forte influência da comunidade alemã leopoldense na cultura local.

Entre as 39 pessoas, oriundas da Alemanha, que desembarcaram na Feitoria de Linho-Cânhamo – atual Casa do Imigrante –, local onde foram abrigados anteriormente, negros escravizados, indígenas e açorianos – 33 delas se autodeclaravam evangélicas e seis pessoas expressavam a fé católica. Diante da chegada destes imigrantes, o entorno sociocultural desta região mudou completamente, tornando esse local em um polo eurrreferente, explicitando esta realidade ainda nos dias atuais. (Follmann, 2017, p. 82).

De acordo com Follmann *et al.* (2017) a cidade de São Leopoldo possui uma forma miscigenada de vivências religiosas, modos híbridos

13 OLIVEIRA, J. H. M. de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 14, p. 60-85, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46953>. Acesso em: 12 fev. 2018.

14 Festa tradicional da cidade, onde os hábitos vivenciais “alemães” são exaltados.

de experienciarem os processos de identidade, adquiridos ao longo das relações religiosas experimentadas no meio urbano. Grande parcela da população leopoldense se autodeclara católica – 66% da comunidade em geral.

Seguindo os números do IBGE de 2010, 12% da população se autodeclara luterana, anglicana e entre outros, partindo para mais (12% considerados pentecostais e neopentecostais), 4,5% da população leopoldense se autodeclara sem religião, seguido por 2,6% que se nomeiam espíritas, 1,2% se autodeclararam como adeptos da umbanda e religiões de matrizes africanas e 1,7% representam outras religiões.

Percebe-se que os umbandistas e candomblecistas na cidade se apresentam em número elevado a média nacional e quase equiparado à média estadual. Segundo Follmann *et al.* (2017, p. 85) “a partir de dados reunidos pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo e pela Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), estariam em funcionamento no município aproximadamente 468 Casas de Religião Africana”.

Em relação a este dado, o professor Inácio José Spohr – professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Unisinos –, que está à frente do programa GDIREC – Gestando o Diálogo Inter-religioso e Ecumenismo pertencente ao Neabi da Unisinos, traz uma contribuição precisa; se cada Casa de religião mantiver 10 a 20 adeptos já se ultrapassaria, substancialmente, o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas no Censo do IBGE de 2010 em São Leopoldo. Este fato merece uma análise profunda, que denuncia a dificuldade que os cidadãos leopoldenses e dos arredores enfrentam em se autodeclarar umbandistas ou batuqueiras.

É conhecido o fato de que o grupo das Religiões Afro-Brasileiras que, devido à sua herança histórica – aqui considero tão somente as existentes em São Leopoldo –, são numericamente sub-representadas, principalmente quando se trata de dados emanados dos Censos. Isso porque nem sempre os adeptos desses credos encontram condições suficientes que permitam deixar inequivocamente clara sua pertença religiosa. Com frequência marcam a opção “católica” (religião dominante e socialmente mais palatável), quando efetivamente fazem parte da Umbanda, do Batuque ou mesmo do Espiritismo. Posto isso, os dados apresentados pela Amostra do Censo Demográfico de 2010 denotam as

mesmas ou outras inconstâncias, quando se trata das religiões Afro-Brasileiras no município de São Leopoldo [...].¹⁵

Sobre essa análise, Follmann *et al.* (2017, p. 111), expressa que se torna “urgente e fundamental que o IBGE crie mecanismos adequados para dar conta, de forma mais consistente, das diferentes práticas religiosas [...]”, justamente essa crítica que buscamos retratar ao longo do texto.

Diante desses dados, ainda temos um analisador precioso a ser visto, que é explicitado pelo professor Inácio Spohr na versão digital do estudo do Observasinos, IHU¹⁶: Temos pretos e pardos somando 28,51% nas Casas de religião leopoldense, enquanto que as pessoas brancas atingem 71,49%. Os dados do Censo confirmam, por um lado que a grande maioria dos que frequentam religiões afro-brasileiras é formada de brancos e que, nestas mesmas casas, pretos e pardos participam em número que supera sua representatividade real na região.¹⁷

Esse diagnóstico nos permite alcançar uma análise acentuada sobre as religiões de Matrizes Africanas e de Umbanda na cidade gaúcha, pois, desde o profundo processo de branqueamento da cultura popular da cidade, até os últimos vestígios das práticas religiosas locais, visualizam-se as raízes da segregação da única religião brasileira, fundada com o ideal de unificar as matrizes culturais do nosso país.

Há de fato no Brasil (e também no Rio Grande do Sul) um acentuado, dinâmico e também propagado sincretismo que vem convivendo com dois movimentos constantes e correlacionados: o crescimento evangélico e o encolhimento católico. Basicamente, temos de um lado, a continuada expansão e também pulverização de igrejas Pentecostais, enquanto do outro ocorre a tentativa de manutenção do catolicismo. (Prandi, 2004; Carranza, 2000 como citado em Souza, 2015, p. 10). Como afirma Follmann *et al.* (2017, p. 91) “os tambores e atabaques continuam a tocar”, entretanto, a cuidar se os mesmos toques que hoje singularizam a resistência da Umbanda nos seus mais de cem anos poderão novamente ser silenciados pelo som da sirene da injustiça.

15 Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/observasinos/vale/populacao/opcoes-religiosas-em-sao-leopoldo>. Acesso em: 28 dez. 2017.

16 Observatório do Vale do Rio dos Sinos, pertencente ao Instituto Humanitas Unisinos.

17 Ibidem.

A dificuldade em agenciar dados coesos sobre a história da Umbanda em São Leopoldo nos implicou a buscar informações relevantes sobre a doutrina em um Centro de Umbanda, tido pela ampla maioria dos Babalorixás e das Ialorixás da região, como o mais antigo da cidade, denominado Centro Espírita de Umbanda Pajé Peri, fundado por Mãe Jovelina¹⁸ em 20 de novembro de 1953.

O Centro fundado por Mãe Jovelina possui 46 filhos e filhas e teve a sua descendência oriunda dos primeiros Terreiros tradicionais da região do Vale dos Sinos, segundo ela, o Terreiro do Pai Tupinambá e Tumbaíba, ambas as Casas de Umbanda inauguradas em 1936 em Sapucaia do Sul – cidade vizinha de São Leopoldo e, segundo ela, berço da Umbanda nesta região.

Entre os encontros e desencontros dos laços religiosos de São Leopoldo, encontra-se uma ligação ancestral de Mãe Jovelina e Mãe Elisabete, regente do Terreiro tradicional que estamos estudando – Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas, Mãe Jovelina é tia carnal de Mãe Elisabete, fato este que aproximam as heranças culturais e religiosas deste estudo.

Mãe Jovelina relatou, em entrevista realizada no dia 5 de setembro de 2017, que sofreu muito preconceito e discriminação por inaugurar o seu Centro religioso em um bairro onde só se encontravam Igrejas, de grande maioria católica, conforme ela, os Padres da época a perguntavam, o que ela pretendia abrindo a sua Casa de religião em uma cidade que tem como referência o túmulo do Padre Reus.¹⁹ Sendo assim, Mãe Jovelina se comprometeu a continuar com o seu Terreiro tradicional, mesmo tendo apenas três entidades assentadas no seu congá, motivada pelos desafios advindos da sociedade local e dos representantes religiosos da época. As informações obtidas no Terreiro tradicional de Mãe Jovelina são preciosas para nós e datam, a primeira vez que esse ícone da Umbanda da cidade de São Leopoldo abriu a sua Casa religiosa, para que pudesse ser contemplada toda a sua sabedoria de vida e religiosa.

18 Sacerdotisa mais antiga da cidade de São Leopoldo.

19 Padre nascido em Pottenstein, na Alemanha no ano de 1868. Padre Reus é uma referência religiosa da região e teve o seu falecimento no ano de 1947. Hoje muitos devotos do Padre vão até o seu Santuário para cumprir promessas religiosas. Mais informações em: <http://www.asav.org.br/sobre-padre-reus/>. Acesso em: 29 dez. 2017.

A trajetória descrita até aqui serve de contextualização e de marco histórico dos avanços e desafios que perceberemos nos relatos das três casas de matriz africana, localizadas em São Leopoldo, onde forma construídos e aplicados os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais.

Para composição desse estudo foram necessárias mais de vinte horas de entrevistas dialogadas e gravadas, posteriormente transcritas, classificadas sob a perspectiva da análise do conteúdo, com intuito de desenvolver com o povo destes territórios a adequada percepção sobre as cinco grandes capacidades e os vinte indicadores que delas derivam e compõe os IBPT.

Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas

O Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas é um Terreiro tradicional situado em São Leopoldo, no bairro Feitoria. Inaugurado em 1990 por Elisabete da Silva e Marcos Gomes. O processo de identificação religiosa estabelecido pelo povo deste Terreiro tradicional é bastante complexo, possuindo uma doutrina religiosa cruzada. Sua matriz religiosa se inicia com a Umbanda, posteriormente se alicerça com a Nação africana de Cabinda e Quimbanda.

Figura 1: Sacerdote e Sacerdotisa do Terreiro tradicional



Fonte: autores da pesquisa

O modelo de gestão do Terreiro tradicional é bem particular, tendo o presidente²⁰, que tem a atribuição de tomar as decisões mais importantes sobre o funcionamento da Casa e o vice-presidente, que é cônjuge da atual presidenta, que possui incumbência de gerir as relações políticas, sociais e econômicas do Templo, quando a presidenta não está presente.

A sequência hierárquica segue com a madrinha – responsável por assessorar a Casa religiosa nas atribuições de grande porte, como: cortes, festividades e grandes trabalhos; Tesoureiro – responde diretamente à presidenta e ao vice-presidente, sendo estritamente responsável pela saúde financeira do Templo religioso; fiscais – responsáveis por monitorar as burocracias financeiras junto com o tesoureiro, também auxiliam na tomada de decisão dos locais de oferendas, despachos e trabalhos; cambono – responsável por auxiliar no funcionamento das sessões religiosas, responsável por levar água às entidades, ascender os charutos, arrumar o local do culto e etc.; mãe-pequena – responsável diretamente pela comida dos rituais religiosos, a alimentação dos participantes e entidades é estritamente vinculada a elas; médiuns – são pessoas responsáveis pela cerimônia e pela vinda das entidades ao mundo, também conhecidos como “cavalos”; filhos da Casa – são pessoas que já fizeram alguns rituais de passagem, como “lavar a cabeça” ou são aprontadas na religião. Podem fazer parte de vários segmentos da Casa, sendo eles frequentantes mais antigos ou recentes.

Por fim, temos ainda o coral da Casa ou ogãs – músicos responsáveis por cantar e tocar tambor, atabaque, agogô e outros instrumentos; são médiuns que não se incorporam, porém, são responsáveis por canalizar as linhas de forças das cerimônias e consolidar com firmeza a vinda das entidades ao mundo. Seguindo o pensamento de Omolubá (2014) o bom funcionamento dessas práticas garante um bom agenciamento de todo universo religioso e a sua cosmovisão.

As escolhas destes cargos e funções são realizadas de acordo com o grau de conhecimento, disponibilidade e conduta de cada membro da Casa de religião; no lado religioso, as divindades contribuem com as escolhas também, sendo elas as orientadoras das escolhas políticas do Terreiro tradicional.

20 O presidente é uma autoridade política escolhida pela herança da ancestralidade, nesse caso, o presidente é escolhido também pelas divindades e pelos membros da Casa de religião.

O Templo religioso Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas se organiza de um modo bastante singular, sua governabilidade se mistura em um complexo de familiaridades, relações administrativas e políticas, porém explora um modelo que polariza algumas funções específicas para alguns membros, sendo eles, escolhidos pelo viés democrático e por outras vezes, escolhidos por mérito, conhecimento ou indicações espirituais.

Dentro desse processo, encontramos a existência de uma funcionalidade coletiva interessante, pois, segundo os religiosos, no processo democrático há uma grande dificuldade em lidar com os relacionamentos interpessoais dos médiuns, esse modo de construir a gestão, diminui consideravelmente a disputa por um espaço que exerça mais poder sobre outros adeptos da Casa. Frente a isso, o reconhecimento do poder das entidades exerce uma função de religar os pontos que estão com pouco diálogo, estabelecendo um modo de gestão extremamente eficaz e potente.

Assim, avaliamos que a *Capacidade de Controle Coletivo sobre o Território*, um dos pilares dos IBPT, circula entre duas extremidades, sendo uma a “estrutura democrática” bem formulada, inserida nas flutuações políticas da Casa religiosa e outra é o “respeito dos membros do Templo religioso às divindades que regem o Terreiro tradicional” – Iemanjá e Ogum Abassê. Compreende-se que esta capacidade está amparada e bem concretizada nos alicerces funcionais do Templo religioso, sendo este, um dos pilares positivos do funcionamento e estabilidade do Terreiro tradicional, trazendo harmonia aos processos decisórios e coesão grupal frente às escolhas e demandas.

O próximo campo de análise é a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, que é responsável por analisar a extensão do território; biodiversidade; uso de línguas ancestrais em cerimônias; a educação do povo de Terreiro tradicional e entre outros elementos atrelados a manutenção e perpetuação dessa cultura. O Terreiro tradicional tem uma extensão de aproximadamente 15 metros de frente e de 32 metros de fundos, chegando a 6,25 metros de área a ser explorada, ou seja, área com potenciais de investimentos futuros. Sendo localizada no contexto urbano, a Casa não conta com reservas naturais em seu terreno, fazendo menção apenas ao rio dos Sinos que transcorre pelas proximidades.

Figura 2: entrada do Terreiro tradicional

Fonte: arquivo dos autores

A Casa de religião possui uma regulamentação municipal, como residência, no nome de Elisabete da Silva. Em relação às áreas de cultivo de alimentos e ervas, possuem-se duas zonas próximas da comunidade, entretanto, não se tem mensuração ou cartografias destes espaços. Essa relação da vida metropolitana e o plantio não se atualizam como um solo potente na vida funcional do Terreiro tradicional, pois as necessidades de consumo e colheita prejudicariam em ampla escala as atribuições dos membros do Templo no cotidiano.

Nota-se que a conjuntura espacial do Terreiro tradicional é bastante limitada, contudo, denotamos este fator à adaptação da Casa de religião ao meio urbano. Por essa questão, não se precisa cultivar seus mantimentos, porque eles são encontrados no comércio local em grande abundância.

Assim, a lógica de abastecimento alimentar não funciona pelo modelo direto de plantio e cultivo, com o modelo de consumo metropolitano, percebe-se que a dependência dos produtos alicerçados pela indústria é basilar, configurando uma relação de vulnerabilidade que é explicada pela dependência alimentícia externa do Templo religioso.

Sobre a análise dos conflitos territoriais, as problemáticas de demarcações de terras e proteção das mesmas são inexistentes, em razão de possuir uma área urbana demarcada pela arquitetura social local, sendo esta, responsável por regulamentar as propriedades municipais.

A disputa por território se fundamenta em outros campos, o Terreiro tradicional sofre frequentes ataques discursivos, por parte de outras

religiões, ataques que se organizam nas disputas de núcleos subjetivos das crenças e costumes do povo, remontando imaginários dos históricos preconceituosos que destacamos na primeira parte deste artigo.

Neste caso, algumas Igrejas Pentecostais e Neopentecostais buscam degenerar as práticas religiosas da Casa de religião, criando um ambiente instável de intolerância religiosa, que se desdobram em outros tipos de preconceitos e discriminações. Segundo os membros do Terreiro tradicional, as decisões e providências tomadas a partir dos desrespeitos são resolvidas com o auxílio jurídico dos órgãos e entidades competentes da região, regimentando e encaminhando os acontecimentos para que esses crimes não saiam impunes.

O fluxo populacional da Casa é outro elemento importante para a manutenção da Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo, no ano de 2017 o Terreiro tradicional manteve 38 membros assiduamente. Chama a atenção que entre o ano de 2015 a 2016, houve o acréscimo de um membro, em comparação de 2016 a 2017, tivemos o aumento de 13 membros. Ao analisar um aumento tão efetivo no último ano, percebemos que as estratégias de captação de novos religiosos estão sendo eficientes, revelando que mais de 60% desse público é composto por jovens.

Ao percebermos os números do Censo Demográfico de Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência do IBGE de 2000/2010, analisa-se que os jovens umbandistas ou candomblecistas de 15 a 24 anos não expressaram um aumento na variável que mede a proporção populacional, sendo ela alternada entre 0,2% a 0,3% da população jovem brasileira. Estes números se encontram com a totalidade da população umbandista e candomblecista de todas as faixas-etárias do Brasil.

Esse aumento e o despertar do interesse dos jovens é atribuído à harmonia da dinâmica da Casa, dando espaço e voz para todos e todas, algo que geralmente deriva das capacidades dos líderes espirituais que administram as dinâmicas afetivas dos seus membros.

Toda essa dinâmica de abertura e gestão harmônica gera uma afetividade que circula dentro do Terreiro tradicional, geralmente mencionada por seus integrantes como família. Segundo os religiosos, este signo é o disparador dos afetos da Casa de religião, todo e qualquer problema ocorrido dentro do Templo é resolvido pela via do diálogo,

evitando punições ríspidas em um clima bastante nuclear. Segundo as autoridades da Casa, é assim que a Mãe Iemanjá – entidade regente da Casa –, atua no mundo, fortalecendo os vínculos interpessoais e estreitando os laços familiares.

Outro elemento que desponta na análise da Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo é que os membros demonstram uma ligação estreita com as autoridades religiosas, determinando parte da sua crença religiosa ao seu funcionamento coletivo e familiar. Desta forma, a espiritualidade não se condiciona a um momento de prática semanal, mas gera diretrizes para ações ao longo de todos os dias, a cada momento, caracterizando-se como um verdadeiro estilo de vida.

Ao analisar os números de confirmações e aprontamentos da Casa, juntamente com nenhuma morte registrada ou afastamentos; avalia-se um amplo crescimento dos adeptos religiosos do Terreiro tradicional nos últimos dois anos, mesmo enfrentando um momento de crise sistêmica que assola todas as conjunturas sociais, políticas, econômicas e religiosas no Brasil. Isto se demonstra, explicitamente, na característica que os religiosos do Terreiro tradicional possuem para professar o seu credo e demonstrar que pertencem a este seguimento religioso, através da utilização explícita das guias usadas, na oralidade, nas vestes específicas da religião, no beijar a mão dos seus Sacerdotes e entre outros atos.

Todas essas manifestações reafirmam a luta pelo enfrentamento religioso e identitário que os umbandistas exercem diante desta sociedade fragmentada, cheia de crenças equivocadas sobre a Umbanda e as religiões de Matrizes Africanas, mais precisamente, sobre os rituais religiosos trazidos pelos africanos ao Brasil.

Afirma Silva (como citado em Veiga, 2016, p. 51), o Terreiro nasce contornando os percalços da escravidão negra no Brasil, assim, cria-se não só um centro religioso, mas um templo de resistência política, espiritual e cultural no cerne da sociedade brasileira.

O pertencimento do povo de Terreiro às práticas religiosas de Umbanda e de Matrizes Africanas possui uma forte influência fora do seu território religioso, agregando outro olhar sobre o pertencimento de uma parcela da população da cidade com a religião brasileira. Há muitos membros do poder público municipal que já estiveram dentro da Casa de religião e, fortalecem a luta para além da alçada religiosa, transformando o Templo religioso em um campo de resistência forte e bem assessorado.

Outro indicador que constrói à Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo refere-se às festividades e a sua funcionalidade de agraciar as divindades, os médiuns e os participantes das cerimônias religiosas. Sobre as festas da Casa de religião, temos a contribuição do pensamento de Bastide (1974, p. 118), expressando que além das obrigações religiosas para as suas entidades sagradas, os cultos religiosos remontam os encontros das pessoas vindas de África, contrastando um aspecto político, social, cultural, econômico e de memória a esses povos segmentados e separados pela invasão do continente, rememorando as culturas ancestrais no contexto de São Leopoldo. Ademais, expressa uma fagulha de luta em meio à cultura eurocêntrica brasileira.

As festividades do Templo religioso se organizam da seguinte forma: Iemanjá/Umbanda – 2 de fevereiro, dezembro dia 1º até dia 24. Batuque para mãe Iemanjá e Pai Xangô – mês de outubro inteiro. Homenagem a Ogum – 23 de abril. Preto-Velho e Cosme Damião – mês de maio na homenagem para às mães. Homenagem para mãe Oxum – dia 8 de dezembro. Quando são elaboradas outras festividades, toca-se uma gira²¹ grande para os Exus, uma vez por ano, geralmente no mês de agosto.

Um elemento relevante a ser mencionado é a festa de Mãe Iemanjá – na praia –, que atinge a marca de trezentos participantes. Esses números são alcançados pela união de vários Terreiros tradicionais do estado, na beira do mar, contando também com a participação de simpatizantes da entidade.

Todas essas datas comemorativas, de acordo com as lideranças religiosas, são responsáveis por potencializar o braço forte da Umbanda – a caridade. Toda doutrina da Casa e seus seguidores giram em torno do processo caritativo de levar os bens materiais mínimos necessários e a espiritualidade aos mais necessitados, como processo de crescimento pessoal e espiritual para aquele que protagoniza tais ações.

A principal festividade do Terreiro tradicional está na comemoração do seu aniversário, geralmente, no dia 2 de fevereiro, em concomitância com o dia nacional das comemorações a Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes.²² Apesar da procura à festa de Iemanjá, os

21 Ritual efetuado com intuito de preparar o território para as entidades virem ao mundo.

22 Divindade reconhecida mundialmente por acompanhar e proteger os navegadores nas longas viagens marítimas. Mais informações em: SERRA, O.; VATIN, X. Manifestações cultu-

religiosos reforçam que ainda se mantem diversos desafios, como afirma Veiga (2016, p. 64) são eles: “acesso aos patrimônios culturais/públicos, ameaça à integridade física, livre liberdade de crença e de práticas religiosas”, contudo, fazer religião se torna não só um respeito aos seus ancestrais, mas também um ato político.

Ao chegar ao contexto das expressões linguísticas e corporais ocorridas na Casa de religião, nos situamos nas informações obtidas pela aplicação dos IBPT que registram que 57,89% dos membros do Terreiro tradicional alternam entre as línguas entre *Ioruba*, *Tupi-guarani* e *Português*. O restante do público oraliza somente o português brasileiro.

Esses pequenos elementos das tradições linguísticas e devocionais, nos conduz a transitar por todo o campo híbrido e sincrético que habita o solo do Terreiro tradicional, percebendo que além das formas de resistências políticas e afirmativas, há um campo discursivo que habita os corpos dos participantes, manifestando-se na voz e nos gestos; um movimento de luta contínua que se aflora a cada prática religiosa (Beniste, 2008).

Por fim, analisamos a inserção de seus membros no sistema formal de educação, o bairro em que a Casa de religião faz parte contém nove escolas – duas de Ensino Médio e sete de Ensino Fundamental, havendo ampla cobertura do modelo formal. Nesse sentido, há uma total integração dos religiosos ao sistema formal de educação, porém se analisarmos o processo formativo vinculado à educação formal, enxergar-se-á a preponderância de pessoas que não completaram o Ensino Fundamental, Médio e Ensino Superior, revelando uma grande taxa de evasão entre os membros do Terreiro tradicional à educação formal.

Sabe-se que no sistema formal de educação, há total falta do ensino e desmistificação da Umbanda e das religiões de Matrizes Africanas aos estudantes. Com o advento da lei 10.639/03, normatiza-se o ensino da história dos afrodescendentes e afro-brasileiros, atrelada a LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei 9.394/1996), entretanto, é evidenciado o desinteresse da sociedade *mestiça* em ensinar a importância da contribuição das culturas ancestrais nas escolas. Nesse contexto, parte da comunidade leopoldense se protege, alicerçando a

rais no Recôncavo da Baía de Todos os Santos. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (orgs.). Baía de todos os santos: aspectos humanos [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 439-477. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/jy7mt>. Acesso em: 28 dez. 2017.

sua cultura e suas formas de racionalidade – branquidade – (Pinheiro, 2014, p. 47) aos imigrantes alemães que vieram fugidos da fome e das disputas acentuadas na Alemanha, instituindo, na cidade de São Leopoldo, as suas crenças, costumes e valores, em detrimento de outras culturas.

Pensando nessas estratégias de enfrentamento ao racismo, às discriminações e preconceitos estruturais, alguns mecanismos estão sendo utilizados globalmente, entre eles está a Década Internacional dos Afrodescendentes – 2015 a 2024 –, criada pela Organização das Nações Unidas – ONU, que possui um tripé de ações com objetivo de evidenciar esse sistema de opressão, sendo as estratégias focadas no: *reconhecimento, justiça e desenvolvimento* dos afrodescendentes em todo o mundo.

Dessa forma, para analisar a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, utilizamos 3 eixos: o pertencimento dos religiosos às festividades; o potencial linguístico do povo de Terreiro e o sistema educacional que assiste o Templo religioso.

A relação estabelecida entre a língua formal – português – e as línguas tradicionais: Iorubá e Tupi-Guarani, sistematizam uma excelente capacidade de resistência histórica pelo viés enunciativo e discursivo, contrastando um ímpeto de luta global em relação as suas práticas. O sistema formal de educação possui dois fatores analisáveis: a alta taxa de religiosos que abandonaram a educação formal antes de concluí-la e o grande conflito do sistema de saberes tradicional e a educação formal.

Em relação à *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, conclui-se que o Terreiro tradicional possui inúmeras estratégias de enfrentamento às dificuldades, culminando assim, em uma análise extremamente positiva sobre essa capacidade, mantendo vivo e ativo os aspectos que se referem à responsabilidade da Casa, de seus dirigentes e seus integrantes; enquanto que desponta uma vulnerabilidade nos aspectos que concernem à responsabilidade do Estado, principalmente, no contexto da educação dos cidadãos brasileiros sobre a sua própria cultura ancestral. Após a avaliação formulada a partir *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*, refletiremos sobre a potencialidade da *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde* do Terreiro tradicional.

Na Casa de religião, fruto de nossa análise, são adotadas algumas estratégias de cuidado na orientação e na alimentação dos médiuns e

divindades. A utilização dos alimentos e substâncias é pensada visando à manutenção da saúde dos religiosos nas suas práticas sagradas. Mesmo se utilizando de mecanismos de cuidado à saúde global dos médiuns, o Terreiro tradicional mantém um número alto de pessoas com hipertensão e anemia falciforme, aproximadamente 8 integrantes dos 38 membros da Casa de religião.

A prática religiosa de doutrinação das entidades, utiliza-se de alimentos e alguns hábitos ligados ao fumo e a bebida alcoólica, tradicionalmente, mas os religiosos afirmam que direcionam as entidades para que elas, no contato com esses elementos, respeitem a saúde do seu médium e a sua capacidade física/corpórea.

Sobre a variedade alimentar e cultural, não conseguimos quantificar, precisamente, os alimentos que não podem ser consumidos no total do repertório alimentício dos religiosos, porém, atingimos um número aproximado de 26,6% de tabus alimentares e restrições no Templo religioso. Esses dados expressam um número substancial de alimentos que não são utilizados nos rituais religiosos: arroz com galinha, arroz com linguiça, cabelinho de anjo e sonho. Esses alimentos não podem compor as práticas religiosas do Terreiro tradicional, seguindo as restrições da doutrina religiosa da Casa. Por sua vez, uma curiosidade que emerge deste campo é o aparecimento da pipoca, que é um alimento muito utilizado em quase todas as cerimônias da Casa.

Outra situação importante é o reuso dos vasos, formas e ornamentos que são utilizados nos rituais de encruzilhada e praia, estes utensílios são devolvidos à natureza somente quando se entende que ela absorverá rapidamente o material, o que não se consegue absorver é reutilizado nos próximos cerimoniais. Ademais, o Templo religioso está inserido no meio urbano de produção e processamento alimentar e, isso legitima um modo mercantil de compra, manejo e utilização dos produtos para os rituais religiosos.

Interpreta-se que a complexidade do meio urbano e sua necessidade de produzir ramificações sociais que estimulem o consumo em massa, atingem também os membros do Terreiro tradicional, afetando os modos de armazenamento de alimentos, entre eles: sementes e produtos alimentícios, que são armazenados em refrigeradores, às vezes, são curtidos em potes e raramente são cristalizados. As sementes, raízes, frutas e grãos que a Casa de religião dispõe não são armazenados dentro

do território religioso e, sim, no comércio local, que possui um manejo industrial em relação a esses produtos.

As relações diretas de consumo metropolitano colocam o Templo religioso em uma dependência econômica com as trocas mercantis e manufatureiras, ou seja, se necessitarem de um produto específico para os eventos da Casa, terão que pagar os valores que estão sendo disponibilizados pelo mercado de alimentos e produtos; sendo assim, tornar-se-á um campo perigoso à aproximação da vida religiosa e a dependência financeira exacerbada da Casa de religião.

Em contraponto, a abundância alimentícia, independente do período do ano, derivada da alta disponibilidade do mercado, se torna um fator de proteção às práticas do Terreiro tradicional. A Casa de religião, neste sentido, se protege de variáveis problemáticas, como: estiagem e pragas, fatores que poderiam acontecer na relação de plantio e cultivo.

Com isso, aponta-se um denominador importante nessa questão, que é a resolução desse conflito de dependência e proteção, pelo viés da plantação e cultivo de alguns alimentos, ervas e plantas em um local sustentável, onde se poderia equilibrar as variáveis divergentes e se exerceria uma ligação do fazer religião com a natureza, ligação determinante a cosmovisão umbandista.

A *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo* é a quarta capacidade que compõe os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais, evidenciando estratégias de resoluções de problemas e acordos constitutivos, que são firmados para manter as regulações da Casa de religião. Aqui se posiciona a análise sobre o papel do conselho, dos diálogos, dos anciões, dos soberanos e dos regimentos internos.

Nesta Casa, há uma compreensão de que os conflitos internos e externos são eventos que fazem parte do cotidiano do Terreiro tradicional, porém, quando tomam certa proporção e não podem ser resolvidos pelas autoridades da Casa, recorre-se aos órgãos competentes do Estado. Aos conflitos internos, temos a Ialorixá do Templo que media as problemáticas, usufruindo dos ensinamentos da oralidade e da ancestralidade que são os pilares de conhecimento que circulam na tradição umbandista.

No que tange aos modos de resolver os conflitos, analisaremos três experiências diferentes e que apresentam perspectivas distintas, carecendo de interpretações também singulares. O primeiro conflito é de

ordem externa e reedita a disputa de território discursivo e de fé entre as religiões Pentecostais e Neopentecostais da região; segundo os religiosos, esses conflitos possuem uma origem histórica e expressam uma instabilidade alta, entre avanços e regressões.

O segundo conflito transita por uma vertente interna, que é o relacionamento entre os membros do Terreiro tradicional. Visto que já houve alguns desacordos e desencontros, esse tipo de ocorrência é resolvido pela Ialorixá ou Babalorixá da Casa, que têm a capacidade de unir as diferenças e extrair a potencialidade de cada desavença; atribuição que é transpassada pela sua ancestralidade e experiência religiosa.

O terceiro conflito é o mais marcante, pois remonta uma briga familiar, onde uma filha da Casa – que não possuía os aprontamentos necessários para trabalhar –, abriu sua própria Casa de religião, gerando uma série de turbulências para o Terreiro tradicional em que foi aprontada na Umbanda. Depois de muitas controvérsias, ela teve sua Casa fechada e acabou falecendo logo em seguida de um ataque cardíaco fulminante.

Tendo em vista a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo* como analisador, devemos sintetizar as formas plurais que são utilizadas para a resolução dos problemas. Sobre a disputa discursiva por território com outras religiões – Pentecostais e Neopentecostais –, compreende-se que o Terreiro tradicional se utiliza de estratégias jurídicas e de direito, como o conhecimento da Lei nº 11.635/2007 – Lei Contra a Intolerância Religiosa –, que legitima aos órgãos protetivos do Estado à tutela sobre os Templos religiosos.

Em relação aos conflitos interpessoais do Terreiro tradicional, compreende-se que os fatores subjetivos e religiosos que referenciam o Pai de Santo e a Mãe de Santo, exercem um poder efetivo sobre as eventuais disputas egoicas, trazendo assim um universo complexo de respeito à ancestralidade e hierarquia do Terreiro tradicional.

Ademais, avalia-se que as crenças e as referências religiosas, conforme (Omolubá, 2014, p. 8) possuem um fator cicatrizante poderoso, tornando a análise desta capacidade como um dos alicerces da Casa de religião, sendo assim, nota-se a efetiva construção de um ambiente tranquilo.

Além disso, de maneira geral, como salientado no início do texto, a Casa possui uma dinâmica própria de organização que varia entre a

democracia e a orientação religiosa, essa dinâmica operacionaliza um complexo conformismo, cooperação e a harmonia entre os membros da Casa, que frequentemente referem-se ao seu aparelhamento religioso como semelhante a uma dinâmica familiar, tomada de desafios, mas principalmente interligada por afetos capazes de superar divergências.

Por fim, para a *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, percebemos que o Terreiro tradicional geralmente se provê da água do abastecimento urbano, na falta desta, procura armazenar água em reservatórios parciais, para possíveis situações de emergências que podem ocorrer no território.

Ao seguir o modelo residencial metropolitano, o Templo religioso, assim como as demais residências do local, recebe o abastecimento de água da SEMAE – Serviço Municipal de Água e Esgoto de São Leopoldo –, que distribui água para toda a cidade. No entanto, como a qualidade da água, segundo os religiosos, não supre a qualidade exigida nas cerimônias religiosas, os participantes costumam comprar água potável das fornecedoras locais para as cerimônias.

No que se refere ao saneamento básico, o Centro religioso conta com os serviços de água encanada, esgoto, energia elétrica e coleta de lixo. Por estar arranjado em um meio urbano, possui características similares às moradias da região.

Os acessos aos serviços prestados pelo Estado, ao menos para os religiosos, são eficazes, visto que são disponibilizados para a estrutura urbana, em consequência, a comunidade onde o Terreiro tradicional se insere também é contemplada. O único fator de análise está na qualidade do serviço, que por vezes, deixa a desejar, tanto no abastecimento de energia elétrica, quanto na qualidade da distribuição de água.

No que tange ao modo de enfrentar as doenças fatuais com a medicina tradicional, algumas entidades espirituais de referência são evocadas especificamente, são elas: os Caboclos, Pai Oxalá, Preto-Velho, Osanha e os Exus, além disto, a comunidade em que o Templo religioso está inserido conta com uma unidade básica de saúde – UBS/Feitoria.

O que nos cabe avaliar é a potencialidade que os religiosos demonstram utilizando a sua espiritualidade, a medicina tradicional e a medicina formal, na busca de evitar ou tratar doenças. Sendo assim, percebe-se que com o aparato (tradicional e formal) que seus membros podem contar com uma forte rede de tratamento e cuidado na assistência à saúde para

os membros da região. A medicina tradicional (espiritual) amplia as condições de análise da saúde para além da matéria e, a medicina formal se responsabiliza pelo cuidado físico/condicional dos sujeitos.

Conforme as autoridades da Casa, o respeito da medicina tradicional (espiritual) – com a medicina formal (científica) –, interliga um importante impasse contemporâneo que é a relação da espiritualidade, ciência e bem-estar, essa engrenagem funcionando bem, todas as partes se tornam peças potentes da máquina humana.

Os membros do Terreiro tradicional possuem estratégias competentes de combate à contaminação e infecção de doenças epidêmicas e de alto risco. Em suma, há um fator efetivo que é a presença dos cuidados tradicionais, no conhecimento das ervas, no benzimento, na orientação das entidades, para todo e qualquer serviço de saúde; em ressonância, se tem a aproximação do Sistema Único de Saúde do bairro Feitoria – UBS/Feitoria, Unidade de Pronto Atendimento e Hospital da cidade.

Visto que os integrantes pertencentes à Casa de religião estão adaptados ao meio urbano, não existindo nenhuma parteira em sua Casa, os cuidados do parto, vacinas e registros são realizados no sistema formal de saúde. Entretanto, há práticas religiosas que são realizadas nos trabalhos pré-gestacionais e pós-gestacionais, como o benzimento das roupas da gestante e a oração para a Nossa Senhora do Bom Parto.

Percebe-se que o serviço de saúde formal presta a atenção adequada às gestantes, acompanhando-as desde o pré-natal até o parto. Em relação à Casa de religião, os religiosos ficam responsáveis por abençoar a criança e a mãe no pós-parto, orando para Cosme Damião e pedindo que ele acompanhe aquela criança lhe afirmando no lado espiritual.

Ao final da última capacidade analisada *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, temos como fator negativo a qualidade do abastecimento de água da região e a falta de um reservatório de água permanente por parte do Terreiro tradicional, assim como as seguidas interrupções no abastecimento de energia.

Como elemento positivo, vislumbramos uma díade importante, que unifica, para fins de assistência e saúde, a medicina formal e a tradicional, sendo a participação desses dois campos fundamentais na vida dos religiosos, assim, considera-se muito boa a avaliação dessa capacidade no Terreiro tradicional.

Conclusões

O estudo construído a partir do projeto de aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas viabiliza a visualização dos desafios enfrentados pelos povos de Terreiro de Umbanda e Linha Cruzada em todo Brasil. Desafios estes, que se evidenciam na polarização dos preconceitos e conclamam as Casas de religião como protagonistas das suas lutas e resistências, gerindo a manutenção das culturas ancestrais da sociedade brasileira.

Ao trabalhar especificamente com o Terreiro tradicional Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas, assimilamos que as capacidades avaliadas ao longo da aplicação dos (IBPT) são em grande maioria positivas, demonstrando um potente processo de Controle Coletivo sobre o Território; um modelo cultural e social significativo de Agenciamento Cultural Autônomo; uma maneira singular de gestão e uma fortificada Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo; além de instrumentos cruciais de comunicação e parcerias dos sistemas formais e tradicionais de saúde, que garantem uma boa Capacidade de Autocuidado e Reprodução com exceção dos elementos referentes à soberania alimentar, a insuficiência dos serviços prestados pelo Estado de distribuição de água potável e coleta de lixo e, o processo de apagamento cultural relacionado imposição da cultura hegemônica eurocêntrica.

Ao analisar a Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver despontam potencialidades que demonstram que os religiosos possuem um vínculo forte e afetivo com os seus líderes – Mãe Bete e Pai Marcos –, contrastando um ambiente familiar e espiritualizado que mantém uma organização eficaz de resoluções de problemas. Em relação às vulnerabilidades demonstradas pela avaliação da capacidade, notamos que as suas derivações são fruto da precarização dos serviços prestados pelo Estado, como energia e água de maneira constante e qualificada.

Sobre a capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde, demonstra-se um ponto negativo que é a dependência alimentar e ornamental alicerçada na economia do mercado produtivo, fazendo com que práticas religiosas dependam estritamente do poder de compra do

Terreiro tradicional em questão. Como ponto positivo, temos a abundância alimentar do mercado formal, contrastada pela variedade de alimentos, grãos, plantas e raízes em todas as épocas do ano.

Por sua vez, a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo mostra-se como um dos pilares deste Terreiro tradicional, muito bem explicitado pela capacidade de mobilização e união cultural para as festividades e cerimoniais. Como vulnerabilidade indicada pela análise dos indicadores, mostra-se a fragilidade das estruturas formais de educação em relação à educação tradicional, negligenciando as leis e normativas constitucionais que preveem o trabalho aprofundado das raízes africanas e indígenas na cultura brasileira.

Ademais, para a avaliação da Capacidade de Autocuidado e Reprodução, averigua-se um forte pilar do Terreiro tradicional, que concilia as forças espirituais da medicina tradicional e o conhecimento científico da medicina formal, ambas unindo forças em prol dos seres humanos e seu bem-estar.

A Síntese das capacidades de bem-estar do Ille Africano Reino de Iemanjá Ogum Abassê Pomba Gira Rainha das Sete Encruzilhadas e Exú Rei das 7 Encruzilhadas podem ser analisadas na Figura 3.

Figura 3



Fonte: Elaborado pelos autores.

Por todos esses elementos, somos levados a apontar que o bem-estar no Terreiro tradicional, assenta-se sobre relações construídas sobre a perspectiva dos vínculos familiares e na aderência à orientação religiosa na condução da vida humana, como na saúde, no trabalho, nas relações com os próximos e com a natureza.

Por fim, comprova-se que a consolidação e aplicação de indicadores, especificamente, voltados para a realidade das populações tradicionais e, substancialmente, construídos a partir dos relatos e demandas das próprias pessoas, atingem resultados, satisfatoriamente, superiores aos resultados dos indicadores hegemônicos, no objetivo de captar essencialmente as reais necessidades e características das populações tradicionais.

Seguir investindo em indicadores fundamentalmente economicistas ou que apresentam categorizações gerais para uma população tão diversa quando a brasileira, significa permanecermos gerando exclusão e ausências históricas, retroalimentando, assim, as ineficiências das políticas públicas principalmente no tocante aos povos originários e neste caso específico, os povos de Terreiro.

Através desse processo garantem-se os laços afetivos que dão coesão a este povo e potencializam as suas capacidades de reagir aos desafios.

Referências

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ANDRADE, J. T. de.; MELLO, M. L.; HOLANDA, V. M. de S. (orgs.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: EdUE-CE, 2015.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. v. 2. São Paulo: EDUSP, 1971.

- BENISTE, J. Ò. *O encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. *Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Câmara dos Deputados, 2003. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2003/decreto-4887-20-novembro-2003-497664-norma-pe.html>. Acesso em: 19 jan. 2018.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura (MEC). *Lei n.º 10.639, 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: MEC, 2003. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto (MEC). *Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: MEC, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BRASIL. Ministério da Cultura (MINC). *Lei n.º 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Institui o Dia Nacional de Combate Intolerância Religiosa. Brasília, DF: MINC, 2007. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2007/lei-11635-27-dezembro-2007-567636-publicacaooriginal-90930-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- CORRÊA, N. F. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Antropologia de uma Religião Afro-rio-grandense. 2. ed. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- FOLLMANN, J. I. *et al. Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017. (Coleção Neabi, 4).

- GARCIA, C. de P. Saúde e Doenças na Religião de Matriz Africana. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 249-259, abr./jun. 2016.
- GUIMARÃES, R. A provável tenda de Umbanda mais antiga do RS. *Registros de Umbanda*, 2 set. 2010. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- HAAG, C. A Força Social da Umbanda. *Pesquisa Fapesp*, n. 188, out. 2011.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 18 dez. 2018.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência de 2018. Rio de Janeiro: IBGE, 2018. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- LACERDA, L. F. B. *Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas*. 2016. 397 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2016.
- LACERDA, L. F. B.; ACOSTA, L. E. Indicadores de Bem-estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 1, p. 100-111, jan./abr. 2017.
- NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.
- OLIVEIRA, J. H. M. de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 60-85, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46953>. Acesso em: 12 fev. 2018.
- OMOLUBÁ. *Doutrina e práticas umbandistas: cadernos de Umbanda*. São Paulo: Ícone, 2014.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Década Internacional dos Afrodescendentes*. Nova York, [2014?]. Disponível em: <http://decada-afro-onu.org>. Acesso em: 24 fev. 2018.

- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas*: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). *Resolución 61/295, de 13 de septiembre de 2007*. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Nueva York: ONU, 2007.
- PINHEIRO, A. A. *O espelho quebrado da branquidade*: aspectos de um debate intelectual, acadêmico e militante. São Leopoldo, Casa Leiria, 2014. (Coleção Neabi, 1).
- PINHEIRO, A. A. *África e afrodescendentes no sul do Brasil*: história, religião e educação. São Leopoldo: Casa Leiria, 2015. (Coleção Neabi, 2).
- PINHEIRO, A. A., FOLLMANN, J. I., ASSUMPÇÃO, J. E. *Memórias reversas e a educação das relações étnico-raciais*. São Leopoldo: Casa Leiria. 2016. (Coleção Neabi, 3).
- PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.
- SANTOS, B. de S. *A Crítica da Razão Indolente*: Contra a lógica do desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2007.
- SANTOS, Milene Cristina. *O proselitismo religioso entre a liberdade de expressão e o discurso de ódio*: a "guerra santa" do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras. 2012. 245 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- SAWAIA, B. *As Artimanhas de Exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SOUZA, A. R. de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. *Contemporânea*, v. 5, n. 2, p. 309-325, 2015.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda*: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVEIRA, H. Gbobo ohun ti a bà se ni ayé l'a o kunlè rò ni Órun: processo escatológico no Batuque do Rio Grande do Sul. *Identidade!*, v. 17, n. 2, p. 247-258, 2012. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/424>. Acesso em: 9 jan. 2018.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). *Pacto del Pedregal*. México D.F.: UNAM, 2016. Disponível em: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal/>. Acesso em: 1 out. 2020.

VEIGA, C. K. *Comunidades africanas no Brasil*: a exclusão social e a diversidade cultural do povo de terreiro e sua proteção pela OIT. Curitiba: Juru, 2016. 212 p.

INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT): YLÊ DE OXALÁ¹

*Everson Jaques Vargas
Luiz Felipe Barboza Lacerda
Sueli Angelita dos Santos
Adevanir Aparecida Pinheiro
Inácio José Spohr
Adriangela Cabral da Silva*

Resumo: O artigo analisa a aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Centro de Umbanda “Ylê de Oxalá”, localizado na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Os IBPT são uma metodologia socioambiental que se contrapõe aos macros indicadores, buscando avaliar de maneira mais fidedigna a qualidade de vida de populações específicas e para tanto encontram-se estruturados através de cinco capacidades e vinte indicadores, construídos a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais. A organização dos procedimentos utilizados na aplicação dos IBPT teve como ambiente de sistematização e análise o espaço do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Neabi/Unisinos). O texto nos guia pelo resgate da história das religiões de matriz africana no Brasil e no Rio Grande do Sul, desvelando seus desafios e suas conquistas a partir do levantamento dos elementos basilares do Bem-Estar em um Terreiro tradicional de umbanda.

Palavras-chave: Indicadores. Bem-estar. Religiões de matriz africana.

1 Artigo publicado anteriormente em VARGAS, E. J. *et al.* Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Ylê de Oxalá. *Contemporânea*, v. 11, n. 3 p. 1103-1132, set./dez. 2021. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/download/892/490>.

Introdução

O histórico do contato das populações tradicionais com a cultura ocidental dominante acarretou prejuízos, expropriações e violências aos povos tradicionais, que ainda nos dias atuais seguem vitimados por mecanismos explícitos e/ou subliminares de produção de ausências, exclusões ou inclusões perversas (Sawaia, 2005; Santos, 2007).

Uma das formas de oposição a essas injustiças históricas e atuais estão representadas no potencial dos índices e indicadores de qualidade de vida, utilizados de maneira geral para retratar tais populações, e que, ao final, usualmente tornam-se material subsidiário de políticas públicas e ações sociais para tais povos. Contudo, revisando os índices avaliativos dos mais variados órgãos de apoio, controle ou fomentos nacionais² e internacionais³, concluímos que apesar de alguns avanços, eles ainda são ineficazes para a compreensão da realidade dos povos tradicionais na América Latina (Acosta, 2013; Lacerda, 2016; Lacerda; Acosta, 2017).

Sob essas percepções, desencadeiam-se significativas pressões por parte das organizações representativas dos povos tradicionais. Tais pressões acabam logrando algumas conquistas significativas como a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2009)⁴, o Pacto de Pedregal⁵ (UNAM, 2016) e o Decreto 4887/03 sobre a demarcação desses territórios, etnoeducação, entre outros. Embasados nas possibilidades

2 Sobre os macroindicadores nacionais, citamos como exemplo os estudos do IBGE, IPEA, FGV. Todas essas bases cartográficas da população brasileira não contemplam as singularidades dos povos tradicionais, pois são construídas para obter um levantamento de dados médios de grupos e subgrupos homogeneizantes, necessitando de ajustes fundamentais nas suas coletas e procedimentos. Para mais informações referentes aos determinantes sociais e suas implicações em saúde, em contraponto aos grandes indicadores, temos o importante estudo de: BUSS, Paulo Marchiori; PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 77-93, abr. 2007.

3 Temos como campo de análise os indicadores internacionais elaborados pelo Banco Mundial e OCDE, ambos balizados por macroindicadores que não dão conta sozinhos da cartografia territorial, econômica, sociocultural e espiritual dos povos tradicionais brasileiros. Mais informações em: KRONEMBERGER, Denise Maria Penna. Os desafios da construção dos indicadores ODS globais. *Cienc. Culto.*, São Paulo, v. 71, n. 1, p. 40-45, jan. 2019.

4 Mais informações em: *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas*: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.

5 O Pacto de Pedregal foi firmado após a reunião de consolidação de algumas providências sobre os direitos dos povos indígenas. Em 1993 foi consolidado o ano Internacional dos Povos Indígenas. Disponível em: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal/>. Acesso em: 9 set. 2021.

de maior autonomia das populações tradicionais, alicerçadas em tais pactos, decretos e declarações que nascem uma série de iniciativas buscando garantir direitos constitucionais e melhorias na qualidade de vida das populações originárias.

Os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) representam uma dessas iniciativas circunscritas na possibilidade de criação de sistemas próprios e apropriados de geração de informações e avaliações, que possibilitem o subsídio de políticas públicas mais assertivas por parte dos governos nacionais frente as demandas das populações tradicionais, assim como gerem o fortalecimento da coesão comunitária destes, a partir da percepção de suas fortalezas e fragilidades.

Os pressupostos iniciais dos IBPT estão assentados sob a preocupação em relação a soberania das populações tradicionais em seus próprios territórios, assumindo que frente a qualquer intervenção, seus valores e culturas devem ser percebidos como parte fundante no decorrer dos planejamentos iniciais às avaliações finais. (Lacerda, 2016).

Para os povos tradicionais, por nós estudados, bem-estar encontra-se sob o equilíbrio entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. Portanto, um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas para certo estilo de vida.

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades elencadas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais e estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais, que distribuídos em perguntas metodológicas, nos possibilitam a construção conceitual do bem-estar para aquela população, naquele dado momento, a saber:

1. *Capacidade de Controle Coletivo do Território*; possuindo como indicador o Potencial de governabilidade sobre o território, avaliando existência de assembleias, lideranças, associações, reuniões e processos decisórios.
2. *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*; possuindo como indicadores o potencial de áreas com recursos naturais, os processos de conflitos e sobreposições de terras, potencial de áreas cultiváveis, densidade e fluxo populacional, processos de auto reconhecimento étnico, realização e participação em atividades culturais como festas e rituais, manifestações concretas

- e explícitas de línguas maternas e o envolvimento com o grau de escolaridade vinculada ao ensino formal,
3. *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*; avaliando o grau de diversidade dos alimentos produzidos e consumidos, a existência e incidência de tabus culturais frente a diversidade alimentar existente, meios de aquisição, transformação e armazenamento de alimentos, além de indicadores referentes a desnutrição.
 4. *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo*; onde se avalia o exercício da territorialidade através de normas e regras comuns, o detalhamento dos processos decisórios e as estratégias de enfrentamentos de possíveis conflitos internos e externos, assim como os desdobramentos referentes aos contraentes ocasionados pelas diferenças culturais.
 5. *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, analisado a partir de indicadores referentes ao acesso a água potável, ao saneamento básico, ao destino adequado de resíduos, a cobertura de saúde ofertada pela medicina formal e a medicina tradicionais, número de pessoas nestas duas perceptivas medicinais que podem auxiliar no combate a doenças, assim como a amplitude do apoio e assistência a gestão a e a o parto (Lacerda, 2016; Lacerda; Acosta, 2017).

Tal metodologia vem sendo aplicada e aperfeiçoada no Brasil, em conjunto com diversos povos tradicionais, principalmente através do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e seus múltiplos parceiros que compõem a rede de Promoção da Justiça Socioambiental. Na Colômbia, por sua vez, quem tem se dedicado a aplicação e aperfeiçoamento dos IBPT é um órgão de pesquisa denominado Instituto Amazônico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Enquanto que no Peru, tais ações estão a cargo do Instituto de Investigación da Amazônia Peruana (IIAP)

O caso de aplicação dos IBPT que trazemos neste artigo, refere-se justamente a uma destas parcerias em território brasileiro entre OLMA e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Neabi/Unisinos), aliados às Casas de religião de Umbanda e de Matrizes Africanas da cidade de São Leopoldo (RS). Neste texto trazemos especificamente o estudo de caso realizado no Terreiro tradicional Ylê de Oxalá.

Vestígios da história umbandista no Brasil

A Umbanda constituiu-se enquanto matriz religiosa a partir do ano de 1908 no Rio de Janeiro, expressando-se em uma Casa espírita do município de São Gonçalo. *“Assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas veio ao mundo pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, na época com 17 anos. A partir de então, a Umbanda se consolidou como religião em muitas Casas do estado do Rio de Janeiro”* (Haag, 2011, p. 2). A partir da década de 1920 e 1930, com o apoio de parte da classe média intelectual, a Umbanda cristalizou-se no discurso e no imaginário social daquela sociedade mantendo aspirações de ser uma representação legítima da mestiçagem brasileira, atraindo curiosos e estudiosos por todo Brasil (Prandi, 1990).

No ano de 1941, ocorreu o primeiro Congresso Nacional de Umbanda com participação de um grande número de religiosos, principalmente, advindos de São Paulo e do Rio Grande do Sul. O Congresso teve como objetivo socializar as crenças umbandistas e afastar os estigmas que tomavam força na sociedade brasileira, aliando a umbanda a Macumba carioca e o Candomblé baiano (Haag, 2011, p. 4).

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém, havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, por tanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso deste calendário (Prandi, 1990, p. 4).

Em suma, pelo forte preconceito existente visto que as religiões de matrizes africanas eram comumente vinculadas à magia negra e a feitiçaria., desejava-se o desaparecimento de alguns rituais que alarmavam as concepções sobre religiosidade de parte da população brasileira, majoritariamente, católica e conservadora (Bastide *apud* Negrão, 1993, p. 2).

Contudo, embalada por sua raiz originária na própria cultura brasileira, a umbanda ganhava cada vez mais adeptos, principalmente nas periferias das metrópoles onde muitas vezes os sermões confessionais eram ausentes de sentidos cotidianos. Os anos de 1960 a 1980 já evidenciavam um crescimento nas estatísticas nacionais referentes aos seguidores da religião. O Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) deflagrava uma população total de 20 milhões de umbandistas, ao final dos anos 1980.

Como contra fluxo desta popularidade umbandista acentuam-se dentro das igrejas católicas os movimentos carismáticos e surgem com destaque no cenário nacional as religiões Pentecostais e Neopentecostais. Rapidamente o cenário religioso brasileiro entrou em polarização, pois eram incompatíveis as concepções religiosas vinculadas a ideia da salvação e de uma única vida a ser convertida a um único Deus face as concepções vinculadas reencarnação, possessões e transes orquestrados por dezenas de entidades espirituais. Neste cenário polarizado fecundaram as gêneses da intolerância religiosa que conhecemos no Brasil atual, criminalizando os adeptos da umbanda, estigmatizando-a enquanto expressão religiosa de parcela negra, mestiça e pobre da sociedade.

A vasta história da umbanda no Brasil, a qual aqui apenas traçamos alguns cenários, nasce, portanto, como contraponto às concepções religiosas dominantes na sociedade brasileira do século XIX e XX, ganha capilaridade entre as populações em parte excluídas ou incompreendidas pela racionalidade hegemônica eclesial e, rapidamente, é criminalizada e estereotipada atribuindo-a a manifestações específicas de determinada raça e classe social. Apesar disto, no Brasil seguem crescendo os números de pessoas que se autodeclaram umbandistas. De acordo com o IBGE, estima-se que a população brasileira em 2017 ultrapassou os 207,7 milhões de habitantes e que 588.797 mil pessoas são adeptas de religiões de matrizes africanas, dado que resulta em 0,37% da população brasileira (0,05% acima do censo anterior), sendo a sétima religião mais citada entre as pesquisas.

História da Umbanda e as suas conexões com Batuque Gaúcho

O Rio Grande do Sul (RS) possui aproximadamente 11.322.895 habitantes, dentre estes, se identificam enquanto umbandistas e/ou

candomblecistas 157.599 pessoas, isto é 1,3% da população gaúcha. A instigante percepção de que a porcentagem neste estado se encontra praticamente quatro vezes a cima da média nacional coloca o Rio Grande do Sul (RS) como importante caso a ser estudado quando tratamos da religiosidade umbandista (IBGE, 2012).

Seria de fato um ambiente mais propício e seguro para expressões de diferentes crenças religiosas, mesmo nos territórios que foram o berço na colonização italiana, e alemã no Brasil? Ou de fato a influência das religiões e culturas de matrizes africanas possuem uma influência mais significativa do que aquela a elas atribuídas nos livros de história que descrevem a cultura sulista em nosso país?

As referências teóricas apresentam como uma das hipóteses para esse significativo número de umbandistas no RS o fato de, neste território, a sincronicidade com questões católicas tenham ocorrido de maneira mais harmônica (Bastide *apud* Negrão, 1993, p.12)

Em território gaúcho a prática do Batuque se tornou um dispositivo social, criado pelos negros escravizados em busca do fortalecimento dos seus laços ancestrais, orais e espirituais com a própria África. Após a abolição da escravidão, neste caso com agilidade em prol de uma convivência pacífica, a umbanda tomou lugar conciliatório com o catolicismo, equilibrando relações através da suavização e/ou negação de alguns rituais (Corrêa, 2006).

Ao falar dos principais nomes que proporcionaram a construção do que é atualmente a umbanda, ou como denominado por muitos neste território, o Batuque gaúcho, logo destaca-se a figura do Príncipe Custódio⁶ e sua família, que foram responsáveis, segundo alguns babalorixás e ialorixás participantes desta pesquisa, pela inserção de algumas práticas ritualísticas⁷ da religião no estado do extremo sul do país, sistematizando e organizando a religião nesse local.

Há inúmeras evidências, seguindo o pensamento de Corrêa (2006), de que o Batuque gaúcho teve fortes contribuições da Macumba carioca e do Candomblé baiano, criando um campo de reformulações das

6 Oriundo de uma família imperial de Daomé (atual Benin) do final do Século XIX, mais precisamente em 1897, que veio ao Brasil por um acordo político feito com a coroa inglesa.

7 Entende-se que a organização do ritual religioso, o toque do tambor, o uso de ervas, a conjuração da memória coletiva aos africanos empobrecidos e a utilização da Casa de religião para a caridade estão entre as principais contribuições do príncipe Custódio em solo gaúcho.

práticas religiosas e aproximações ritualísticas com outras vertentes das religiões afro-brasileiras para formar o que hoje conhecemos como umbanda (Bastide, 1971). Em 1926 constituiu-se publicamente a primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul, fundada pelo senhor Otacílio Charão⁸ na cidade de Rio Grande, no extremo sul do estado. Chamava-se Centro Espírita Reino de São Jorge (CERSJ) e pregava os eixos fundantes da Umbanda: caridade, fraternidade, união e a disciplina dos seus adeptos (Birman, 1983, p. 19-20).

Outro importante local da história da Umbanda no estado foi a Congregação dos Franciscanos Espíritas de Umbanda, fundada pelo senhor Laudelino de Souza Gomes em Porto Alegre no ano de 1932. Este local é reconhecido como o 2º Centro mais antigo do estado e honrado por aprontar muitos sacerdotes, sacerdotisas, babalorixás e ialorixás da capital e região metropolitana.

Como a umbanda tomou caráter específico, diferenciando-se em alguns elementos frente as demais religiões de matrizes africanas é grande número de Templos religiosos gaúchos que atualmente trabalham com a chamada Linha Cruzada, que significa coexistência na mesma Casa de práticas do Batuque, da Umbanda ou da Quimbanda em dias específicos e distintos.

Partindo dos processos de *aprontamento*, de *benzeduras*, de *atendimentos*, de *banhos de ervas* e de *proteção* na religião de Linha Cruzada propõe-se o entendimento de que existem outras formas de cura e de saúde [...]. A Linha Cruzada contempla, no mínimo, três *linhas* (ou *lados*): o *Batuque* e/ou a *Nação* (Orixás), a *Umbanda* (Caboclos/as, Pretos-Velhos, Crianças, *Ibejis*) e a *Gira* e/ou *Quimbanda* (Exus, Pomba giras, Povo do Oriente, *Povo Cigano*). Cada uma delas possui seus rituais diferentes que se conectam (ou não) com as outras diferenças de cada *lado*. Existem, portanto, Orixás do Batuque, Santos Católicos, Caboclos, Pretos-Velhos, elementos ameríndios, africanos e do Kardecismo, entidades do *Povo da Rua* e do *Povo do Oriente*, entre vários outros. Proponho pensarmos nas diferenças, nas multiplicidades, no infinitesimal e nas conexões possíveis entre as diferentes *linhas* para seguirmos a sério o que um-

8 Otacílio Charão é um personagem histórico natural de Santa Maria (RS). Fundou o Centro Espírita Reino de São Jorge, que foi registrado em cartório em 1932. Para mais informações. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Acesso em: 9 set. 2021.

*bandistas*³ falam e fazem – por meio de suas diversas relações – e, assim, entendermos a *religião* a partir de suas concepções próprias (Andrade; Mello; Holanda, 2015, p. 23).

Ao construir esse breve histórico da Umbanda no Rio Grande do Sul objetivamos perceber como ela originou-se e diferenciou-se das demais religiões de matrizes africanas, sempre de maneira conciliatória, da mesma forma que fez historicamente com a própria religião cristã em tempos póstumos a escravidão, ganhando assim, tamanha capilaridade no caso do Rio Grande do Sul.

A Umbanda na cidade de São Leopoldo/RS

O município de São Leopoldo situa-se a 32 km de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, fazendo fronteira com os municípios de Estância Velha, Novo Hamburgo, Sapucaia do Sul, Portão e Gravataí. São Leopoldo possui 214 mil habitantes, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2010. A cidade é conhecida como o berço da colonização alemã no estado, onde desembarcaram as primeiras 39 pessoas oriundas da Alemanha, no dia 25 de julho de 1824.⁹ Nos dias atuais essa data é comemorada com o São Leopoldo Fest¹⁰, expoente da forte influência alemã na comunidade leopoldense.

Entre as 39 pessoas oriundas da Alemanha que desembarcaram na Feitoria de Linho-Cânhamo, atual Casa do Imigrante, local onde foram abrigados anteriormente negros escravizados, indígenas e açorianos, 33 delas se autodeclaravam evangélicas e seis pessoas expressavam a fé católica. Diante da chegada destes imigrantes o contexto sociocultural da região mudou completamente, tornando esse local um polo euro-referente, ainda nos dias de hoje (Follmann *et al.*, 2017, p. 82).

De acordo com Follmann *et al.* (2017) a cidade de São Leopoldo, assim como o Rio Grande do Sul de maneira geral, dispõe de uma forma miscigenada de vivências religiosas, modos híbridos de vivenciarem os processos de identidade adquiridos ao longo das relações religiosas experimentadas no meio urbano. Os números obtidos no Censo do

9 Disponível em: http://www.jornalvs.com.br/_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html. Acesso em: 9 set. 2021.

10 Festa tradicional da cidade em que os hábitos vivenciais alemães são exaltados.

IBGE de 2010 ressaltam que a grande parcela da população leopoldense se autodeclara católica (66%) enquanto 12% da população se autodeclara Luterana e/ou Anglicana, 12% considerados Pentecostais e Neopentecostais, 4,5% da população leopoldense se autodeclara sem religião, seguidos por 2,6% que se nomeiam Espíritas e 1,2% umbandistas.

A partir de dados reunidos pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo e pela Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), estariam em funcionamento no município aproximadamente 468 Casas de Religião Africana (Follmann *et al.*, 2017, p. 82).

Em relação a este dado, o professor Inácio José Spohr (Unisinos), que está à frente do programa Gestando o Diálogo Inter-religioso e Ecumenismo (GDIREC) pertencente ao Neabi, traz uma contribuição precisa: se cada Casa de religião mantiver 10 a 20 adeptos já se ultrapassaria, substancialmente, o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas no Censo do IBGE de 2010 em São Leopoldo.

Este fato merece uma análise profunda, pois denuncia a dificuldade que os cidadãos leopoldenses enfrentam em se autodeclararem umbandistas ou a dificuldade que as estatísticas nacionais enfrentam no acesso a tais populações, gerando assim, uma invisibilidade social ampla e difusa.

É sobejamente conhecido o fato de que o grupo das Religiões Afro-Brasileiras que, devido à sua herança histórica – aqui considero tão somente as existentes em São Leopoldo –, são numericamente sub-representadas, principalmente quando se trata de dados emanados dos Censos. Isso porque nem sempre os adeptos desses credos encontram condições suficientes que permitam deixar inequivocamente clara sua pertença religiosa. Com frequência marcam a opção “católica” (religião dominante e socialmente mais palatável), quando efetivamente fazem parte da Umbanda, do Batuque ou mesmo do Espiritismo.¹¹

Sobre essa análise Follmann *et al.* (2017, p.111) expressa que se torna “*urgente e fundamental que o IBGE crie mecanismos adequados*

11 Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/observasinos/vale/populacao/opcoes-religiosas-em-sao-leopoldo>. Acesso em: 9 set. 2021.

para dar conta, de forma mais consistente, das diferentes práticas religiosas. Neste universo de distorções ou incapacidades dos grandes indicadores sociais e econômicos em apreender as realidades específicas dos povos tradicionais é que encontramos relevância fundamental em iniciativas metodológicas que partem e oferecem outras matrizes de análise das realidades, como são os Indicadores de Bem-Estar para Povo Tradicionais (IBPT).

Pretos e pardos somam, portanto, 28,51% nestas casas, enquanto que os “brancos africanistas” (permita-nos que os designemos assim) perfazem 71,49%. Por conseguinte, os dados do Censo confirmam, por um lado, que a grande maioria dos que frequentam religiões afro-brasileiras é formada de brancos e que, nestas mesmas casas, pretos e pardos participam em número que supera sua representatividade real na região. E, por outro, confirmam que as religiões afro-brasileiras não são religiões só de negros, mas também não confirmam a ideia de que sejam (absolutamente) brancas.¹²

Este diagnóstico nos permite alcançar uma análise acentuada sobre a umbanda na cidade gaúcha, pois, desde o histórico e profundo processo de branqueamento da cultura popular da cidade, até as omissões de significativa parcela branca da população que é adepta a esta crença, visualizam-se as segregações e exclusões que visam rotular tal religião em classe social e raça específica, diminuindo sua relevância no contexto cultural e espiritual de São Leopoldo, do Rio Grande do Sul e no Brasil.

Há de fato no Brasil um acentuado, dinâmico e também propalado sincretismo que vem convivendo com dois movimentos constantes e correlacionados: o crescimento evangélico e o encolhimento católico [...]. Basicamente, temos, de um lado, a continuada expansão e também pulverização de igrejas pentecostais, enquanto do outro ocorre a tentativa de resistência por parte do catolicismo [...] (Prandi, 2004; Carranza, 2000 *apud* Souza, 2015, p. 10).

Parafraseando Follmann *et al.* (2017, p. 91) “os tambores e atabaques continuam a tocar”, entretanto, a cuidar se os mesmos toques que

12 Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/observatorios/vale/populacao/opcoes-religiosas-em-sao-leopoldo>. Acesso em: 9 set. 2021.

hoje singularizam a resistência da umbanda nos seus mais de cem anos poderão novamente ser silenciados pelo som das sirenes da injustiça.

A dificuldade em agenciar dados coesos sobre a história da umbanda em São Leopoldo nos implicou a buscar lideranças e informações relevantes sobre tal doutrina religiosa em um Centro de Umbanda tido pela ampla maioria dos babalorixás e das ialorixás da região como o mais antigo da cidade, denominado Centro Espírita de Umbanda Pajé Peri, fundado por Mãe Jovelina em 1953.

O Centro de Mãe Jovelina possui 46 filhos e filhas e teve a sua descendência dos primeiros Terreiros tradicionais da região do Vale dos Sinos. Segundo ela, o Terreiro do Pai Tupinambá e Tumbaíba, ambas as Casas de Umbanda inauguradas em 1936 em Sapucaia do Sul, cidade vizinha a São Leopoldo e berço da umbanda nesta região.

Entre os encontros e desencontros dos laços religiosos de São Leopoldo encontra-se uma ligação ancestral de Mãe Jovelina e Mãe Adriângela, regente do Terreiro Ylê de Oxalá, o qual objetivamos estudar neste artigo. Mãe Jovelina é tia/avó de Mãe Adriângela.

Mãe Jovelina relatou em entrevista realizada no dia 5 de setembro de 2017 que sofreu muito preconceito e discriminação por inaugurar o seu Centro religioso em um bairro onde apenas se encontravam igrejas católicas. Conforme ela, os padres da época a perguntavam o que ela queria abrindo sua Casa de religião em uma cidade que tem como referência o túmulo do Padre Reus. Isso instigou Mãe Jovelina a continuar com o seu Terreiro tradicional motivada pelos desafios advindos da sociedade local e dos representantes religiosos da época.

O terreiro tradicional pelo qual adentraremos nosso estudo a seguir é, portanto, fruto de todo este processo histórico de luta e resistência da população umbandista em São Leopoldo e no Rio Grande do Sul. Uma história mal contada, que omite as doutrinas desta religião em prol de preconceitos e estereótipos.

Ylê de Oxalá

O Ylê de Oxalá é um Terreiro tradicional situado em São Leopoldo, no bairro Santa Teresa. Inaugurado em 2002 por Adriângela Cabral da Silva, sua ialorixá. Adriângela pertence a uma conhecida família de umbandistas, tendo um vasto conhecimento das práticas religiosas

oriundas das suas aprendizagens familiares ancestrais. Dentro do Ilê de Oxalá temos a ialorixá da Casa como a autoridade política e administrativa, orientada pelo auxílio das entidades espirituais e embasada no desejo de constituir o seu próprio Templo religioso. Na linha sucessória de hierarquias internas seguem os tamboreiros¹³ e depois os filhos da Casa.

Figura 1: Sacerdotisa do Terreiro tradicional



Fonte: arquivo dos autores

A ascensão dos membros a funções de maior responsabilidade e comprometimento coloca-se sobre o mérito, a dedicação, e principalmente o tempo de doação. No Ilê de Oxalá o lema é: *“tempo é posto, aqui na Casa de religião. Não adianta o filho chegar hoje na Casa de religião e querer ser Pai de Santo, os membros devem aprender os princípios da caridade, do companheirismo e da fraternidade, antes de tudo”*.

Apesar de princípios bem definidos, quando avaliamos elementos estruturais do Terreiro evidenciam-se algumas precariedades. A região onde se encontra a Casa é considerada pelo poder público como uma ocupação popular irregular, assim, o município justifica a sua ausência e nega assistência às pessoas que estão residindo no local, que sofrem com a falta de acesso a água potável, energia elétrica, asfalto e saneamento básico.

Nos arredores do território da Casa de religião há algumas áreas verdes, sítios e fazendas, todas contendo moradias e seus respectivos

¹³ Músico e catalisador dos rituais de Umbanda. Dispõe de uma atribuição crucial em uma sessão religiosa; potencializa através dos seus toques, cantos, entre outros a firmeza da vinda das entidades ao mundo.

donos. A água encontra-se em um arroio próximo do Templo religioso, porém sem condições para o consumo.

Percebe-se que a área do Templo religioso é bastante ampla, possibilitando aos religiosos, no futuro, expandir o seu território criando outras estratégias de conservação e investimentos no espaço. Mesmo com uma área total de aproximadamente 70m² o Terreiro não possui lavras de alimentos, ervas e plantas e sendo assim, o comércio local se responsabiliza por distribuir a abastecer essa demanda alimentícia dos integrantes do Centro.

Este cenário deflagra a extrema dependência do Templo religioso para com o comércio local e isto gera uma dependência financeira perversa entre o fazer religião e a economia formal, em muitos casos. Mesmo assim, a Casa de religião não tem como perspectiva a obtenção de alimentos a partir do plantio e cultivo, apesar de dispor de espaço para pequenas plantações.

O indicador referente a Capacidade Coletiva sobre o Território, item primordial para a análise dos IBPT divide-se sobre dois eixos, um que se atém a compreender a dimensão da organização coletiva do território e outro que se preocupa com a estrutura local onde o território tradicional está situado.

Se por um lado, a vulnerabilidade sobre a Capacidade de Controle Coletivo do Território está na ausência do Estado e os problemas de infraestrutura básica que gera consequências negativas, por outro, o processo organizativo da Terreiro se consolida através de uma liderança forte, que detém um extenso conhecimento ancestral legitimado por uma autoridade reconhecida e conquistada.

Por sua vez, mesmo em terreno considerado irregular pelo Poder Público, o indicador referente a conflito territoriais nos indica que não há obstruções e restrições, assim como nenhum tipo de sobreposição física sobre o território.

Entretanto, as sobreposições existentes transitam pela ótica discursiva, exercendo uma forte pressão nas práticas religiosas da Casa. Os conflitos territoriais não se dão pelo espaço físico na maioria das vezes, mais sim pelas intolerâncias religiosas. Notadamente, os maiores entraves estão situados nas práticas religiosas da Casa de religião e nas discriminações religiosas exercidas por uma parcela de moradores locais ligados a igrejas fundamentalistas. Segundo a autoridade do Templo religioso, *“as cerimônias serão seguras quando os órgãos responsáveis pela*

segurança da cidade exercerem um policiamento ostensivo na região, não obstante, os conflitos com a comunidade local continuarão acontecendo”.

Para além dos conflitos existentes, outro indicador importante refere-se à densidade populacional no território tradicional. Quando avaliamos o crescimento e a manutenção dos membros da Casa de religião durante os últimos anos tomamos consciência de que o Terreiro tradicional no ano de 2017 dispôs de 22 membros. Esse número, segundo a sacerdotisa, se mantém há dois anos.

“Apesar dos desafios estruturais que temos aqui e destes conflitos com parte da população, as pessoas não deixam a casa porque gostam do modo como fazemos as coisas aqui dentro”, afirma a líder religiosa.

Pode-se perceber que o Terreiro dispõe de uma estabilidade nos vínculos religiosos entre seus integrantes, mantendo uma variação simétrica de público ao longo dos três últimos anos. Esse dado nos permite compreender a importância da condução desempenhada pela sacerdotisa da Casa e de suas divindades, consolidando amplamente os laços afetivos.

A diversidade religiosa também está presente dentro do Ilê e transita entre diferentes matrizes africanas. Ali se trabalha com a doutrina religiosa cruzada. Por um lado, com a Nação de Oyó, regida pelo Pai Oxalá e por outro, pela umbanda, regida pela Mãe Iansã e ainda, a Quimbanda orientada pela divindade Maria Padilha das Almas.

Diante destas diferentes práticas cabe à ialorixá, responsável pela gestão do Templo, utilizar-se de toda a sabedoria ancestral aprendida e toda a orientação disponibilizada pelas entidades espirituais em prol da gestão equilibrada e harmonioso entre tais forças. De maneira específica, cada linha ou corrente é trabalhada em um dia específico, hábitos alimentares próprios, práticas corpóreas singulares, guias de proteção, roupas e afirmações linguísticas são peculiares em cada uma destas manifestações.

Chama a atenção entre os frequentadores do Ilê que grande parte assume os hábitos umbandistas de maneira cotidiana, nas formas de vestir e falar, todo esse aparato distingue criteriosamente os religiosos do público local em geral, acentuando, por vezes, as problemáticas interpessoais dentro da sociedade leopoldense.

Diante de tantas situações difamatórias, os religiosos buscam o reconhecimento da sua prática cultural via Estado e sociedade, enfrentando os preconceitos e idealizando uma sociedade mais igualitária,

lutando para enfrentar as tensões estabelecidas historicamente sobre a Umbanda e seus adeptos.

As festas são sempre boas oportunidades estratégicas de propagar a cultura da umbanda e dar visibilidade a religião, que não pretende mais se esconder. O templo religioso dispõe de um vasto calendário de atividades, contendo festividades nas três linhas da religião. Dia 2 de fevereiro é realizada a festa de mãe Iemanjá, dia 26 de setembro é tocado o batuque do pai Oxalá, dia 2 de novembro é realizada a festa da Maria Padilha das Almas, 15 de outubro realiza-se a festa da mãe Iansã. Ademais, respeitando o calendário religioso são saudados os dias dos orixás, batendo tambor para saudá-los e fazendo as homenagens em caráter de pequenas festas. Além disto, o Templo religioso comemora muitas datas celebrativas nacionais, religiosas e culturais.

Figura 2: imagem de um ritual religioso no Terreiro



Fonte: arquivo dos autores

Nas festas o Templo religioso recebe quatro vezes mais pessoas do que em dias habituais. O grande exemplo é a festividade de mãe Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes¹⁴, na praia onde também se comemora o aniversário do Terreiro, no dia 2 de fevereiro.

Ao analisarmos outro importante indicador, que se refere a permanência das oralidades ancestrais nas práticas religiosas da Casa de religião, verificamos que 63,63% dos membros do Terreiro oralizam o

¹⁴ Divindade reconhecida mundialmente por acompanhar e proteger os navegadores nas longas viagens marítimas.

Português, Ioruba e Tupi-guarani. Como o Terreiro tradicional é constituído por linhas cruzadas de religiões, mantendo saberes ancestrais de diferentes povos, temos nas oralizações das divindades da umbanda a propagação da língua Tupi-guarani e portuguesa e nos rituais de Nação e Quimbanda a língua Ioruba. Aproximadamente 63% dos membros do Templo religioso, quando em estado de transe, pronunciam tais línguas ancestrais.

Entende-se que a manutenção das línguas ancestrais é exercício simbólico de uma luta histórica dos povos tradicionais brasileiros em relação à sobreposição dos signos de entendimentos formais hierarquicamente postos pela cultura hegemônica. Manter a língua viva e eloquente é um ato de resistência cultural. Assim, a cada culto religioso são evocadas memórias e expressões corporais que demarcam um território fundamental para a permanência da umbanda e o fortalecimento do tecido social entre seus seguidores.

Nestes contextos de desafios cotidianos e estratégias culturais e espirituais de enfrentamentos, ao averiguarmos as lutas que os religiosos do Ilê travam diariamente, deparamo-nos com os entraves educacionais, que atualmente são um dos maiores impedimentos sociais e culturais para o conhecimento correto das religiões de matrizes africanas no Brasil, de acordo com Adriângela.

Dentro do bairro onde encontra-se o Terreiro estão presentes duas escolas (uma de Ensino Médio e outra de Ensino Fundamental) e em nenhuma percebe-se a inserção das religiões e das culturas brasileiras de matriz africana em seus processos pedagógicos e conteúdos curriculares, apesar da ampla cobertura do sistema de ensino formal na localidade, abrangendo significativa diversidade religiosa e cultural entre as crianças e jovens assistidos.

A integração na educação formal e tradicional é muito complexa para os religiosos, afirma a representante do Ilê, pois seguidamente no processo de ensino-aprendizagem do sistema formal as pessoas são condicionadas a esquecerem dos seus conhecimentos ancestrais, sua verdadeira cultura e sua verdadeira origem, em prol de conhecimentos padronizados.

As narrativas constituídas nos IBPT sobre a questão educacional afirmam que o desamparo e a falta de produtividade cultural por parte das escolas são extensos. Neste sentido, mostram um quadro alar-

mante de desrespeito à história e as contribuições da umbanda e da cultura africana, de modo geral, na sociedade leopoldense. Em nenhuma das grades curriculares encontramos menção as leis nº 10.639/03 e 11.635/07, por exemplo.

Mesmo assim, quando observamos ao grau de formação educacional de cada membro da Casa encontramos um bom nível de formação no ensino médio e nos cursos profissionalizantes, referente a formação no ensino superior, notamos que apenas uma pessoa possui graduação completa. Isto é reflexo da generalizada dificuldade que no Brasil, enfrentam os povos tradicionais quando desejam acessar o ensino superior, que historicamente constituiu-se enquanto espaço elitista embasado em verdades científicas unilaterais, não compreendendo e excluindo todo derivativo dos conhecimentos ancestrais e populares.

A conjunto de elementos anteriormente analisados nos permite refletir sobre a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo* do Ilê de Oxalá. O Ilê, portanto, tem no seu processo ritualístico vivo no cotidiano dos participantes, processo esse manifestado por roupas, comidas e práticas específicas para cada linha e para cada orixá. As festividades são momentos frequentes, vivos e intensos onde a espiritualidade manifesta-se publicamente em plenitude e representam uma estratégia contra os embates culturais protagonizados por parcela intolerante da população local e por um sistema educacional totalmente negligente as verdadeiras raízes do Brasil. Portanto, mostra-se potente, articulada e pulsante sua capacidade de autonomia cultural, mesmo frente a significativas adversidades.

Uma terceira capacidade relevante no conjunto dos IBPT refere-se à *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*, nela analisar-se-á, sobre tudo, os pressupostos básicos que promovem a saúde e a segurança alimentar nos territórios tradicionais.

No Templo religioso são utilizadas algumas estratégias de cuidado tanto na doutrinação, quanto na alimentação dos médiuns e divindades. Apesar dos diversos cuidados no que se refere aos rituais e aos orixás, o Templo enfrenta desafios em relação à saúde dos seus membros, pois, como já referido anteriormente, está situado em uma ocupação popular tida pelo poder público como irregular, não possuindo saneamento básico, nem ações efetivas de saúde propostas pelo estado e/ou município.

Entre os membros do Ilê encontramos dois religiosos que possuem hipertensão e três religiosos que expressam o hábito de fumar tabaco. Frente ao número geral de participantes é, de fato, pequena parcela que relata algum problema ou desafio no campo da saúde. Contudo, há uma preocupação significativa com as práticas dos orixás durante os rituais, principalmente no que se refere ao uso de tabaco e comidas específicas.

Adriângela afirma que no início, quando um médium novo começa seu processo de incorporação, ou mesmo quando a presença daquela entidade espiritual é nova no plano terrestre, é necessário doutrinar os espíritos e orixás para que eles respeitem a saúde do médium e utilizem os alimentos que lhes são ofertados de maneira adequada.

Sobre as restrições alimentícias, existem alguns pratos que não devem ser consumidos pelo povo de Terreiro, esses são: arroz com galinha, merengue e moranga. Tais alimentos não podem compor as práticas do Terreiro tradicional por restrições da doutrina religiosa da Casa. Entre os alimentos disponíveis e utilizados com frequência na cultura local, esses impeditivos religiosos atingem aproximadamente 17,6% da variedade total. Isto é, do total de alimentos consumidos geralmente pela cultura local, os religiosos podem consumir 82,4% deles. A canjica branca, o arroz de leite, a batata doce assada e frita, o acarajé e o pinhão são os alimentos mais utilizados e mais consumidos em suas práticas religiosas.

Como já referido, existe certa vulnerabilidade na sustentabilidade de aquisição destes alimentos, pois na medida em que o Ilê não produz, deve sempre recorrer ao mercado para suprir tais demandas. A relação estabelecida entre o Terreiro tradicional e o consumo alicerçado no mercado é muito estreita, caminhando junto com uma tendência de redução dos modos de vida autossustentáveis e autocontrolados sem a mediação do dinheiro, mesmo das populações tradicionais.

Ao analisar a *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*, percebemos que as dependências do mercado na aquisição de alimentos acarretam algumas vulnerabilidades relacionadas a constante necessidade de recursos financeiros e a substituição de subsídios mais naturais para a inserção dos bens industrializados em larga escala. Isto torna-se ainda mais problemático e complexo quando o comerciante local do insumo necessário para os rituais faz parte do grupo de pessoas que propagam a intolerância religiosa sobre os umbandistas.

Como fator positivo, compreende-se que as estabilidades de oferta do mercado de alimentos trazem consigo também a estabilização na oferta e acesso a suprimentos, ausentando os consumidores das intempéries pelas quais passam os produtores que plantam os próprios alimentos, por exemplo, correndo riscos de perda da plantação e da alimentação como as mudanças climáticas, a contaminação de pragas, entre outros fenômenos naturais.

A terceira capacidade observada ao longo dos IBPT refere-se a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver*. Nela, recorreremos uma vez mais, porém agora de maneira detalhada, aos conflitos existentes no território. No caso do Ilê em questão, quando existem, os conflitos são mediados pela ialorixá através de um processo de discernimento e decisão embasado espiritualidade, ancestralidade e oralidade.

Como já salientamos em outra parte deste texto, o primeiro conflito está relacionado à intolerância religiosa por parte da vizinhança, que ao longo dos cerimoniais, disfare atos violentos sobre o Templo religioso e seus adeptos, como atear fogo ao lado do Centro religioso com o intuito de atrapalhar o culto e atirar pedras em cima do telhado.

Outro conflito, também de ordem externa, está relacionado ao abandono do poder público à sociedade local, por não possuírem perspectiva de regulamentação da zona onde o Terreiro tradicional está situado. Os religiosos sentem-se constantemente desamparados pelo Estado.

O próximo fator conflitivo demonstra a dificuldade que os religiosos encontram ao deixarem o seu local de culto com as vestimentas e adereços religiosos, segundo eles, todos possuem muito medo de serem hostilizados por uma parcela da população local no contexto de São Leopoldo. Mesmo encontrando poucos espaços de escuta e acolhimento de suas demandas os representantes do Templo seguem recorrendo as autoridades públicas competentes quando enfrentam tais desafios externos.

Por sua vez, os conflitos internos, quando existem, são resolvidos pela ialorixá, que procura enfatizar os princípios de fraternidade e amorosidade pregados pela umbanda. Adriângela relata que nas poucas vezes que ocorreram desafios neste sentido, eles se referiam a algum membro da casa que ainda não havia assimilado esses princípios doutrinários, estabelecendo relações de competição embasadas no ego e na inveja. Mas

a liderança religiosa compreende que isto faz parte, inclusive, do desenvolvimento espiritual de cada pessoa, portanto, devem ser acolhidos e trabalhados dentro da humildade e da irmandade que prega a religião.

Desta forma, ao analisarmos a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo*, compreendemos que os alicerces resolutivos das demandas internas e externas se conectam diretamente com a líder religiosa do Terreiro tradicional e quando as situações ultrapassam suas capacidades decisórias buscam-se recursos externos. Desta forma, observamos a existência de um ambiente tranquilo dentro do Terreiro, que quando perde sua harmonia é prontamente restituído pela prática decisória de uma autoridade legitimamente reconhecida pela coletividade, embasada em preceitos comuns e espirituais.

Por fim, a *Capacidade de Autocuidado e Reprodução* nos proporciona explorar os modos pelos quais são desempenhados os cuidados na medicina tradicional e na medicina formal.

Percebe-se que o Terreiro tradicional possui um preparo físico/espiritual para lidar com as mais complexas problemáticas humanas. No que se relaciona ao modo de enfrentar as doenças com a medicina tradicional (espiritual), quem se apresenta para o tratamento de possíveis patologias é a sacerdotisa da Casa de religião e as divindades que vem ao mundo através dela.

Existe uma concepção interdependente entre a saúde física, a saúde espiritual e a saúde emocional na compreensão da medicina tradicional protagonizada pela umbanda. Desta forma, as estratégias e ferramentas de cura, neste campo, são inúmeras e variam de acordo com as próprias possibilidades de intervenção das entidades recebidas para o trabalho nestas três dimensões.

Por sua vez, existem determinados tipos de doenças ou situações em que o Ilê não acolhe a responsabilidade de tratar e/ou curar a pessoa que ali buscam auxílio. Nestes casos, o serviço da medicina formal é realizado pela Unidade Básica de Saúde (UBS), que fica distante do Terreiro tradicional e da comunidade local. Os religiosos reconhecem a importância do tratamento formal e sinalizam às pessoas que buscam seu auxílio, que continuem fazendo o tratamento adequado no serviço de saúde pública, entretanto, não percam a sua fé no tratamento tradicional. A hipertensão, depressão, ansiedade e doenças sexualmente

transmissíveis estão entre as principais problemáticas das pessoas nesta região, segundo nos informou a gestora do posto de saúde de referência.

Constata-se, de fato, que existe uma grande conciliação entre as práticas de cuidado utilizadas pela medicina tradicional e a pela medicina formal. Muitos tratamentos são compartilhados entre os dois saberes, a medicina tradicional se utiliza de conhecimentos amplos das ervas e plantas, dos benzimentos e os passes espirituais enquanto a medicina tradicional emprega o tratamento com alopáticos e em alguns casos específicos atendimentos especializados com psicólogos, dentistas, fonoaudiólogos, etc.

Percebemos através dos relatos daqueles que recorrem aos tratamentos médicos nas duas dimensões, que as pessoas possuem mentalmente classificadas as doenças ou cuidados que são referentes ao tratamento no posto de saúde ou aqueles em que podem recorrer ao Terreiro. Relatam ainda que, no caminho inverso a complementariedade da medicina tradicional (espiritual) em relação a medicina alopática o respeito também acontece, pois quando comentam nos postos de saúde que vão ao Terreiro tomar um banho de ervas, tomar um passe, ou realizar algum procedimento espiritual relacionado à saúde, na maioria dos casos são bem acolhidas ou pelo menos respeitadas pelos profissionais que as atendem.

Por fim, especificamente sobre a assistência ao parto, um dos indicadores de referência que compõem a Capacidade de Cuidado e Reprodução, não existem parteiras no Terreiro. Apesar das parteiras serem figuras históricas dentro das casas de religião de matriz africana, informam os participantes da pesquisa que com a universalização do pré-natal ofertado pelo Sistema Único de Saúde (SUS), desde a morte da bisavó da liderança religiosa os cuidados com o parto, vacinas e registros são realizados no sistema formal de saúde. Entretanto, o Ilê oferece cuidados complementares que são realizadas antes e depois do trabalho de parto, como o benzimento das roupas da gestante, a segurança em volta da barriga¹⁵, os banhos de ervas entre outras.

Avalia-se, portanto, que mesmo frente as precárias condições estruturais geradas pela negligência do estado, a capacidade de autocuidado e reprodução destas pessoas é suficiente e constitui-se na interface conciliatória entre os saberes tradicionais e os saberes formais.

15 Conjunto de rituais envolvendo orações, benzimentos e aclamações às entidades, que tem a finalidade de auxiliar a gestante, no plano espiritual, durante a gestação e na hora do parto.

Conclusões

O estudo construído a partir do projeto de aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Ylê de Oxalá possibilita-nos visualizar os desafios enfrentados pelos povos de Terreiro de umbanda em todo Brasil. Desafios estes, que se evidenciam na polarização dos preconceitos e conclamam as Casas de religião como protagonistas das suas lutas e resistências, gerindo a manutenção das culturas ancestrais da sociedade brasileira.

Ao trabalhar especificamente com o Terreiro tradicional Ylê de Oxalá, assimilamos que as capacidades avaliadas ao longo da aplicação dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) são em grande maioria positivas, com exceção dos elementos referentes a estrutura física, o reconhecimento público e a capacidade de soberania alimentar fora da dinâmica do mercado formal.

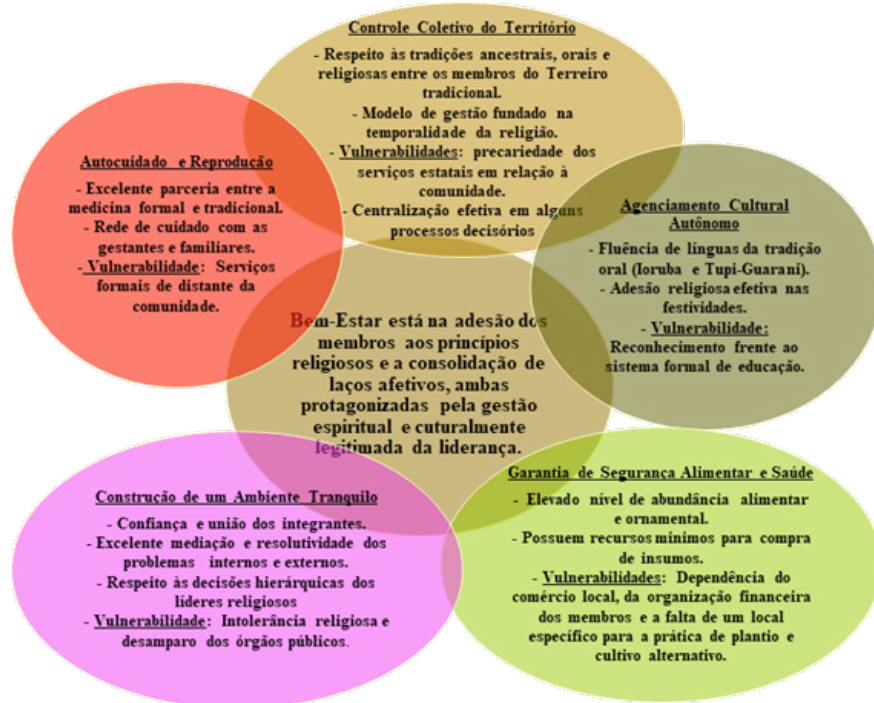
Ao analisar a capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver despontam potencialidades que demonstram que os religiosos possuem um vínculo forte e afetivo com a sua líder religiosa e as suas divindades, consolidando um tecido social capaz de enfrentar as adversidades supracitadas, mesmo quando elas se referem aos preconceitos sociais.

Por sua vez, a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo mostra-se como um dos pilares deste Terreiro tradicional, muito bem explicitado pela capacidade de mobilização e união cultural para as festividades e cerimoniais.

Mostra-se também positiva sua Capacidade de Autocuidado e Reprodução, conciliando as forças espirituais da medicina tradicional e o conhecimento científico da medicina formal, ambas unindo forças em prol dos seres humanos e seu bem-estar.

Por todos esses elementos, somos levados a apontar que o bem-estar no Ilê de Oxalá está profundamente vinculado aos princípios comuns da umbanda, compartilhados entre seus integrantes e articulados sempre em torno da líder espiritual, que garante sua autonomia e influência por um processo legitimado cultural e espiritualmente frente ao demais. Através desse processo garante-se os laços afetivos que dão coesão a esta comunitária e potencializa suas capacidades de reagir aos desafios. A Síntese das capacidades de bem-estar do Ylê de Oxalá pode ser analisada na Figura 3.

Figura 3. Síntese sistemática de cada capacidade avaliada após a aplicação dos indicadores de bem-estar para povos tradicionais.



Por fim, comprova-se que a consolidação e aplicação de indicadores especificamente voltados para a realidade das populações tradicionais e substancialmente construídos a partir dos relatos e demandas das próprias localidades atingem resultado satisfatoriamente superior aos resultados dos indicadores hegemônicos, no objetivo de captar essencialmente as reais necessidades e características das populações tradicionais.

Seguir investindo em indicadores fundamentalmente economicistas ou que apresentam categorizações gerais para uma população tão diversa quando a brasileira, significa permanecermos gerando exclusão e ausências históricas, retroalimentando assim as ineficiências das políticas públicas principalmente no tocante aos povos originários e neste caso específico, as populações umbandistas.

Referências

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza, EdUECE, 2015.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico*, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 8 set. 2021.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto (MEC). *Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: MEC, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura (MEC). *Lei n.º 10.639, 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: MEC, 2003. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2017.
- BRASIL. Ministério da Cultura (MINC). *Lei n.º 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Institui o Dia Nacional de Combate Intolerância Religiosa. Brasília, DF: MINC, 2007. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2007/lei-11635-27-dezembro-2007-567636-publicacaooriginal-90930-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2017.

- BRASIL. Ministério da Educação (MEC). *Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: MEC, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 16 dez. 2017.
- BUSS, Paulo Marchiori; PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 77-93, abr. 2007.
- CORRÊA, N. F. *O Batuque do Rio Grande Do Sul*. Antropologia de uma Religião Afro-rio-grandense. 2. ed. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- FOLLMANN, J. I. et al. *Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017. (Coleção Neabi, 4).
- HAAG, C. A Força Social da Umbanda. *Pesquisa Fapesp*, n. 188, out. 2011.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 2 jan. 2021.
- KRONEMBERGER, Denise Maria Penna. Os desafios da construção dos indicadores ODS globais. *Cienc. Culto.*, São Paulo, v. 71, n. 1, p. 40-45, jan. 2019.
- LACERDA, L. F.; ACOSTA, L. E. Indicadores de Bem-estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, 2017.
- LACERDA, L. F. B. *Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas*. 2016. 397 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2016.

- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas*: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.
- PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé*: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente*: contra a lógica do desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2007.
- SAWAIA, Bader. *As Artimanhas de Exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. *Revista Contemporânea: Dossiê Desafios contemporâneos da sociologia da religião*, v. 5, n. 2, p. 309-325, jul./dez. 2015.
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). *Pacto del Pedregal*. México D.F.: UNAM, 2016. Disponível em: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal/>. Acesso em: 1 out. 2020.

INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT): CENTRO DE UMBANDA XANGÔ DA MATA VIRGEM¹

*Everson Jaques Vargas
Luiz Felipe Barbosa Lacerda
Adevanir Aparecida Pinheiro
Sueli Angelita dos Santos
Inácio José Spohr
João Batista dos Santos*

Resumo: O texto propõe analisar a aplicação dos Indicadores de Bem-Estar para Povos de Tradicionais (IBPT), neste sentido, o “Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem”. Os IBPT possuem um arranjo de cinco capacidades, construídas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais – povos de Terreiro: Capacidade de Controle Coletivo do Território; Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; Capacidade de Autonomia Alimentar; Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Estas cinco capacidades se ramificam entre vinte indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais que regimentam a análise das demandas desses povos. Empregam-se os indicadores para auxiliar essas comunidades a visualizarem suas potencialidades, suas vulnerabilidades e encontrarem soluções estratégicas para elas. É um processo de produção de informações próprias que busca maior empoderamento, auto-

1 Artigo publicado anteriormente em: VARGAS, Everson Jaques *et al.* Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT): Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem. *Caderno do CEAS*, Salvador/Recife, v. 243, p. 162-188, 2018. Disponível em: <http://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/download/406/364>.

conhecimento e emancipação. Busca-se explorar as potencialidades dos dispositivos sociais que efetivamente se inserem na realidade dos povos tradicionais, dando suporte para criação de modos de vida autogestionados e coletivos. O texto nos guia para um estudo apurado sobre o funcionamento do Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem.

Palavras-chave: Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais. Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem. Povos Tradicionais. Capacidades.

Introdução

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades elencadas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais: (i) Capacidade de Controle Coletivo do Território; (ii) Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo; (iii) Capacidade de Autonomia Alimentar; (iv) Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo e; (v) Capacidade de Autocuidado e Reprodução. Estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais que espelhados em perguntas metodológicas nos possibilitam a construção conceitual do bem-estar para aquela população, naquele dado momento.

Dessa maneira, ao final do processo de pesquisa, cada comunidade, no caso estudado o Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem, possuirá o seu bem-estar específico, respeitando a sua singularidade. Os IBPT, nesse cenário, mostram-se enquanto metodologia socioambiental capaz de auxiliar as comunidades na identificação e análise de suas vulnerabilidades e fortalezas, produzindo uma leitura fidedigna da realidade local e, dessa forma, melhorando a qualidade de vida através do subsídio assertivo aos projetos e políticas públicas que se pretendem desenvolver.

Tal metodologia se alicerça no processo ascendente de melhoria, aperfeiçoamento e adaptações, através de suas capacidades essenciais e seus derivativos indicadores, vem sendo aplicada em conjunto com diversos povos tradicionais, principalmente no Brasil através do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e seus múltiplos parceiros; e na Colômbia através do Instituto Amazônico de Investigaciones Científicas, Sinchi.

O caso de aplicação dos IBPT que trazemos neste artigo refere-se justamente a uma destas parcerias em território brasileiro entre OLMA e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Neabi/Unisinos), aliados às Casas de religião, de Umbanda e de matriz africana da cidade de São Leopoldo/RS, aqui especificamente relatada através do Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem.

Para isto, iniciamos com uma síntese da constituição das religiões da Umbanda e de matriz africana, em especial a Umbanda, no estado do Rio Grande do Sul, passando a sua análise no contexto da cidade de São Leopoldo, para posteriormente contextualizarmos o Terreiro tradicional aqui em foco e os resultados derivados deste processo de aplicação dos indicadores de Bem-Estar.

A Umbanda no Rio Grande do Sul

O seguinte estudo sobre a Umbanda no Rio Grande do Sul comporta uma assimetria elementar e rizomática, trazendo para a contribuição da Umbanda em solo gaúcho, uma discussão fomentadora, que é entender a diversidade intercultural dessa religião e expandi-la para o seu cruzamento com outros *lados*, a conhecida *linha cruzada*.

A Linha Cruzada contempla, no mínimo, três *linhas* (ou *lados*): o *Batuque* e/ou a *Nação* (Orixás), a *Umbanda* (Caboclos/as, Pretos-Velhos, Crianças, *Ibejis*) e a *Gira* e/ou *Quimbanda* (Exus, Pombagiras, Povo do Oriente, *Povo Cigano*). Cada uma delas possui seus rituais diferentes que se conectam (ou não) com as outras diferenças de cada *lado* (Andrade; Mello; Holanda, 2015, p. 23).

No desafio de contemplar a Umbanda e suas contribuições como crença, fé e expressão religiosa em território gaúcho, percorreremos brevemente a história do *Batuque gaúcho*² e, logo em seguida, explanaremos sobre a criação da primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul, passando por pequenos dados desta que foi a precursora dos demais Centros em solo gaúcho.

2 Forma singular de nomear as expressões e rituais das religiões de matrizes africanas no Rio Grande do Sul. Para um breve diálogo, vide: PINHEIRO, Adevanir Aparecida (org.). *África e afrodescendentes no sul do Brasil: história, religião e educação*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2015.

Apesar de manter-se viva a história do Batuque gaúcho durante quase dois séculos, nota-se que há uma lacuna no que diz respeito a documentos fidedignos e construídos por pessoas que foram protagonistas dessa religião. O Rio Grande do Sul (RS) possui a população estimada em 11.322.895 (IBGE, 2017) e dentre estas, as que se definem enquanto adeptas da Umbanda e/ou do Candomblé não passam de 157.599 pessoas, isto é, 1,3% da população gaúcha.

Contudo, na prática das grandes e pequenas cidades do estado estima-se que esses números podem ser maiores, visto que, há um forte preconceito regional existente a respeito das pessoas e das práticas religiosas alinhadas às matrizes africanas no estado. Muitas pessoas que vivenciam tal crença religiosa, não se sentem seguras em se autodeclararem *batuqueiras* ou *umbandistas*.

Quando se busca escrever sobre a história das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, agudamente ouve-se falar no nome do *Príncipe Custódio*³ e sua família, como a figura introdutora e protagonista dos rituais de Batuque no sul. Porém, há indícios de pesquisadores, *Babalorixás* e *Ialorixás* que mencionam a presença do Batuque no estado desde meados de 1833, conjecturando-se com a expansão do Candomblé na Bahia (Carneiro, 1991).

Diante de alguns impasses documentais, avalia-se que pelo Rio Grande do Sul ter participado dos terríveis pedestais da escravização negra no Brasil, desde meados do século XVII, é provável que algumas expressões religiosas de matriz africana tenham aparecido bem antes do documentado, principalmente por negros oriundos do Rio de Janeiro em regime de escravidão e desembarcados no porto de Rio Grande, trazendo consigo tal prática religiosa, sua proliferação oral e ancestral pelo território.

Foi apenas no início do século XX, mais precisamente em 1926, que se constituiu publicamente a primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul fundada pelo senhor *Otacílio Charão*⁴. No início, a Casa não possuía uma sede fixa, então se migrava de reunião em reunião, de acordo com a disponibilidade dos seus membros, mas foi no mesmo

3 Personagem de uma família imperial de Daomé (atual Benin) do final do século XIX, mais precisamente em 1897, que veio ao Brasil por um acordo político feito com a coroa inglesa.

4 Otacílio Charão é um personagem histórico natural de Santa Maria (RS). Fundou o Centro Espírita Reino de São Jorge, que foi registrado em cartório em 1932. Para mais informações. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Acesso em: 9 set. 2021.

ano de sua fundação, frente ao comprometimento de seus integrantes, que em 1926 o Centro se fixou na Rua General Abreu nº 497, Cidade Nova, Rio Grande, RS.

É possível mencionar que o fundador da primeira Casa de Umbanda, denominada *Centro Espírita Reino de São Jorge* (CERSJ), tenha percorrido o território religioso carioca e trazido alguns ensinamentos da Umbanda e da Macumba para o Rio Grande do Sul. Há muita especulação e mal-entendidos gerados pela falta de escrituras e documentos que legitimem os cerimoniais efetuados neste Centro Espírita de Umbanda, porém, um pesquisador movido pela curiosidade em escrever e documentar a história da Umbanda no Estado promoveu a seguinte reflexão sobre o Centro, de acordo com Guimarães (2010, p. 1):

De sua origem até meados da década de 1970, o CERSJ seguia uma doutrina de Umbanda de Mesa Branca, com as seguintes características: era proibida a utilização de quaisquer instrumentos de percussão; os cantos só podiam ser acompanhados com o bater de palmas e/ou o pé no chão; era autorizada a incorporação de apenas dois Exus, no caso as entidades Exu Tiriri e Exu de Manegum; era proibido o uso de guias ou colares ritualísticos [...]; pessoas separadas ou divorciadas eram proibidas de fazerem parte do quadro de sócios ou de participarem na corrente de trabalhos mediúnicos.

Nota-se que a organização institucional do CERSJ era muito particular, contrastando com um entendimento singular dos seus membros sobre a doutrina umbandista. Outras informações também foram encontradas sobre o Centro, como a diferenciação de vestimentas entre homens, mulheres e crianças; a participação das crianças nas cerimônias; a contribuição particular de cada membro; o auxílio a membros que comprovassem as suas vulnerabilidades sociais e o horário de funcionamento, que se situava entre 20h00 e a 00h00, pontualmente.

Outro local que ajudou a fazer história e marcou a territorialização da Umbanda no Rio Grande do Sul foi a *Congregação dos Franciscanos Espíritos de Umbanda*, fundada por Laudelino de Souza Gomes na Rua Lima e Silva, Porto Alegre, RS, em 1932. Ainda hoje possui sua sede nesta cidade. Este local está registrado como segundo Centro mais antigo do Rio Grande do Sul e foi responsável por *aprontar* outros tantos sacerdotes de Umbanda da grande Porto Alegre e do interior do Estado.

Sobre a cerimônia de aprontamento temos a seguinte contribuição dos autores:

Dependendo do *lado* na religião, existem diferentes *aprontamentos*: há o *apronte* pelo *lado da Umbanda* (o *Amaci de ervas*), do *lado do Batuque* (que passa pelo *bori* e *quatro-pés*) e, ainda, o *Amaci cruzado* (que pode incluir o vinho, enquanto sangue, e também o próprio sangue de animais).

O *aprontamento* é o processo iniciático na religião que, de certa forma, quebra com o dualismo entre, de um lado, o dado (*dom*) e, de outro, o feito (iniciação). É que a pessoa já nasce (*vem de berço*) com o *dom*: resta-lhe, portanto, desenvolver, *aprontar-se na religião* [...]. O *aprontamento na religião* é algo constante: o corpo, a partir disto, está sendo composto por diferentes potências e este processo opera-se desde a primeira revelação, pelos búzios, de quem são os/as orixás da pessoa (Andrade; Mello; Holanda, 2015, p. 27).

Depois de aprontados na Umbanda ou na Linha Cruzada, o umbandista ou batuqueiro terá o direito de ter o corpo ocupado pela entidade, e, portanto, esta terá o direito do axé de fala; ademais, o aprontado terá o direito de abrir a sua Casa de religião e ter os seus próprios filhos-de-santo.

De acordo com o IBGE (2010), entre os censos de 2000 e 2010, aumentou 25,13% o número de pessoas que se autodenominam umbandistas no estado do Rio Grande do Sul. Somente a Federação de Umbandistas do Rio Grande do Sul (FAUS) em 2017 contabilizou mais de 3.000 Terreiros filiados.⁵

A Umbanda na cidade de São Leopoldo

O município de São Leopoldo situa-se a 32 km de Porto Alegre, fazendo fronteira com os municípios de Estância Velha, Novo Hamburgo, Sapucaia do Sul, Portão e Gravataí. Atualmente possui 214 mil habitantes, segundo o censo demográfico do IBGE de 2010. A cidade é conhecida como o berço da colonização alemã no estado; município em que chegaram as primeiras 39 pessoas oriundas da Alemanha no dia

5 Para mais informações, consulte o site da Federação Afro Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul, em: <http://fauers.com.br>.

25 de Julho de 1824⁶. Nos dias atuais, essa data é comemorada como o *São Leopoldo Fest*, trazendo à tona a forte influência e dominância da comunidade alemã na cidade.

Entre as 39 pessoas que desembarcaram na Feitoria de Linho-Cânhamo⁷ – atual Casa do Imigrante –, local onde foram abrigados anteriormente negros escravizados indígenas e açorianos – 33 delas se auto-declaravam evangélicas e 6 expressavam a fé católica. Diante da chegada destes imigrantes, o entorno sociocultural desta região mudou completamente, explicitando esta realidade ainda nos dias de hoje (Follmann *et al.*, 2017, p. 82).

De acordo com Follmann (2017, p. 23) a cidade de São Leopoldo dispõe de uma forma miscigenada de viver as religiões; são modos híbridos de vivenciarem os processos de identidade, adquiridos ao longo das relações religiosas experimentadas no meio urbano, multicultural, ainda que 66% da população leopoldense se autodeclare católica (IBGE, 2010).

Seguindo os números do censo, 12% da população se autodeclara luterana, anglicana; 12% consideram-se pentecostais e neopentecostais; 4,5% da população leopoldense se autodeclara sem religião; seguido por 2,6% que se nomeiam espíritas, 1,2% adeptos da Umbanda e religião de matriz africana, finalmente, 1,7% são representantes de outras religiões.

Percebe-se que comparando os números oriundos das estatísticas federais – (0,3%) com os números regionais, que chegam a 1,3% da população do Estado, e os números municipais extraídos do IBGE, com uma série de limitações qualitativas diante dos resultados, avalia-se que o percentual de adeptos à Umbanda no município é de 1,2% da população, sofrendo uma leve queda na comparação com o estado gaúcho, entretanto, segundo Follmann *et al.* (2017, p. 85):

A partir de dados reunidos pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo e pela Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), estariam em funcionamento no município aproximadamente 468 Casas de Religião Africana.

6 Disponível em: http://www.jornalvs.com.br/_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html. Acesso em: 21 dez. 2018.

7 FOLLMANN, José Ivo; PINHEIRO, Adevanir Aparecida. Afrodescendentes em São Leopoldo: memória coletiva e processos de identidade. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 47, n. 2, p. 141-152, maio/ago. 2011.

Em relação a este dado, o professor Inácio José Spohr – professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Unisinos –, que está à frente do programa GDIREC – Gestando o Diálogo Inter-religioso e Ecumenismo pertencente ao Neabi⁸, traz uma contribuição precisa: se cada Casa de religião tiver dez a vinte adeptos, já se ultrapassa o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas no censo do IBGE de 2010. Este fato merece uma análise aprofundada, pois denuncia a dificuldade que os cidadãos leopoldenses enfrentam em se autodeclararem publicamente umbandistas.

É sobejamente conhecido o fato de que o grupo das Religiões Afro-Brasileiras que, devido à sua herança histórica – aqui considero tão somente as existentes em São Leopoldo –, são numericamente sub-representação, principalmente quando se trata de dados emanados dos Censos. Isso porque nem sempre os adeptos desses credos encontram condições suficientes que permitam deixar inequivocamente clara sua pertença religiosa. Com frequência marcam a opção “católica” (religião dominante e socialmente mais palatável), quando efetivamente fazem parte da Umbanda, do Batuque ou mesmo do Espiritismo. Posto isso, os dados apresentados pela Amostra do Censo Demográfico de 2010 denotam estas mesmas ou outras inconstâncias, quando se trata das religiões Afro-Brasileiras no município de São Leopoldo [...] ⁹.

Ademais, como bem salienta Spohr ao longo da versão digital do Observasinos, IHU. ¹⁰

Pretos e pardos somam, portanto, 28,51% nestas casas, enquanto que os “brancos africanistas” (permita-nos que os designemos assim) perfazem 71,49%. Por conseguinte, os dados do Censo confirmam, por um lado, que a grande maioria dos que frequentam religiões afro-brasileiras é formada de brancos e que, nestas mesmas casas, pretos e pardos participam em número que supera sua representatividade real na região. E, por outro, confirmam que as religiões afro-brasileiras não são religiões só de negros, mas também não confirmam a ideia de que sejam (absolutamente) branca.

8 Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas, pertencente à Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos / São Leopoldo – RS.

9 Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/observasinos/vale/populacao/opcoes-religiosas-em-sao-leopoldo>. Acesso em: 28 dez. 2017.

10 Observatório do Vale do Rio dos Sinos, pertencente ao Instituto Humanitas Unisinos.

O diagnóstico nos permite alcançar uma análise acentuada sobre as religiões de matriz africana e a Umbanda em São Leopoldo, o profundo processo de *embranquecimento* da cultura popular da cidade; processo este que sistematiza a repetição da segregação de uma religião originalmente brasileira e fundada com o ideal de unificar os povos do nosso país. Em São Leopoldo, os recursos de negação da Umbanda são elevados, ficando nítida a interpelação das diversas culturas brasileiras que se expressam em uma esmagadora sobreposição de pessoas brancas umbandistas em relação aos negros e indígenas, visto inclusive que, somente 14% da população leopoldense se declara preta e/ou parda, de acordo com o censo do IBGE de 2010 (IBGE, 2012).

A população negra ou parda é diminuta no contexto urbano – trata-se de negros ou pardos umbandistas –, estamos nos referindo à produção de um gueto sociocultural e religioso, que ainda se dinamiza em tom de silêncio na cidade.

Parafraseando Follmann *et al.* (2017, p. 91) “*os tambores e atabaques continuam a tocar*”, entretanto, a cuidar se os mesmos toques que hoje singularizam a resistência da Umbanda nos seus mais de cem anos poderão novamente ser silenciados pelo som da sirene da injustiça.

A dificuldade em agenciar dados coesos sobre a história da Umbanda em São Leopoldo nos implicou a buscar informações relevantes sobre a doutrina em um Centro destacado pela ampla maioria dos Babalorixás e das Ialorixás, como o mais antigo da cidade, denominado *Centro Espírita de Umbanda Pai Peri*, fundado por Mãe Jovelina¹¹ em 20 de novembro de 1953.

O Centro de Mãe Jovelina dispõe de 46 filhos e filhas, tem a descendência do primeiro Terreiro tradicional da região do Vale dos Sinos, o Terreiro do Pai Tupinambá e Pai Tupaíba, ambas as Casas de Umbanda inauguradas em 1936 em Sapucaia do Sul – cidade vizinha de São Leopoldo e berço da Umbanda nesta região do Vale do Rio dos Sinos.

Mãe Jovelina relatou que sofreu muita discriminação na região, por inaugurar o seu Terreiro em um bairro onde nem a Igreja católica tinha chegado. Conforme ela, os padres da época a perguntavam o que ela queria inaugurando a sua *Casa de religião* em uma cidade que é re-

11 Sacerdotisa do Centro Espírita de Umbanda Pajé Peri e membro solene da União Espiritualista de Umbanda nos anos 60 a 80.

ferência pelo túmulo do Padre Reus¹². Isso fez com que Mãe Jovelina continuasse com o seu Terreiro tradicional com apenas três imagens no seu congá, motivada pelos desafios advindos da sociedade local e dos representantes religiosos da época.

As informações obtidas no Terreiro tradicional de Mãe Jovelina são preciosas e datam, talvez, a primeira vez que esse ícone da Umbanda da cidade de São Leopoldo abriu sua Casa para disponibilizar toda sua sabedoria de vida e religião na cidade. Com isso, registramos algumas frases proferidas pela sacerdotisa durante a visita que realizamos no dia 5 de setembro de 2017:

“A minha Umbanda é assim: “só entra quem quer”.

“Todas as religiões são boas, nós que somos ruins”.

“A matéria é fraca. As pessoas passavam dificuldade para vim receber caridade. Caminhavam até cinco horas por dia pelo meio do mato para chegar aqui”.

“Falta união na nossa religião”.

Diante de tanta riqueza reunida em palavras, comenta-se que Mãe Jovelina, considerada a maior referência viva da Umbanda em São Leopoldo, aprontou para religião de Umbanda, a grande maioria dos sacerdotes da cidade, inclusive, possuindo uma ligação de ancestralidade muito forte com o Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem.

Entre essas sombras e clarões se constitui a história e a atualidade da Umbanda na cidade de São Leopoldo; processo que se mescla com o próprio movimento de resistência cultural e religiosa da população negra em território predominantemente alemão.

O Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem

O Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem, fundado em 1997 por Sueli Guiomar dos Santos, é um Terreiro tradicional que está situado

12 Padre nascido em Pottenstein – Alemanha –, no ano de 1868. Padre Reus é uma referência religiosa da região do Vale do Rio dos Sinos (entorno de São Leopoldo/RS) e teve o seu falecimento no ano de 1947. Hoje muitos devotos do padre vão até o seu Santuário para cumprir promessas religiosas. Mais informações em: <http://www.asav.org.br/sobre-padre-reus/>. Acesso em: 29 dez. 2017.

na cidade São Leopoldo; bastante conhecido na região como o “Terreiro dos irmãos”, devido a sua constituição formada por irmãos de ventre.

Figura 1: Registro da entrevista das lideranças do Terreiro



Fonte: arquivo dos autores

Atualmente, o sacerdote da Casa é reconhecido como Pai Batista, que oferece a sua matéria para o trabalho do *caboclo*¹³ Xangô da Mata Virgem. Ele representa a autoridade política do Templo religioso, que é eleita pela herança da ancestralidade, nesse caso, a fundadora da Casa e antiga sacerdote o escolheu com o auxílio das entidades espirituais. Assim, em ordem hierárquica, seguem: o subchefe, a mãe-pequena, cambono e os filhos da Casa.¹⁴

13 Divindades, mais conhecidas pela sua falange indígena no Brasil, contêm um vasto conhecimento de ervas, plantas e chás. Responsáveis pela propagação espiritual da medicina tradicional indígena e pela cura de enfermidades.

14 **Sacerdote:** Zelador do Templo religioso, guardião. Pauta o rito, através de uma tradição oral ele já está demarcado, é o responsável por regular o funcionamento do Centro, começar as orações em busca de purificação, receber a entidade que rege a Casa entre outras funções específicas. **Subchefe:** 2º em comando, essa figura tem muita importância nas práticas da Casa de religião, ela destina os lugares para fazer as oferendas, despachos e trabalhos. É um auxiliar do sacerdote. Na situação dos irmãos, todos são os subchefes. **Mães-pequena:** São atribuições das pessoas, regidas por Oxum - somente mulheres - que fazem o trato com os orixás, são responsáveis pelos alimentos e pelos ornamentos do Templo religioso. Preocupam-se com a comida e as feitura da Casa. Cada um tem um dom, uma faz bolo, outra faz as oferendas, assim a Casa se permite existir. **Cambonos:** Podem ser homens ou mulheres, normalmente são mulheres, suas atribuições são: ajudar na serventia dos orixás, fazer o chamamento das pessoas nos horários de consultas e passes espirituais. Em alguns Terreiros tradicionais, os cambonos também são o subchefe, porém neste Terreiro específico não funciona desta maneira.

Os outros membros que compõem o Terreiro tradicional são responsáveis por gerir e seguir as normativas e regulações da Casa de religião, atuando na construção dos dias festivos, cerimônias, projetos culturais, serviços sociais e pela caridade.¹⁵

Portanto, a centralidade da gestão e da condução espiritual é desempenhada pelo sacerdote e sua entidade, que na crença umbandista é o chefe da Casa e detentor da última palavra hierárquica. Contudo, o Terreiro possui uma organização coletiva que visa o desempenho das atividades e debates de deliberações, situando todos os responsáveis – irmãos e filhos-de-santo – que se responsabilizam em buscar apoios e parcerias para manter a Casa funcionando.

O Terreiro tradicional não possui personalidade jurídica ou associação com alguma federação, porém, possui um CRAR (Certificado de Registro de Associação Religiosa) junto à Prefeitura Municipal da cidade de São Leopoldo, que a reconhece enquanto Templo de cultura religiosa tradicional.

Nota-se que o caboclo que rege a Casa atualmente (Pai Oxóssi), possui uma maneira ordeira de geri-la, eliminando as disputas aos cargos hierárquicos específicos, promovendo um envolvimento coletivo e uma harmonia decisória na administração do Templo. Dessa forma, somos levados a perceber que há um equilíbrio fecundo na *Capacidade Coletiva de Organização sobre o Território*.

Sobre a *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônoma*, segundo pilar que subsidia os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT), o Terreiro tradicional se localiza na zona urbana de São Leopoldo/RS, mais precisamente no Bairro Feitoria. Dentro do território da comunidade, não há lagos, nem rios, porém, no cruzamento do terreno do Templo e o pátio do vizinho, existe uma nascente de água que atualmente está canalizada pela parede que reparte os dois terrenos.

A Casa de religião possui duas extensões situadas nas cidades de Tramandaí/RS – região litorânea do estado – e Taquara/RS (região metropolitana de Porto Alegre), ambas não possuem regulamentações legais, nem temos dados precisos para quantificar os seus perímetros atualmente. A maior parte da residência/Terreiro da cidade de São Leopoldo é usada

15 É importante frisar que os integrantes de tal Casa de religião realizam atividades de caridade ao mais desfavorecidos, compreendendo estas ações como papel fundamental de sua atuação social, política, cultural e religiosa.

para o estabelecimento dos seus moradores, onde se alojam para seus afazeres domésticos. A outra parte – Terreiro – que corresponde a 30% do espaço da residência é utilizada para a consolidação das práticas religiosas e para o atendimento ao público que procura por auxílio espiritual.

Identifica-se que estando em um meio urbano, a sede do Templo religioso detém uma organização metropolitana adaptada à cidade. Já as outras extensões de terra apresentam uma geografia típica e se situam em regiões de praia e mata, correspondendo às tradições e às crenças da própria religiosidade umbandista.

De acordo com as narrativas proferidas pelos participantes da Casa de religião, a organização destes territórios (cidade, praia e mata) possibilita aos membros e servidores, a realização de festividades e serviços específicos de acordo com a demanda da época e do trabalho.

Notadamente, se faz presente nos relatos, a grande preocupação que os religiosos demonstram com a ecologia e a biodiversidade, cultivando, ainda em seus rituais, o respeito à natureza e as suas entidades espirituais. Mostra-se o significativo saber ambiental transmitido pela oralidade das práticas religiosas da Casa, fomentando a conservação e potencialização dos recursos naturais disponíveis na terra. Porém, a condição regulatória destes espaços, assinala certa vulnerabilidade, na medida em que se encontram territórios, que pertencem aos religiosos, sem disposições de regulamentações adequadas.

Para além destes espaços ligados à natureza, outros elementos se ligam diretamente à capacidade de gerar e reproduzir aspectos culturais autônomos, com a perspectiva de manter sua sede na cidade, sendo esta fixa e de propriedade do núcleo familiar que alicerça a Casa de religião.

Sobre as dificuldades e interdições oriundas de invasões e conflitos por terras, indicador que sinaliza sobreposições e disputas por espaços e recursos dentro do território, o Terreiro tradicional não sofre com a sobreposição dos territórios latifundiários ou invasores, mas entende-se que dentro desta análise, se faz pertinente retomar a sobreposição discursiva que aparece dentro do meio urbano. Como o conflito com as religiões Pentecostais¹⁶ e Neopentecostais.¹⁷

16 Movimento de transformação e reavivamento espiritual oriundo de dentro do cristianismo, possuindo outra maneira de se relacionar com Deus, uma relação direta, o simbolismo do batismo no Espírito Santo. Para maiores informações, leia Souza (2002).

17 Para um debate apurado e com boas reflexões, vide Santos (2012).

Ao avaliarmos o potencial populacional e os fluxos migratórios, de acordo com as autoridades informantes, em 2017 o Terreiro contava com 25 membros. No ano de 2017 não houve nenhum nascimento e houve somente uma morte. Já no ano de 2015 a 2016, houve a morte da fundadora da Casa. Neste período houve três afastamentos¹⁸, que ainda segundo os colaboradores, não são entendidos como desligamentos por conflitos com as práticas da Centro, e sim, por idade e outras circunstâncias. No entanto, houve três participantes que retornaram ao Templo religioso em 2017, mantendo a média populacional da Terreiro tradicional em 25 membros.

Analizamos também o grau de inserção dos seus participantes nas estruturas formais de ensino. Dentro do bairro Feitoria, estão presentes sete escolas e dois colégios – dois de Ensino Médio e sete de Ensino Fundamental. Neste ponto, há uma ampla cobertura do modelo formal de educação no bairro. O número de pessoas vinculadas à estrutura educacional chega ao total da população atual, isto é, 100% do povo de Terreiro.

Neste cenário fica evidente a tramitação e a força do sistema formal de educação sobre a formação dos integrantes do Templo religioso, pois desde muito cedo os religiosos são ensinados a se autorreferenciarem com aquilo que já está posto hegemonicamente nos processos educacionais, valorizando muito pouco a sua cultura étnica, racial e religiosa. Apenas diante da lei 10.639/03, que foram inseridas algumas, não todas, discussões inerentes à história do negro afrodescendente e afro-brasileiro na escola formal e, por este motivo, hoje temos uma estrutura curricular mais afetada por essa discussão, assim como algumas metodologias de ensino preparadas para trabalhar as origens étnicas e raciais do nosso povo brasileiro (Veiga, 2016, p. 76).

No que tange ao seu reconhecimento étnico-racial, o processo de identificação estabelecido pelo povo deste Terreiro, se caracteriza e se identifica como umbandista espiritualista de linha branca; regidos pelo

18 Faz-se necessário entender o que significa afastamento para os membros do Terreiro. Afastamento para os religiosos significa a entrega total das guias para o sacerdote e aos orixás, fato que não ocorreu nesses últimos anos na Casa de religião. Então, efetivamente, o Terreiro tradicional apresenta uma estabilidade dos seus membros, tanto ativo nas sessões, quanto frequentantes nos dias dos rituais. Isto possibilita que a Casa de religião se mantenha e se ramifique. Segundo os dados obtidos, houve um crescimento de dois membros em relação ao ano anterior, indicativo que lhes permite avaliar o seu processo de crescimento.

caboclo Xangô da Mata Virgem, Oxóssi e pelo orixá Ogum. Parte das relações intrínsecas e cotidianas que seus seguidores estabelecem com as entidades facilitam nas resoluções dos problemas dentro da Casa e também nos problemas da vida íntima de cada membro.

Outro elemento de identificação, mais explícito, refere-se à expressividade oral, pois ao serem formados e construídos dentro da Casa de religião, a pessoa detém uma linguagem típica de quem habita a religião como modo de vida (Follmann *et al.*, 2017, p. 27). No caso do Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem 84% dos membros alternam a língua entre Iorubá, Tupi-guarani e Português.

O elevado grau de pessoas que oralizam e manifestam mais de uma língua é resultado da capacidade que os médiuns da Casa – pessoas que são usadas pelos orixás para que eles venham ao mundo trabalhar –, têm em incorporar e servir às entidades que chegam pelo toque do tambor ou por outro rito singular. Cada entidade –, entende-se "entidade" como linha vibratória próxima ao orixá, não o orixá em si – possui sua peculiaridade linguística e seus próprios movimentos. A linguagem típica de cada entidade representa uma significativa possibilidade de comunicação e articulação, entre ela e a sua falange, nesse mundo, isso legitima o reconhecimento da sua força pelos participantes dos ritos.

A possibilidade dessas entidades oralizarem a sua língua, seja ela *Iorubá, Tupi-guarani ou Português*, abrem uma fenda significativa de troca e fortalecimento, fazendo a resistência dessa religiosidade se perpetuar cada vez que uma entidade vem ao mundo dos humanos. Por fim, o alto índice de comunicabilidade ancestral na Casa de religião se apresenta como um facilitador, ampliando as possibilidades de laços afetivos e também, a confirmação que aquelas entidades vêm ao mundo trazendo a sua historicidade, seus valores, seu saber e espiritualidade, transformando o corpo do médium e o território do Terreiro tradicional.

As análises construídas expressam que os membros do Templo religioso possuem uma ampla luta de reconhecimento religioso, étnico e racial, então, se faz presente à afirmação de que todos os membros, como parte da Casa de religião, se autodeclararam umbandistas, como fator de análise, o núcleo gestor é formado por pessoas negras e de família de afrodescendentes da cidade de São Leopoldo/RS. Toma-se esta análise para pensar a importância da afirmação desse lugar para os religiosos, pois tal movimento tenciona a sociedade a mudar o seu modo de

entender a Umbanda dentro do século XXI, principalmente visto o elemento cultural predominante de origem alemã, relatado anteriormente, na sociedade leopoldense. (Follmann *et al.*, 2017, p. 29).

O Terreiro tradicional, segundo os relatores, enfrenta uma série de restrições frente ao direcionamento das suas atividades para a sociedade em geral, fator que justifica a necessidade do *sincretismo*, de acordo com Omolubá (2014, p. 14):

O Sincretismo na Umbanda é constituído pelo Africanismo, Cristianismo e Hinduísmo, recebendo, contudo, influência do Catolicismo e Espiritismo. Do Africanismo recebeu, para máxima devoção, o Ser Supremo OLORUM ou Zambi e apenas doze orixás do extenso panteon africano, assimilando-os integralmente; do Cristianismo, bebeu das primeiras águas do “Amai-vos uns aos outros” e “Fora da caridade não há salvação” e de outras sentenças crísticas atinentes a um comportamento fraterno universalista. Do Hinduísmo, a Umbanda aprendeu três Leis: Carma, Reencarnação e Evolução.

Por fim, avançando na análise da Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo do Terreiro Xângô da Mata Virgem observamos suas festividades tradicionais: Festa de Oxóssi – 20 de janeiro; Iemanjá – 2 de fevereiro; Ogum – 23 de abril; Preto Velho – 13 de maio; Xangô – 24 de junho; Cosme – 26 de setembro; Festa da Casa – 15 de novembro, Oxum – 8 de dezembro. Em todas as festividades do Centro são trabalhadas a importância dos alimentos, ritos, músicas e danças feita aos orixás e as entidades.

A principal festa do Templo religioso é comemorada no dia 24 de junho, esta confraternização é realizada em saudação ao caboclo Xangô da Mata Virgem, por ser um ser de luz sábio e ordeiro, o Templo circula seus afetos e seu modo de funcionamento pelos poros da sua entidade regente. “Na festa de Xangô, todos sabem que não pode faltar uma boa comida e uma boa organização da Casa para prestigiá-lo” afirma uma filha-de-santo.

Figura 2: registro de uma sessão religiosa no Terreiro tradicional



Fonte: arquivos dos autores

Segundo os integrantes do Templo religioso, quando há outras festividades, exemplo: festa de Iemanjá – dia 2 de fevereiro –, confraterniza-se com outros Terreiros tradicionais do estado e até do Brasil, saudando o/a orixá/iabá¹⁹ na beira do mar e, realizando alguns rituais e oferendas na praia.²⁰ Vislumbra-se que nas outras práticas culturais do Terreiro as matrizes de pensamento continuam sendo as mesmas, sempre promovendo a relação pontual entre a natureza e as entidades. Segundo a autoridade do Terreiro, Pai Batista: *o povo de Terreiro aproveitava o sincretismo criado sobre Iemanjá pela sociedade e então, promove a sua liberdade religiosa ao ar livre, com a participação da sociedade em geral.*

Como citado anteriormente, tendo em vista que a Casa possui sede própria, apesar de alguma vulnerabilidade no registro de suas sedes em outros municípios; não se possui risco eminente de invasão ou sobreposição em seu território; mantendo uma constância em sua população frequentadora – povo de terreiro; está significativamente inserida nos circuitos educacionais formais da região, de maneira crítica e dialógica com seus próprios processos educacionais. Possui processos ativos e representativos de sua identidade religiosa, promovendo com empenho e

19 Entende-se por Iabás, definição utilizada na Umbanda, para definir as divindades femininas.

20 Outras festividades também são compartilhadas coletivamente com outros Terreiros tradicionais, como festa de Ogum, Cosme, Preto Velho.

sistematicidade suas festividades tradicionais; podemos afirmar que o Terreiro tradicional Xangô da Mata Virgem possui uma efetiva Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo.

Devemos afirmar isto, contudo, sem perder de vista as resistências, exclusões e dificuldades enfrentadas, não apenas pelos integrantes desse Centro de Umbanda, mas por praticamente toda população umbandista da cidade. Como já referimos processos estes categoricamente desencadeados pela histórica cultura europeia de São Leopoldo, em parte, pela meteórica ascensão, nos últimos vinte anos, das religiões pentecostais e neopentecostais, em especial aquelas que adotam o emblemático discurso da intolerância religiosa e demonização da crença do outro.

Um terceiro elemento que conjuntura o processo de Bem-Estar de uma comunidade ou território tradicional, a partir da ótica dos IBPT, refere-se à *Capacidade daquela população em Garantir sua Autonomia Alimentar*.

Essa perspectiva transcende a usual expressão de seguridade alimentar, pois esta, pouco se importando com os aspectos culturais de cada povo, observa exclusivamente as taxas de nutrição e balanceamento alimentar da população, tratando com irrelevante a qualidade do alimento, seus modos de aquisição, controle e armazenamento, assim como seu cabedal simbólico dentro do universo cultural. Por sua vez, Autonomia Alimentar transcende o espectro das necessidades básicas e observa qualitativamente os alimentos produzidos e consumidos a partir de uma ótica cultural e espiritual daquela população.

Os hábitos alimentares do povo de Terreiro são bem peculiares, usualmente, o arroz com galinha (normalmente se prepara o arroz e a galinha separados), geralmente é um prato servido para as celebrações fúnebres, pois é prato de Egum²¹, e, não pode ser consumido em dias usuais. Outros pratos são de consumo aberto e natural ao longo da semana, sem quaisquer proibições alimentícias, nem restrições doutrinárias.

Os mantimentos, animais para os cerimoniais e os materiais para o funcionamento dos rituais da Casa, são adquiridos no comércio local, fruto da industrialização desempenhada ao longo dos anos na região

21 Eguns, para os umbandistas, são espíritos desencarnados que ainda não adquiriram um grau de consciência espiritual, muitas vezes nem sabem que estão desencarnados, percorrendo planos vibratórios terrenos. Em algumas situações, conseguem ligar-se a algum encarnado, tornando-se um obsessor espiritual para a pessoa e absorvendo a energia vital, por meio de vícios e pecados.

metropolitana. Dentro do território do Terreiro há plantio de poucos alimentos, apenas alguns chás e temperos para o consumo nos rituais religiosos tradicionais. A maioria dos insumos são comprados e consumidos logo em seguida, pois os religiosos primam pelo sabor e pela acuidade dos pratos que são servidos aos membros da Casa, convidados e as entidades religiosas.

Partindo do princípio que a modalidade de plantio e cultivo não agenciam os meios de produção da Casa de religião no contexto urbano, nota-se que realmente o Terreiro não possui modos de cultivos no momento, porém, dispõe de um grande potencial de terras cultiváveis e a garantia de sustentabilidade e autonomia alimentar futura, caso necessário. Esta potencialidade se percebe analisando as extensões do Terreiro tradicional principalmente na cidade de Taquara/RS – que não foram mensuradas – mas representam uma possibilidade de plantio e cultivo, já existindo inclusive um projeto em construção para esses fins.

A elaboração destes projetos não tornará a agricultura a principal fonte de renda e subsidio do Terreiro tradicional Xangô da Mata Virgem, mas proporcionará um novo modo de fazer religião e um escape das amarrações econômicas de mercado; o que hoje representa certa vulnerabilidade, pois se depende do recurso financeiro para aquisição dos elementos básicos requisitados a prática religiosa; ademais, corrobora para que as suas sacralizações tenham um contato mais íntimo com a natureza e um cuidado específico, fator com significativa carga simbólica às práticas religiosas do Terreiro tradicional.

Diante dos meios de conservação dos alimentos não se percebe, segundo os membros do Templo religioso, a necessidade de transformação e beneficiamento de qualquer alimento, pois realizam a compra dos produtos já prontos, facilitando o manejo e a utilização para as cerimônias. Da mesma forma, o armazenamento dos grãos da dieta do povo de Terreiro não se válida para a esfera privada e, sim, se aloca nos equipamentos de armazenagem do comércio local.

Na medida em que observamos a dependência dos recursos financeiros para aquisição de insumos básicos para as práticas religiosas, podemos perceber algumas vulnerabilidades ligadas a Autonomia Alimentar da Casa, que por hora, buscam sanar estes elementos através de uma previa organização que vislumbra uma melhor utilização dos terrenos disponíveis no interior.

Sobre a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo*, indicador este que assinala a dinâmica das relações que se constituem no território, se baseando no respeito e na normatividade, assegurando os processos harmônicos de convivência. Os falantes relataram que já existiram conflitos entre as lideranças do Terreiro tradicional e um membro de outra religião, esse fato ainda gera um impasse no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. Porém, internamente, os religiosos manifestam que na atualidade o Templo religioso está bem integrado com os moradores locais, havendo uma relação de respeito à religiosidade dos componentes da comunidade urbana.

Todo e qualquer problema interno construído pelos membros do Templo religioso, por exemplo: as disputas de ego e poder, são solucionados e gerenciados pelo orixá chefe da Casa (Pai Oxóssi) que é conhecido dentre os umbandistas como o orixá ordeiro, conciliador, sábio e suntuoso. Outro fator importante é a promoção do diálogo entre irmãos que dirigem a Casa, que sempre foi enfatizado como princípio de funcionamento harmônico do Terreiro tradicional, mesmo antes do falecimento de sua fundadora.

Ainda sobre algumas afetações externas, segundo o sacerdote da Casa, busca-se sensibilizar as pessoas sobre a temática das drogas e do consumo de álcool. Frente a este trabalho preventivo, se assinala que não existem casos crônicos registrados. Da mesma forma, a temática da sexualidade e da contaminação por DSTs que é abertamente tratada com os membros, muitas vezes, em formações dentro das próprias reuniões do Centro de Umbanda.

Sendo, portanto, os membros geridos por uma diretriz hierárquica espiritual que orienta, harmoniza e soluciona os possíveis conflitos, segundo as regras da Umbanda e de seu orixá regente. Há diálogo, respeito e harmonia entre os irmãos sanguíneos que realizam a administração do Templo e deles com os demais frequentadores.

Podemos afirmar, que internamente, existe uma significativa capacidade de consolidar um ambiente tranquilo para se viver dentro do Terreiro tradicional.

Por fim, no que se refere à *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, indicador que avalia desde o acesso à água potável, outros serviços públicos básicos até estruturas e pessoas que trabalham na saúde dos membros, apontam-se que geralmente o povo de Terreiro utiliza do

abastecimento de água urbano, e na falta deste, procura-se armazenar água na caixa de água – reserva para as situações de emergências que se encontram no território.

O Terreiro conta com um sistema de abastecimento de água disponibilizado pelo Serviço Municipal de Água e Esgoto em São Leopoldo, Rio Grande do Sul (Semae), que distribui água potável para toda cidade. Ademais, a constituição da sede do Terreiro conta com serviço de água encanada, esgoto, energia elétrica e coleta de lixo. Por estar inserido dentro do meio urbano, possui características similares às moradias da região, sendo adequado o nível de serviços básicos influentes na saúde de seus frequentantes.

Tratando-se de saúde percebemos que existe um número relevante de frequentadores da Casa com quadros hipertensão e anemia falciforme; aproximadamente 15 integrantes dos 25 membros, números que retratam a constante luta que as autoridades da Casa de religião estabelecem contra a alimentação dos membros, construindo palestras, sempre que possível, sobre a saúde e bem-estar do corpo do médium. Diversas vezes, segundo os membros da Casa de religião, foram convidados profissionais para conversarem e orientarem o povo de Terreiro, sobre os cuidados com a saúde, física, mental e espiritual.

Sobre estes e os demais aspectos relativos à saúde, as pessoas e estruturas que podem prevenir doenças, se utilizam de plantas e ervas da medicina tradicional de maneira complementar a medicina formal, sem conflitos entre ambos. Ademais, existem entidades que são referências nos casos da medicina tradicional, são elas: pretos velhos, caboclos e orixás. Além disso, a comunidade em que a Casa de religião está inserida conta com um uma unidade básica de saúde – UBS/COHAB – Feitoria –, que é utilizada por todos os membros da comunidade local.

É significativo o número de comunitários no bairro onde a Templo religioso está inserido que chegam até a Casa de religião buscando recursos complementares e espirituais para suas enfermidades, demonstrando o importante papel social que o Terreiro desempenha no campo da saúde e em seu entorno.

Frente à quantidade geral dos membros do Terreiro tradicional e suas atribuições religiosas – transes, possessões e incorporações – é considerável o número de pessoas apontadas como referências para atenção dos enfermos, chegando a 32% dos membros atuais. Sendo assim, são

consideradas fortes as práticas espirituais de enfrentamento às doenças emergentes dos membros do Terreiro tradicional e seus frequentantes.

Visto isto, percebemos que a Casa de religião Xangô da Mata Virgem apresenta uma boa capacidade em lidar com as enfermidades dos seus membros e da comunidade que a procura, adotando a medicina formal como amiga e cooperando no processo de cuidado e caridade da religião.

Referente ao processo de vir à vida, visto que os integrantes pertencentes à Casa de religião Xangô da Mata Virgem está inserida no meio urbano, não existindo nenhuma parteira na Casa. Os cuidados antes e depois do parto, vacinas e registros são realizados pelo sistema formal de saúde. Em paralelo, as práticas religiosas, segundo o povo de Terreiro, regimentam o lado espiritual tanto da mãe, quanto da criança durante e depois da gestação. Desta forma, neste ponto, o Terreiro tradicional responsabiliza-se pela proteção e o acompanhamento espiritual do feto e seus progenitores, mais uma vez, complementando-se com os cuidados da medicina formal.

A atenção pós-parto é desempenhada novamente pelas duas instâncias, sendo elas formais e religiosas. As práticas mais desempenhadas pelos religiosos, nesse quesito, referem-se a banhos, orações e rituais de proteção.

Desta forma, a capacidade de autocuidado e reprodução ofertada pelo Templo religioso, aos seus integrantes e a população em geral, é extremamente adequada, trabalhando de maneira plural e aliada com as tratativas da medicina formal, garantindo a comunicação entre o serviço público básico e os cuidados tradicionais, estes, formalizados em sua sede para os participantes dos rituais.

Conclusões

Este breve artigo que versa sobre o projeto de aplicação dos Indicadores de Bem-Estar de Povos Tradicionais (IBPT) no Centro de Umbanda Xangô da Mata Virgem, nos possibilita vislumbrar os desafios enfrentados pelos povos de Terreiro, tanto de Umbanda como das religiões de matriz africana em todo o Rio Grande do Sul. Desafios estes que se acentuam em termos de exacerbação dos preconceitos e colocam as Casas de religião como protagonistas de uma luta, resistência e manutenção das culturas ancestrais da nossa própria história.

Tratando-se especificamente do Terreiro tradicional Xangô da Mata Virgem, percebemos que suas Capacidades avaliadas são positivas demonstrando harmonioso processo de Controle Coletivo sobre o Território; elementos significativos de Agenciamento Cultural Autônomo; normativas eficazes na consolidação de um Ambiente Tranquilo; elementos básicos satisfatórios e em comum acordo com os processos formais que garantem uma boa Capacidade de Autocuidado e Reprodução, mostrando apenas parcial fragilidade na Capacidade de Soberania Alimentar, contudo, esta compreendida como equânime das Casas de religião que se localizam em território Urbano.

Por todos esses elementos somos levados a apontar que o bem-estar no Terreiro tradicional Xangô da Mata Virgem em São Leopoldo/RS assenta-se sobre os laços da parentalidade, laços afetivos, organizacionais e espirituais entre os médiuns e seus orixás. Síntese das capacidades de Bem-Estar do Terreiro Xangô da Mata Virgem (Figura 3):

Figura 3. Síntese sistemática de cada capacidade avaliada após a aplicação dos indicadores de bem-estar para povos tradicionais.



Referências

- ANDRADE, João Tadeu de e MELLO, Márcio Luiz e HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza, EdUECE, 2015.
- BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico*, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 8 set. 2021.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto (MEC). *Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: MEC, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura (MEC). *Lei n.º 10.639, 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: MEC, 2003. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BRASIL. Serviços e informações do Brasil. Pesquisa: População brasileira passa de 207,7 milhões em 2017. *gov.br*, 23 dez. 2017. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/08/populacao-brasileira-passa-de-207-7-milhoes-em-2017>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- CARNEIRO, Edson. *Religiões Negras: negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- FOLMANN, José Ivo *et al.* *Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017. (Coleção Neabi: refazendo laços e desatando nós, 4).
- FOLLMANN, José Ivo; PINHEIRO, Adevanir Aparecida. Afrodescendentes em São Leopoldo: memória coletiva e processos de identidade. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 47, n. 2, p. 141-152, maio/ago. 2011.

- GUIMARÃES, Renato. A provável tenda de Umbanda mais antiga do RS. *Registros de Umbanda*, 2 set. 2010. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2010/09/02/a-provavel-tenda-de-umbanda-mais-antiga-do-rs/>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 2 jan. 2021.
- OMOLUBÁ. *Doutrina e práticas umbandistas: cadernos de Umbanda*. São Paulo: Ícone, 2014.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas: perguntas e respostas*. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida (org.). *África e afrodescendentes no sul do Brasil: história, religião e educação*. São Leopoldo, Casa Leiria, 2015. (Coleção Neabi: refazendo laços e desatando nós, 2).
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.
- SANTOS, Milene Cristina. *O proselitismo religioso entre a liberdade de expressão e o discurso de ódio: a "guerra santa" do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras*. 2012. 245 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 43, p. 85-105, 2002.
- VEIGA, Cláudio Kieffer. *Comunidades africanas no Brasil: a exclusão social e a diversidade cultural do povo de terreiro e sua proteção pela OIT*. Curitiba: Juruá, 2016. 212 p.

CONCLUSÃO

O livro Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Indígenas (IBHI) e Indicadores Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Aproximações entre Colômbia e Brasil e os diferentes artigos que compõem, mostram que as avaliações realizadas sobre os impactos das intervenções dos entes estatais e sociais na América Latina e, em particular, nos povos indígenas, negros e ribeirinhos, caracterizam-se por serem genéricas e homogêneas, refletindo exclusivamente a especificidade do crescimento econômico e a participação dos diferentes setores no Produto Interno Bruto (PIB) para medir suas condições de vida.

Esses indicadores, carentes de uma abordagem diferenciada embasada nos direitos humanos e coletivos, assim como sobre a cultura, historicidade e espiritualidade não refletem as especificidades das sociedades tradicionais indígenas e não indígenas, bem como as características salientes que as distinguem: multiculturalismo, multiétnicidade, economia de subsistência, territorialidade, conhecimento tradicional, saúde física e espiritual, diversidade alimentar e visão integral de mundo.

O processo de articulação das sociedades tradicionais na região Pan-Amazônica, bem como em relação às populações negras do sul do Brasil, tem sido focalizado nas premissas das políticas públicas de assimilação histórico-cultural por cada um dos Estados Nacionais. Aspectos que historicamente mostram processos de exclusão dessas sociedades tradicionais têm sido vistos como um obstáculo às políticas públicas e projetos socioambientais de fortalecimento destes povos. Assim, poucas têm sido as ações institucionais que contemplem a especificidade sociocultural e a bagagem cognitiva diversificada e complexa dessas sociedades.

Os indicadores de bem-estar apresentados no trabalho, e levados à consideração de comunidades tradicionais, opinião pública, acadêmicos e entidades públicas; possibilitam a construção de novos conhecimentos e novos ângulos de análise, visando apoiar o fortalecimento e a conso-

lidação progressiva da qualidade de vida das sociedades originárias e tradicionais, com base no equilíbrio ecológico de acordo com as especificidades do socioambiental de cada povo.

Os indicadores de bem-estar humano para sociedades tradicionais indígenas e não indígenas, identificados, desenhados e aplicados neste trabalho, são uma proposta em curso entre a Colômbia e o Brasil. Eles fornecem alimento para o pensamento relacionado às capacidades das sociedades tradicionais que historicamente têm sido ignoradas pelas sociedades majoritárias nos Estados. Baseiam-se no reconhecimento do conhecimento popular, sua importância e equidade com os termos do conhecimento da sociedade ocidental nas arenas de construção do saber.

Nesse sentido, o livro *Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Indígenas (IBHI) e Indicadores Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Aproximações entre Colômbia e Brasil* inclui diferentes iniciativas conceituais na aplicação de indicadores de bem-estar humano com uma abordagem diferenciada e baseada em direitos, com o propósito de tornar as sociedades indígenas e não indígenas visíveis de forma concreta aos Estados nacionais. O objetivo do exposto é que as informações contribuam para a retroalimentação periódica e a gestão de políticas públicas de acordo com as especificidades socioeconômicas e socioculturais de cada coletividade territorial.

Os resultados alcançados pela aplicação do IBHI na Colômbia e do IBPT no Brasil mostram que o foco no bem-estar humano atrelado às capacidades fundamentais construídas localmente para as sociedades tradicionais é um passo adiante e fundamental na obtenção de informações sobre essas populações.

A hipótese inicial na aplicação do IBHI/IBPT baseia-se na preocupação com a soberania expressa pelos povos em seus próprios territórios, partindo do pressuposto de que, diante de qualquer intervenção, seus valores e culturas devem ser percebidos como parte essencial no planejamento inicial até as avaliações finais.

A aplicação do IBHI/IBPT, realizada de maneira interinstitucional na Amazônia colombiana e brasileira entre a UEA e o Instituto Sinchi, reconhece que as visões de mundo que são construídas pelas sociedades tradicionais a partir do nível local, são fundamentais para avaliar tanto políticas, quanto ações de pretenso desenvolvimento, que visam assimilar as sociedades indígenas aos rigores do a economia de mercado.

Os aspectos conceituais e metodológicos fornecidos pelo IBHI e aplicados por meio do IBPT têm se mostrado coerentes com as populações indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira e oferecem a construção de uma percepção precisa e coerente de seu bem-estar. Através da aplicação destes indicadores, as comunidades têm sido, em geral, sábias em equilibrar as tradições culturais com as inovações do presente. Constroem o bem-estar por meio de acordos internos e externos que garantem autonomia e abundância por meio de práticas ambientais, culturais, sociais e produtivas harmonizadas com a cultura e a Natureza. Isso implica estratégias e práticas adequadas para moradia, plantio e conservação de sementes, bem como a manutenção de práticas médicas e educacionais tradicionais, entre outros fatores que subsidiam sua qualidade de vida.

Especificamente com relação à aplicação dos IBPTs em São José (Ribeirinha), São João de Veneza (Ticuna) e Nova Aliança (Kocama) no município de Benjamin Constant/AM, as perspectivas positivas da maioria das capacidades subsidiadas pelos IBPTs permitem afirmar que o bem-estar se baseia na abundância de alimentos, na boa capacidade de governança e na adesão pessoal de todos e todas as regras comuns, respeitando as especificidades, especialmente as de natureza religiosa.

Exemplo disto, os estudos com os povos de terreira de São Leopoldo/RS mostram que significativa parte dos integrantes estão profundamente ligados aos princípios comuns da umbanda, compartilhados entre seus membros e sempre articulados em torno do líder espiritual, que garante sua autonomia e influência por meio de um processo cultural e espiritualmente legitimado em relação aos outros. Esse processo garante os laços afetivos que dão coesão a essa comunidade e potencializam sua capacidade de reagir aos desafios.

Comprovou-se que a consolidação e aplicação de indicadores especificamente orientados para a realidade das populações e substancialmente construídos a partir dos relatos e demandas dos próprios povos, alcançam resultados satisfatórios superiores aos resultados dos indicadores hegemônicos em termos de captação essencial das reais necessidades e características daquela coletividade.

Continuar investindo em indicadores fundamentalmente econômicos ou que apresentem categorizações gerais para uma população tão diversa como a do Brasil e da Colômbia significa que continuamos ge-

rando ausências históricas, retroalimentando as ineficiências das políticas públicas.

No caso colombiano a o ciclo de aplicação dos IBHI estão mais avançados; por conta dos investimentos do Instituto Sinchi. As informações colhidas nos territórios pelos indicadores convocam as autoridades tradicionais, especialistas, lideranças, governadores, capitães e Curacas a criarem alianças a fim de fortalecerem a prática cultural e linguística, buscando garantir a possibilidade de refletirem a partir de seus próprios espaços sobre o estado das práticas culturais fundamentais que sustentam sua vida. Mas, ao mesmo tempo, buscam ter estratégias sociopolíticas que possibilitem a eles exigir o cumprimento dos compromissos assumidos pelos demais poderes, buscando maior cobertura dos serviços públicos nas comunidades, por exemplo.

Em um sentido mais amplo, as Indicadores são consideradas como uma oportunidade para compreender a realidade dos povos indígenas como sociedades particulares, devido às suas potenciais contribuições para uma convivência equilibrada com Amazônia. É também uma oportunidade de contribuir para a redução das lacunas sociais que levam à exclusão e às assimetrias conceituais que impedem o diálogo horizontal e a convivência com outras formas de perceber e compreender a vida e o papel do homem na Natureza; é uma contribuição para fazer Aurora da Palavra de Vida, em termos indígenas.

Por sua vez, os resultados sugerem que o papel das autoridades tradicionais é limitado pela falta de insumos legais e mecanismos para sua ação. Ressalta-se, no entanto, que a vigorosa e conservada cobertura florestal primária é mantida nos territórios indígenas, que servem para sustentar seus sistemas alimentares tradicionais e prover renda para atender às necessidades geradas por sua vinculação à sociedade nacional e à sua economia .

Por fim, as experiências na aplicação do IBHI/IBPT visam também contribuir para a compreensão das causas e consequências das mudanças climáticas nos ecossistemas e sociedades, exigindo outras abordagens multidimensionais, devido às particularidades culturais e cosmogônicas das sociedades originárias e tradicionais.

Os modelos de identificação e desenho de indicadores apropriados para tais sociedades têm levado em conta as contribuições de entidades e organizações internacionais e sua preocupação na busca de indicado-

res não convencionais voltados à avaliação do alcance das políticas de desenvolvimento e ao reconhecimento dos direitos humanos, coletivos e da Natureza. E mostram-se uma ferramenta útil à disposição das autoridades tradicionais; permite-lhes ter as informações necessárias que lhes permitam realizar avaliações periódicas dos modos de vida e bem-estar em seus territórios, ganhando maior autonomia.

Autonomia, participação, respeito a diversidade cultural, atenção radical a historicidade, territorialidade e espiritualidade de cada povo, parecem ser os elementos principiográficos desta mudança paradigmática a que se pretendem os Indicadores de Bem Estar para Povos Tradicionais (IBPT) / Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI).

Inverter a lógica de análise das qualidades e capacidades das comunidades em viver bem é urgente, pois os indicadores utilizados massivamente no contexto atual desfocam a realidade, buscando esquadrihá-la em conceitos ocidentalizados de Bem-Estar, Bem-Viver ou qualidade de vida.

Acima de tudo, trata-se de construir, conjuntamente com tais comunidades, um sistema de informação e mensuração autônoma, que seja ferramenta de análise longitudinal sobre suas fragilidades e fortalezas. E que esta ferramenta possa também ampliar seu poder de agenciamento político na luta por garantia de direitos.

CONCLUSIÓN

El libro Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) e Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales (IBPT): Aproximaciones entre Colombia y Brasil y los diferentes artículos que los componen, muestran que las evaluaciones realizadas sobre los impactos de las intervenciones de entidades estatales y sociales en América Latina y, en particular, sobre los pueblos indígenas, negros y ribereños, se caracterizan por ser genéricas y homogéneas, reflejando exclusivamente la especificidad del crecimiento económico y la participación de los diferentes sectores en el Producto Interno Bruto (PIB) para medir sus condiciones de vida.

Estos indicadores, carentes de un enfoque diferenciado basado en los derechos humanos y colectivos, así como en la cultura, la historicidad y la espiritualidad, no reflejan las especificidades de las sociedades tradicionales indígenas y no indígenas, así como las características sobresalientes que las distinguen: multiculturalismo, multiethnicidad, economía de subsistencia, territorialidad, conocimientos tradicionales, salud física y espiritual, diversidad alimentaria y cosmovisión integral.

El proceso de articulación de las sociedades tradicionales en la región panamazónica, así como en relación con las poblaciones negras del sur de Brasil, se ha centrado en las premisas de las políticas públicas de asimilación histórico-cultural por parte de cada uno de los Estados Nacionales. Aspectos que históricamente evidencian procesos de exclusión de estas sociedades tradicionales han sido vistos como un obstáculo para las políticas públicas y los proyectos socioambientales de fortalecimiento de estos pueblos. Así, han sido escasas las acciones institucionales que contemplan la especificidad sociocultural y el bagaje cognitivo diversificado y complejo de estas sociedades.

Los indicadores de bienestar presentados en el trabajo, y tomados en consideración por las comunidades tradicionales, la opinión pública, la academia y las entidades públicas; Posibilitan la construcción de

nuevos conocimientos y nuevos ángulos de análisis, con el objetivo de apoyar el fortalecimiento y la consolidación progresiva de la calidad de vida de las sociedades originarias y tradicionales, a partir del equilibrio ecológico de acuerdo con las especificidades socioambientales de cada pueblo.

Los indicadores de bienestar humano para las sociedades tradicionales indígenas y no indígenas, identificados, diseñados y aplicados en este trabajo, son una propuesta en curso entre Colombia y Brasil. Proporcionan forraje para el pensamiento relacionado con las capacidades de las sociedades tradicionales que históricamente han sido ignoradas por las sociedades mayoritarias en los estados. Se basan en el reconocimiento del conocimiento popular, su importancia y adecuación a los términos de conocimiento de la sociedad occidental en los ámbitos de la construcción del conocimiento.

En este sentido, *el libro Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI) e Indicadores de Bienestar para Pueblos Tradicionales (IBPT): Aproximaciones entre Colombia y Brasil* incluye diferentes iniciativas conceptuales en la aplicación de indicadores de bienestar humano con un enfoque diferenciado y basado en derechos, con el propósito de visibilizar de manera concreta a los Estados nacionales las sociedades indígenas y no indígenas. El objetivo de lo anterior es que la información contribuya a la retroalimentación y gestión periódica de las políticas públicas de acuerdo a las especificidades socioeconómicas y socioculturales de cada colectividad territorial.

Los resultados alcanzados por la aplicación del IBHI en Colombia y el IBPT en Brasil muestran que el enfoque en el bienestar humano vinculado a las capacidades fundamentales construidas localmente para las sociedades tradicionales es un paso adelante y fundamental en la obtención de información sobre estas poblaciones.

La hipótesis inicial en la aplicación del IBHI/IBPT se basa en la preocupación por la soberanía expresada por los pueblos en sus propios territorios, partiendo del supuesto de que, frente a cualquier intervención, sus valores y culturas deben ser percibidos como parte esencial de la planificación inicial hasta las evaluaciones finales.

La aplicación del IBHI/IBPT, realizada de manera interinstitucional en la Amazonía colombiana y brasileña entre la UEA y el Instituto Sinchi, reconoce que las cosmovisiones que son construidas por las

sociedades tradicionales desde el nivel local, son fundamentales para evaluar tanto las políticas, como las acciones de supuesto desarrollo, que apuntan a asimilar a las sociedades indígenas a los rigores de la economía de mercado.

Los aspectos conceptuales y metodológicos aportados por el IBHI y aplicados a través del IBPT han demostrado ser consistentes con las poblaciones indígenas y ribereñas de la Amazonia brasileña y ofrecen la construcción de una percepción precisa y coherente de su bienestar. A través de la aplicación de estos indicadores, las comunidades han sido generalmente sabias para equilibrar las tradiciones culturales con las innovaciones del presente. Construyen bienestar a través de acuerdos internos y externos que garantizan autonomía y abundancia a través de prácticas ambientales, culturales, sociales y productivas armonizadas con la cultura y la naturaleza. Esto implica estrategias y prácticas adecuadas para el alojamiento, siembra y conservación de semillas, así como el mantenimiento de prácticas médicas y educativas tradicionales, entre otros factores que apoyen su calidad de vida.

Específicamente en lo que respecta a la aplicación de los IBPT en São José (Ribera), São João de Veneza (Ticuna) y Nova Alianza (Kocama) en el municipio de Benjamín Constant/AM, las perspectivas positivas de la mayoría de las capacidades subsidiadas por los IBPT nos permiten afirmar que el bienestar se basa en la abundancia de alimentos, la capacidad de buen gobierno y el cumplimiento personal de todas y cada una de las reglas comunes, respetando las especificidades, especialmente las de carácter religioso.

Un ejemplo de esto, los estudios con los pueblos terreira de São Leopoldo/RS muestran que una parte significativa de los miembros están profundamente conectados con los principios comunes de la Umbanda, compartidos entre sus miembros y siempre articulados en torno al líder espiritual, que garantiza su autonomía e influencia a través de un proceso que se legitima cultural y espiritualmente en relación con los demás. Este proceso asegura los lazos afectivos que dan cohesión a esta comunidad y potencian su capacidad de reacción ante los desafíos.

Se comprobó que la consolidación y aplicación de indicadores específicamente orientados a la realidad de las poblaciones y contruidos sustancialmente a partir de los relatos y demandas de los propios pueblos, logran resultados satisfactorios superiores a los resultados de los

indicadores hegemónicos en cuanto a captación esencial de las necesidades y características reales de esa colectividad.

Seguir invirtiendo en indicadores que son fundamentalmente económicos o que presentan categorizaciones generales para una población tan diversa como la de Brasil y Colombia significa que seguimos generando ausencias históricas, retroalimentando las ineficiencias de las políticas públicas.

En el caso colombiano, el ciclo de postulación al IBHI está más avanzado; debido a las inversiones del Instituto Sinchi. La información recolectada en los territorios por los indicadores convoca a autoridades tradicionales, especialistas, líderes, gobernadores, capitanes y curacas a crear alianzas con el fin de fortalecer la práctica cultural y lingüística, buscando asegurar la posibilidad de reflexionar desde sus propios espacios sobre el estado de las prácticas culturales fundamentales que sustentan sus vidas. Pero, al mismo tiempo, buscan contar con estrategias sociopolíticas que les permitan exigir el cumplimiento de los compromisos asumidos por los otros poderes, buscando una mayor cobertura de servicios públicos en las comunidades, por ejemplo.

En un sentido más amplio, los Indicadores son considerados como una oportunidad para comprender la realidad de los pueblos indígenas como sociedades particulares, debido a sus potenciales contribuciones a una convivencia equilibrada con la Amazonía. También es una oportunidad para contribuir a la reducción de brechas sociales que conducen a la exclusión y a asimetrías conceptuales que impiden el diálogo horizontal y la convivencia con otras formas de percibir y entender la vida y el papel del hombre en la Naturaleza; es un aporte para hacer Amanecer de la Palabra de Vida, en términos indígenas.

A su vez, los resultados sugieren que el papel de las autoridades tradicionales está limitado por la falta de insumos legales y mecanismos para su acción. Cabe señalar, sin embargo, que la cubierta forestal primaria vigorosa y conservada se mantiene en los territorios indígenas, que sirven para sostener sus sistemas alimentarios tradicionales y proporcionan ingresos para satisfacer las necesidades generadas por su vinculación con la sociedad nacional y su economía.

Finalmente, las experiencias en la aplicación del IBHI/IBPT también tienen como objetivo contribuir a la comprensión de las causas y consecuencias del cambio climático en los ecosistemas y las socieda-

des, requiriendo otros enfoques multidimensionales, debido a las particularidades culturales y cosmogónicas de las sociedades originarias y tradicionales.

Los modelos de identificación y diseño de indicadores apropiados para estas sociedades han tenido en cuenta los aportes de las entidades y organizaciones internacionales y su preocupación en la búsqueda de indicadores no convencionales orientados a evaluar el alcance de las políticas de desarrollo y el reconocimiento de los derechos humanos, colectivos y naturales. Y resultan ser una herramienta útil a disposición de las autoridades tradicionales; Les permite contar con la información necesaria que les permite realizar evaluaciones periódicas de las formas de vida y bienestar en sus territorios, ganando mayor autonomía.

La autonomía, la participación, el respeto a la diversidad cultural, la atención radical a la historicidad, territorialidad y espiritualidad de cada pueblo, parecen ser los elementos de principio de este cambio paradigmático al que se destinan los Indicadores de Bienestar de los Pueblos Tradicionales (IBPT)/Indicadores de Bienestar Humano de los Pueblos Indígenas (IBHI).

Revertir la lógica de analizar las cualidades y capacidades de las comunidades para vivir bien es urgente, porque los indicadores utilizados masivamente en el contexto actual desdibujan la realidad, buscando escudriñarla en conceptos occidentalizados de Bienestar, Buen Vivir o calidad de vida.

Se trata, sobre todo, de construir, junto con estas comunidades, un sistema autónomo de información y medición, que sea una herramienta de análisis longitudinal de sus debilidades y fortalezas. Y que esta efervescencia también puede ampliar su poder de agencia política en la lucha por la garantía de derechos.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Luiz Felipe Barboza Lacerda



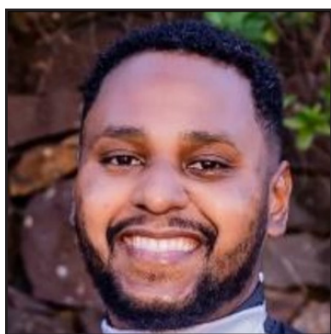
Psicólogo pós-graduado em Psicologia Transpessoal pela Associação Luso-brasileira de Transpessoal; especialista em Ecologia Integral pela Red Universitária para o Cuidado da Casa Comum e Universidad Católica de Santa Fé (Argentina); mestre e doutor em Ciências Sociais pela Unisinos, com estágio doutoral no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (Portugal) e Pós-doutorando em Justiça Socioambiental em contextos de Desastres e Emergências pela Fiocruz. Docente da Universidade Católica de Pernambuco e coordenador da Cátedra Laudato Si' de Ecologia Integral e Justiça Socioambiental (Unicap). Pesquisador Colaborador do Grupo de Pesquisa: Educação e Diversidade Amazônica (GPEDA- Universidade do estado do Amazonas), pesquisador do grupo Transdisciplinaridade, Ecologia Integral e Justiça Socioambiental (Unisinos) e Secretário Executivo do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Membro Especialista da Plataforma Harmonia com a Natureza – Organização das Nações Unidas. Gestor do Grupo de Trabalho em Ecologia Integral da Rede de Centros Sociais da América Latina e Caribe e animador Laudato Si pelo Movimento Católico Global pelo Clima. Dedicar-se aos estudos na área da psicologia social/comunitária, ecologia, sociologia, antropologia e direitos da natureza. Traçando percurso sobre o campo da economia solidária, dos processos sociais referentes ao trabalho e o associativismo, atualmente dedica-se, além da docência universitária, ao acompanhamento de comunidades indígenas e ribeirinhas, realizando consultoria para diferentes órgãos de apoio e fomento em projetos sociais a nível local, nacional e internacional. Ademais, vincula-se ao temas de interesse que circunvizinham o debate sobre a promoção da Justiça Socioambiental no Brasil. Nestes últimos anos especializou-se em planejamento, captação de recursos, implementação e avaliação de Projetos Socioambientais nos diferentes biomas brasileiros.

Luis Eduardo Acosta Muñoz



Investigador con más de 35 años de experiencia en la Amazonia colombiana. Autor de libros y artículos científicos sobre temas Socioeconómicos, socioambientales y culturales de la Amazonia colombiana. Participación en: zonificaciones ecológicas zonas de frontera Colombia, Perú y Brasil; conformación de la Línea Estratégica de Protección de los Conocimientos Tradicionales asociados a la biodiversidad; conceptualización, identificación, diseño, aplicación, monitoreo, de Indicadores de Bienestar Humano Indígena (IBHI) que se aplican en los resguardos de los Pueblos Indígenas de los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía. Desarrollo de metodologías para dinamizar procesos de investigación intercultural participativa en inventarios Patrimonio Cultural Inmaterial, evaluaciones prácticas culturales de las chagras / Conucos. Investigador principal del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Miembro: Red Internacional de Estudios sobre Biomimesis; Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais (Brasil); Fundación para la Sostenibilidad Socioambiental Amazónica Cercaviva, Amazonas, Colombia.

Everson Jaques Vargas



Psicólogo graduado pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pesquisador associado ao Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA. Mestrando em Memória Social e Bens Culturais na Universidade La Salle. Pesquisa os temas: desigualdades sociorraciais, amor, transtornos depressivos e conhecimento contra-colonial.

Escritor, Poeta e Conselheiro Gestor do Programa Municipal de Pacificação Restaurativa – Novo Hamburgo – RS. Tem experiência na área de Psicologia Clínica e Social racializada, com orientação da Psicologia Africana e Psicanálise. Atua também com os campos da reeducação das relações étnico-raciais, socioeducação esportiva, educação popular, educação inclusiva, diálogo inter-religioso, relações de gênero, teatro experimental e sexualidades.



CASA LEIRIA
Rua do Parque, 470
São Leopoldo-RS Brasil
casaleiria@casaleiria.com.br



**Instituto
SINCHI**

**Instituto Amazónico de
Investigaciones Científicas
SINCHI**

Somos una entidad de investigación científica de alto nivel, comprometida con la generación de conocimiento, la innovación y transferencia de tecnología, la difusión y la apropiación social sobre la realidad biológica, cultural, ecológica y social de la Amazonia colombiana con el propósito de satisfacer las necesidades y expectativas de los grupos de interés para el desarrollo sostenible y la gestión integral del territorio, para lo cual contamos con talento humano calificado y con una infraestructura de investigación acorde con los desafíos ambientales.

A obra que se apresenta é fruto de uma coletânea de artigos publicados em diferentes periódicos científicos explicitando um olhar crítico sobre os macro indicadores geralmente utilizados para mensurar a qualidade de vida e o bem-estar de comunidades originárias e tradicionais. A pergunta central é: os indicadores hegemônicos possuem a capacidade de perceber e mensurar as especificidades destes povos? Um grupo de investigadores de Brasil, Colômbia e demais países da América Latina e Caribe afirmam que não. Os Indicadores de Bienestar Humano para Pueblos Indígenas (IBHI), na Colômbia, ou os Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Brasil, constituem uma metodologia criada por tais pesquisadores em conjunto com diferentes povos destes países, a fim de efetivamente colaborar para uma mensuração que possibilite a real compreensão das fortalezas e das fragilidades destas comunidades, a fim de subsidiar um enriquecimento de suas capacidades vitais.

El trabajo presentado es un robo de una colección de artículos publicados en diferentes revistas científicas que explican una mirada crítica a los macro indicadores generalmente utilizados para medir la calidad de vida y el bienestar de las comunidades nativas y tradicionales. La pregunta central es: ¿los indicadores hegemónicos tienen la capacidad de percibir y medir las especificidades de estos pueblos? Un grupo de investigadores de Brasil, Colombia y otros países de América Latina y el Caribe dicen que no. Los Indicadores de Bienestar Humano para los Pueblos Indígenas (IBHI) en Colombia, o los Indicadores de Bienestar para los Pueblos Tradicionales (IBPT) en Brasil, son una metodología creada por estos investigadores junto con diferentes pueblos de estos países, con el fin de colaborar eficazmente para una medición que permita una comprensión real de las fortalezas y debilidades de estas comunidades, con el fin de subvencionar un enriquecimiento de sus capacidades vitales.



JESUITAS BRASIL



Cátedra
Laudato Si'
Unicap



OLMA
Observatório Latinoamericano de Movimentos Sociais



Instituto
Amáutico de
Investigaciones Científicas
SINCHI

ISBN 978-85-9509-103-0



9 788595 091030 >