

*LA POSICIÓN DEL FRENTE NACIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS
EN COSTA RICA EN TORNO A LA CONSTRUCCIÓN DE DERECHOS
HUMANOS: UN ANÁLISIS DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LAS
AUSENCIAS Y DE LAS EMERGENCIAS¹*

*THE POSITION OF THE NATIONAL FRONT OF INDIGENOUS
PEOPLE IN COSTA RICA, AROUND THE CONSTRUCTION OF HUMAN
RIGHTS: AN ANALYSIS FROM THE SOCIOLOGY OF ABSENCES AND
EMERGENCIAS*

David Quesada-García*

RESUMEN

El propósito de este artículo es reflexionar desde la perspectiva del Frente Nacional de Pueblos Indígenas (*FRENAPI*) sobre los procesos de derechos humanos desde su dimensión cultural, los cuales son construcciones históricas, políticas y dinámicas. Sus aportes son leídos a partir de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. En las conclusiones se destaca como el movimiento presenta un proyecto de derechos humanos situado a la realidad del país, que contempla la autonomía, la autodeterminación, la tierra-territorio, entre otros.

PALABRAS CLAVE: COSTA RICA * DERECHOS HUMANOS * PUEBLO INDÍGENA * SOCIOLOGÍA * COLONIALISMO

ABSTRACT

The purpose of this paper is to reflect from the perspective of the National Front of Indigenous Peoples, on the processes for human rights, from its cultural dimension, which are historical, political and dynamic constructions, the contributions of the *FRENAPI* are read from the sociology of absences and the sociology of emergencies, in its conclusions stands out how the movement presents a project of human rights located to

1 Este trabajo forma parte de algunos resultados de la tesis de grado de Licenciatura en Sociología de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), denominada: "Derechos Humanos. Un ejercicio de Sociología de las Ausencias y las Emergencias, desde el Frente Nacional de Pueblos Indígenas".

* Universidad Técnica Nacional de Costa Rica (UTN) e Instituto de Investigación en Educación (INIE) de la Universidad de Costa Rica (UCR).
dquesadag@utn.ac.cr/davidfrancisco.quesada@ucr.ac.cr

the reality of the country, which includes autonomy, self-determination, land-territory among others.

KEYWORDS: COSTA RICA * HUMAN RIGHTS * INDIGENOUS PEOPLE * SOCIOLOGY * COLONIALISM

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se procederá a analizar la propuesta del Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI) sobre su construcción de derechos humanos, en base a un proyecto propio de pensamiento, examinando lo anterior a través de la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y la decolonialidad.

La sociología de las ausencias (de Sousa, 2009), plantea la realización de ejercicios investigativos, denotando que de lo posicionado como ausente, marginalizado e invisibilizado, es producido como tal por el sistema de dominación colonial, patriarcal y capitalista, por tanto, se busca transformar ausencias en presencias, al identificar el proceso de sustracción y desperdicio de experiencias: prácticas sociales marginadas, conocimientos desacreditados, para que sean visibles, es decir, ensanchar y ampliar la perspectiva del presente.

Aunado a lo anterior, la sociología de las emergencias esboza “la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas” (de Sousa, 2009, p.24), por consiguiente, a la imaginación sociológica

en los ejercicios investigativos que permitan retomar experiencias que sean alternativas reales a las producidas.

De esta forma, es pertinente aclarar que FRENAPI es una plataforma de movimientos indígenas en Costa Rica, que articula iniciativas como movimiento de base indígena desde el año 2001, teniendo como misión:

... ser un movimiento (organización) de base indígena costarricense, integrada por representantes indígenas que, en asocio con los no indígenas, luche por los derechos humanos de los Pueblos Indígenas, especialmente por el derecho a la tierra, la cultura y la autonomía (FRENAPI, 2015, p.2).

Esta organización está conformada por personas delegadas indígenas de diferentes territorios indígenas, principalmente del sur del país: La Casona, Rey Curré (Yimba Caj), Maleku, Duchi (Chirripó), Salitre, Conte, Térraba (Bröran) y Cabagra, además, de activistas por derechos humanos, organizaciones y personas pertenecientes a movimientos sociales solidarios en el Comité Nacional de Apoyo a la Autonomía Indígena.

CUADRO 1
PRINCIPALES TERRITORIOS INDÍGENAS EN LOS QUE PARTICIPA FRENAPI

| Territorio | PROCEDENCIA | PUEBLO INDÍGENA |
|-----------------------|--|--|
| La Casona | Provincia de Puntarenas, Cantón Coto Brus | Pueblo indígena Ngöbe |
| Rey Curré (Yimba Caj) | Provincia de Puntarenas, Cantón Buenos Aires | Pueblo indígena Brunca |
| Maleku | Provincia de Alajuela, Cantón Guatuso | Pueblo indígena Maleku |
| Duchi | Provincia de Limón, Cantón Limón | Pueblo indígena Cabécar |
| Salitre | Provincia de Puntarenas, Cantón Buenos Aires | Pueblo indígena Bribri |
| Conte | Provincia de Puntarenas, Cantón Buenos Aires | Pueblo indígena Ngöbe |
| Térraba | Provincia de Puntarenas, Cantón Buenos Aires | Pueblo indígena Bribri, Pueblo indígena Teribe |
| Cabagra | Provincia de Puntarenas, Cantón Buenos Aires | Pueblo indígena Bribri |

Fuente: Elaboración propia.



Resulta relevante analizar el posicionamiento y la propuesta de la plataforma de movimientos indígenas FRENAPI desde la decolonialidad, como una sensibilidad crítica sobre las lógicas de dominación y exclusión que reducen e invisibilizan los conocimientos y las experiencias de diversos grupos, por medio de la colonialidad, que es una lógica que crea cegueras con una imposición vertical y una jerarquización con categorías occidentales que reproducen una visión de mundo, a través de los discursos de producción de conocimientos hegemónicos que invisibilizan experiencias, prácticas socio-culturales y además, las presenta como no legítimas, las marginaliza, las excluye o “las demoniza” al no coincidir con las categorías dominantes (Mignolo, 2005).

FRENAPI es un movimiento de base indígena² que cuestiona un discurso dominante de “los” derechos humanos, el cual es dogmático, institucional, pasivo, post-violatorio, es decir, que produce “ausencias o las no existencias”.

Por otra parte, FRENAPI desde sus experiencias plantea un proyecto de vida en su posicionamiento sobre derechos humanos, acotado totalmente a la realidad en la que viven las personas integrantes en sus territorios en Costa Rica, sin ninguna pretensión de universalidad hegemónica, sobre un proyecto de muerte, es decir, de violaciones a derechos humanos de las personas y comunidad indígenas del país.

Dichos proyectos locales, plantean dos caminos totalmente diferentes, por un lado, el primero es un proyecto propio indígena del posicionamiento y las experiencias del FRENAPI, constituido de saberes, de luchas y reivindicaciones, el cual identifica lo que es necesario para asegurar la existencia de comunidades y personas indígenas. En contraparte, el segundo es un proyecto impuesto,

excluyente, dominante, irrespetando las comunidades y pueblos indígenas locales.

En la primera parte de este artículo, se presenta una discusión teórica sobre derechos humanos, enfatizando en su construcción sociocultural y la teoría decolonial, posteriormente, se centra la discusión sobre los resultados del posicionamiento del FRENAPI y su propuesta local de proyecto de derechos humanos indígenas, en contraposición al proyecto violatorio, para cerrar con las conclusiones respectivas.

DISCUSIÓN TEÓRICA EN TORNO A DERECHOS HUMANOS Y MOVILIZACIONES SOCIOCULTURALES

La Sociología como práctica y ejercicio que busca desnaturalizar lo que se presenta como natural según Bauman (2007), posee una mirada antifijadora, que se cuestiona lo que se da por sentado, lo normal en las sociedades contemporáneas, brinda valiosas herramientas para (re) pensar derechos humanos, entre ellos: las relaciones de poder [jerarquías], asimetrías y exclusiones que les ciernen, por ejemplo, la imposición y abuso del universalismo hegemónico en materia de derechos humanos:

Ahora bien, lo menos que se puede decir es que tales intentos de universalización, por lo general en el marco institucional de las Naciones Unidas, han sido tan torpes como poco efectivos porque se ha pretendido universalizar no sólo el espíritu sino también la letra occidental de los derechos humanos. Ello ha significado, en la práctica, un intento de universalizar, conjuntamente con los derechos humanos, las categorías e instituciones del liberalismo en todo el planeta, esto es, la “occidentalización” del mundo” (Rubio-Carracedo, 1998, p. 421).

Por tanto, se trata de buscar una sociología que desnaturalice, que cuestione la vigencia conceptual de los conceptos, que se adapte a las nuevas realidades latinoamericanas y defienda vehementemente la dignidad de las personas desde el pensar sociológico, a través de la solidaridad, el respeto mutuo y la comprensión de forma teórica

2 En Costa Rica, según datos del Censo del año 2011, habitan alrededor de 104 143 personas indígenas (INEC, 2013, p. 34), están distribuidos en diferentes regiones del país y están ocupados por ocho grupos étnicos indígenas, los cuales son los siguientes: Cabécar, Bribri, Brunca, Ngöbe, Huetar, Maleku, Térraba o Teribe y Chorotega, para un total de 334 447 hectáreas, sus territorios les pertenecen por la Ley Indígena N° 6172 del 20 de diciembre de 1977.

y práctica. Sumado a la ética, donde la defensa y lucha por derechos humanos deben estar en tanto costumbre reflexionada y práctica situada de buen vivir de todo profesional en Sociología y en ciencias sociales.

Por consiguiente, en el presente escrito se entienden por derechos humanos³ a procesos dinámicos en permanente construcción, a partir de luchas y movilizaciones de los sectores populares y excluidos, siguiendo el enfoque socio-histórico de Gallardo (2006) donde el acento está en las luchas y proyectos de los movimientos para consolidar, promover y construir derechos humanos.

Gallardo (2006) y Díaz-Polanco (2006) han coincidido en que, en el tratamiento sobre derechos humanos, estos poseen una falsa universalidad. Este último, agrega que “en realidad, el universalismo liberal opera como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal” (Díaz-Polanco, 2006, p. 25), en tanto, logra imponer una visión particular como universal, a través de instituciones y categorías, deslegitimando todo lo que no se adecua a dicha peculiaridad, gracias al poder de encantamiento del occidentalismo:

Occidente ha sido y sigue siendo la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y la única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y hace progresar al resto del mundo (Mignolo, 2005, p. 60).

Díaz-Polanco (2006) plantea que una forma de denotar el abuso del universalismo, se visualiza en el manejo de derechos humanos, dado que, en este se realiza una doble operación liberal, primero impone una visión particular

como universal y segundo, debilita opciones particulares, que son vistas como incómodas a los centros de poder. Rubio-Carracedo (1998) coincide con lo anterior y establece que este proceso que se denomina la occidentalización del mundo; en derechos humanos se presenta de la siguiente forma:

[...] reducir los derechos a unos cuantos, y estos a su manera. La primera operación consiste en distinguir arbitrariamente entre derechos civiles y políticos, por una parte, y derechos económicos, sociales y culturales por otra. [...] No existe el más mínimo fundamento para ello, que no sean las concepciones tópicas del liberalismo secular. Pero la disociación tiene el efecto de apuntalar el sesgo individualista de los derechos y como veremos, de deshacer el eje social que cruza transversalmente los mismos. Al final, los únicos verdaderos derechos terminan siendo los civiles y políticos, mientras los demás son solo “deseos” poco realistas, moralmente no exigibles, aspiraciones (Díaz-Polanco, 2006, p. 126-127).

Dicha operación funciona como una lógica que impone una peculiaridad como visión universal, con instituciones y categorías, jerarquizando, individualizando y disociando el eje de la lucha social intrínseca a derechos humanos, lo que causa una ceguera teórica y práctica al invisibilizar otras formas de construir y posicionarse ante al mundo por ser contrarias a los centros de poder hegemónicos, por ejemplo, los pueblos indígenas, el campesinado, los movimientos feministas, entre otros, que sacan a la palestra política, las causas estructurales de las violaciones a derechos humanos.

Balakrishnan (2005) concuerda con la disociación en derechos humanos y plantea una profunda reflexión sobre la naturaleza de derechos humanos, esbozando sobre la idea de los derechos negativos y cómo estos se encuentran inmersos en el discurso de derechos humanos a través de los derechos civiles y políticos:

Estos derechos negativos no se cuestionaban las causas estructurales o

3 En el presente artículo se emplea el uso del término derechos humanos sin el artículo “los”, ubicándose desde la perspectiva de Helio Gallardo (2008). Bajo su reflexión establece que el artículo [“los”] los vuelve estáticos, normativos, los institucionaliza como ya dados, es decir, los petrifica, eliminando el componente dinámico y la lucha social.

sociopolíticas que están en la raíz de las violaciones de derechos humanos, tales como las estructuras de la propiedad de la tierra, la militarización, la autonomía local o el control sobre los recursos naturales. Segundo, los otros derechos que sí cuestionaban la base material de las violaciones de los derechos humanos, es decir, los derechos económicos, sociales y culturales, fueron tratados como derechos de “segunda generación”, cuyo cumplimiento dependía de un estándar de “realización progresiva” y no eran de inmediato cumplimiento. Tercero, los derechos colectivos como la autodeterminación, que tenían el potencial de alterar la naturaleza conservadora de la praxis de los derechos humanos, fueron controlados (Balakrishnan, 2005, p. 285).

De esta forma, se demarca la pregunta sobre ¿cuál sería una opción para superar la fragmentación o disociación restringida del discurso y práctica dominante en derechos humanos?, dicha respuesta, recaería en considerar que: “la verdad es que los derechos humanos son integrales o no son más que un arma de combate político” (Díaz-Polanco, 2006, p. 127), dicha reflexión impide que el universalismo, al menos en lo teórico, debido a los grandes desafíos en esta materia por la distancia entre teoría y la distancia práctica, sea favorecido y se promueva una integralidad e interdependencia en derechos humanos.

Bajo este panorama, ¿cómo visualizar derechos humanos en su integralidad? La respuesta siguiendo a Díaz-Polanco (2006), es abandonar concepciones de superioridad, primacía de unos derechos sobre otros, es decir, la jerarquización y división de derechos humanos en absolutos versus progresivos, siendo los segundos, retomando a Gallardo (2006) vistos como posibles metas a cumplir, cuando se presenten las condiciones económicas para su realización, es decir, exigibilidad de derechos de acuerdo a las condiciones financieras que es lo mismo a la visión de simplemente de derechos contenidos en normas.

Ya no podemos hablar sin rubor de dos clases de derechos humanos: los individuales (libertades públicas) y los sociales, económicos y culturales. Sólo hay una clase de derechos para todas y todos: los derechos humanos. La libertad y la igualdad son las dos caras de la misma moneda. Una sin la otra no son nada (Herrera-Flores, 2008, p. 62).

Sánchez-Rubio (2010) problematiza y complementa la discusión sobre la crítica al universalismo en derechos humanos, al cuestionar la idea establecida y extendida sobre derechos humanos basados solamente en normas jurídicas que son reconocidas internacional e internamente en cada país. Esta crítica deviene de como se ha ido instaurando en las personas una cultura estática y post-violatoria, resultando así en una simple reivindicación o demandas en los tribunales de justicia.

Según Sánchez-Rubio (2010), defendiendo así una concepción post-violatoria de derechos humanos, en la que se ignora la situación e importancia pre-violatoria, obteniendo solamente una reivindicación judicial, lo cual fomenta una cultura simplista y deficiente en esta materia; en síntesis, cuando se entabla la conversación en materia de derechos humanos parece existir un imaginario que remite inmediatamente a la parte jurídica, siendo esta concepción la promotora de una cultura “estática”, conformista, cerrada, y post-violatoria.

En consonancia con lo anterior, a partir de la segunda mitad del siglo XX, el silencio impuesto a las voces que nunca habían sido escuchadas cambió. Según Álvarez y Yanes (2011), con la crisis de la dicotomía objeto-sujeto, que trajo consigo el surgimiento o redescubrimiento de demandas y proyectos de los movimientos feministas, indígenas, movimientos por la diversidad sexual, movimientos del campesinado en latinoamericana, definidos teóricamente como:

Estas nuevas formas de acción colectiva, por el momento en el que comenzaron a surgir, guardan ciertas similitudes. Entre ellas podemos destacar la creatividad para generar nuevas formas de acción colectiva con la cual comunicar

y transmitir demandas, y la capacidad de generar solidaridad e identidad entre sus miembros y desafío hacia los adversarios (Álvarez y Yanes, 2011, p. 160).

Desde la perspectiva de Rodríguez (2008), el surgimiento de los nuevos movimientos sociales en los años de 1960 y 1970, presentan las siguientes características: a) vinculación de elementos culturales y políticos, b) presencia de nuevos actores sociales (mujeres, jóvenes, estudiantes, pueblos indígenas), las diferencias de estas movilizaciones con las formas tradicionales, prosigue el autor, se sustentaron en las estrategias y demandas enfocadas hacia necesidades: 1) socio-culturales, 2) identidades colectivas y 3) derechos.

En relación con los pueblos indígenas, Revilla (2005) menciona que a partir de la década de 1990, se empezó a visibilizar la constitución del sujeto social indígena en la región latinoamericana, presentando formas diferentes de hacer política/discursos y reivindicaciones atinentes a sus demandas, donde es posible considerar que las voces que estaban silenciadas comenzaron a surgir, debido a la crisis de paradigmas, cambios socio-económicos, entre otros.

...la irrupción de los pueblos indígenas como un nuevo sujeto social y de sus

organizaciones como un actor político, implica varios tipos de dinámicas interconectadas, una de las cuales es la construcción de una plataforma de lucha que se expresa finalmente como una reivindicación de derechos, incluyendo desde la demanda de modificación de la constitucionalidad del Estado, hasta el reconocimiento de un sistema legal y jurisdiccional propio de cada pueblo indígena (Iturralde, 2004, p. 234).

Aunado a lo anterior, las luchas y las demandas de los movimientos indígenas no solo inciden en sus pueblos, sino que poseen:

Un alcance transversal y universal: el cuidado del medio ambiente, el cumplimiento efectivo de los derechos humanos, la aplicación de políticas de desarrollo sustentables, las reflexiones sobre conceptos tan importantes como el de ciudadanía y autonomía, el anhelo de consolidar estados pluriculturales y pluriétnicos, etc. (Rodríguez, 2008, p. 5).

El cuadro 2 esboza las diferencias entre movimientos sociales convencionales y los movimientos de pueblos indígenas.

CUADRO 2
DIFERENCIAS ENTRE MOVIMIENTOS SOCIALES TRADICIONALES Y LOS MOVIMIENTOS DE PUEBLOS INDÍGENAS

| CATEGORÍA | MOVIMIENTOS DE PUEBLOS INDÍGENAS | MOVIMIENTOS SOCIALES CONVENCIONALES |
|-------------------------------|---|--|
| Pueblo | Reivindicación de la condición de pueblo, sujetos de derechos, cosmovisión propia. | No demandan ser reconocidos como pueblos. |
| Políticos: Autonomía | Autonomía política y epistemológica, a través de saberes, y otras formas de conocer. | Aspectos más restringidos de la autonomía, incluyendo autonomía individual. |
| Estratégicos: Territorio | Reclamo y reivindicación de sus territorios (tierra-territorio), aspectos simbólicos. | No reivindican necesariamente un territorio, dado que, articulan reivindicaciones de carácter nacional, regional, sectorial asociados a territorialidades concretas. |
| Tácticos: Control territorial | Espacios de reproducción social-cultural-simbólica que deben ser administrados por los pueblos indígenas. | No poseen pretensión de acceder a territorios y su control (en términos de movimientos sociales clásicos). |

Fuente: Elaboración propia a partir de Valdés (2007, p.3).

Las luchas y las movilizaciones indígenas [reivindicaciones] forman parte de un proyecto indígena, dinámico, por construir, de reivindicaciones, de memoria histórica, de esperanza y diálogo, donde la indianidad:

No es ni un objeto ni un concepto. Es un proyecto por construir o, lo que es parecido: que se construye en las distintas formas como se manifiestan la presencia del indígena en nuestra historia [...] es siempre redefinible; siempre cambiante en él se interiorizan las derrotas y los fracasos, pero también los éxitos (Mires, 1991, p. 74).

Es un proyecto de construcción permanente de éxitos y de fracasos, es un proceso, no es un simple cuestionamiento, es una búsqueda por la dignidad humana que está vinculada a la dimensión cultural propia de los pueblos indígenas, así como a la lucha y defensa por derechos humanos, derechos humanos indígenas.

DISCUSIÓN TEÓRICA: TEORÍA DECOLONIAL Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS

Es oportuno delimitar algunos de los aspectos centrales de la teoría decolonial, de tal manera, de Sousa (2009) plantea una idea preponderante que conduce y orienta el presente trabajo: “luchar políticamente en la actualidad, es luchar también epistemológicamente”, lidiando, además, contra el epistemicidio⁴.

De esta manera, los procesos de dominación, de exclusión y opresión, marginalizan e invisibilizan [niegan] conocimientos y saberes que son vistos y posicionados como subalternos, con sus experiencias y prácticas de grupos sociales y movimientos sociales alternativos; lo cual se

⁴ Se parte de que “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global. Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas” (de Sousa, 2009, p.12), por ende, la labor de luchar contra dicho epistemicidio.

traduce en un epistemicidio que limita el entendimiento del mundo.

En este sentido, cabe destacar que la colonialidad es una lógica en la cual se articulan jerarquías de superioridad/inferioridad para legitimar un cierto orden social y representación del mundo, con formas de producción de conocimientos que niegan otros saberes, invisibilizando, marginalizando y des-legitimando. Con ello se produce “la inexistencia/ausencia”, por lo que se debería optar por el descubrir/desnaturalizar “la colonialidad”. Es decir; “develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común” (Mignolo, 2005, p.31).

Es importante considerar que “la colonialidad” se instala en estructuras mentales, en los cuerpos de las personas, creando jerarquías, implementando discursos de producción de conocimientos. Con estos últimos se invisibilizan otras formas de entender la realidad, al tiempo que se apoyan doctrinas como el universalismo-occidental:

Nada ilustra mejor el abuso del universalismo que el manejo de los derechos humanos para realizar el doble movimiento de imponer una visión particular como universal y, al mismo tiempo, de manipular la potencia de esos principios para acoger opciones particulares que son incómodas para ciertos centros de poder (Díaz-Polanco, 2006, p. 121-122).

La colonialidad opera en diferentes procesos y momentos, a través de registros, conceptos, discursos, dispositivos, espacios, prácticas, sumado a sujetos y sujetas producidas desde las narrativas/discurso de derechos humanos celebratorio. La colonialidad es parte del proyecto de modernidad eurocéntrico que se guía por las creencias generalizadas en occidente de que:

Era superior en el plano racial, el religioso, el filosófico y el científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas

de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es. Todo lo que no coincida con esas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación (Mignolo, 2005, p. 61).

En consecuencia, lo que no entre en un estándar y/o no se adapte, se invisibiliza, se destruye o, como plantea el autor, se “demoniza”. En otras palabras, se criminaliza la diferencia bajo una estigmatización de la mirada social, mediante la siguiente idea: si no se es igual a lo que el canon hegemónico dicte, se es inferior. Por tanto, se debe buscar (re) pensar los paradigmas, discursos, posicionando aquellos conocimientos que han sido excluidos y marginalizados.

Si el desprendimiento significa cambiar los términos de la conversación (y, sobre todo, de las ideas hegemónicas sobre lo que son conocimiento y entendimiento) [...] el desprendimiento es el punto de partida de prácticas y concepciones de la economía, política, la ética, y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por sobre el bienestar de las personas que motive los quehaceres (Mignolo, 2010, p. 32).

De Sousa (2009) reflexiona sobre “las epistemologías desde el sur”, es decir, una construcción de conocimiento desde y con movimientos sociales alternativos, grupos sociales oprimidos y excluidos. Asimismo, el “sur” no alude a una región geográfica, sino es una metáfora sobre el sufrimiento y desvalorización producto del sistema de dominación:

Un sistema de dominación se expresa mediante prácticas institucionalizadas que discriminan sectores sociales e individuos y proporcionan identificaciones naturalizadas o espontáneas que tienden a la reproducción del sistema de discriminaciones [...] incluye una orquestación de poderes, con vistas a la

reproducción de discriminación [...] las representaciones de la existencia cotidiana a través de ideologías interiorizadas como fetichización mercantil, racismo, etnocentrismo, pecado, machismo, individualismo, democratismo, fatalismo, etc., y también mediante la imposición de una manera de producir conceptos y subjetividades y de expresarlos (Gallardo, 2007, p. 82).

Desde el posicionamiento decolonial se busca construir una sociología crítica⁵, para que los procesos investigativos desde esta opción ética-política, luchan contra el “universalismo” sesgado y los procesos que generan “la no existencia”,

[...] la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento, que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (De Santos, 2009, p.12).

De manera más concreta consiste en pensar y producir desde y con las subjetividades, experiencias y perspectivas de los grupos y movimientos que han sido invisibilizados y oprimidos.

Parece obvia la impostura liberal-eurocéntrica de esta muy particular concepción universalista de los DDHH. Una retórica malsana que hoy se traduce en términos de una globalización que no puede atestiguar la existencia de una alteridad que ignore la propiedad privada de la tierra o de los medios de producción (Datri, 2012, p. 100).

5 “toda sociología que no reduce la realidad a lo que de hecho existe” (Aguiló citando a de Sousa, 2009, p. 182), en este caso, se busca producir de otra forma contra-hegemónica que abra espacios a otras formas de ser, pensar, sentir (pensamiento propio) desde los grupos y movimientos.

Pero no de una forma en que el análisis se sustenta solo en la opresión, sino en las formas de reivindicación, de lucha y de esperanza por construir dignidad humana y derechos humanos, desde proyectos y propuestas alternativas, siendo las personas invisibilizadas y oprimidas, los actores protagonistas de estos procesos.

Desde la decolonialidad como una sensibilidad crítica sobre la lógica de la colonialidad y sus formas de dominación, exclusión, opresión y producción de conocimientos, se cuestionan relaciones de poder, dogmas naturalizados, posiciones de privilegio, procurando además luchar contra “la razón indolente”, que es definida en sus características como perezosa, arrogante, acrítica. Debido a que se atribuye lograr la imposibilidad de visualizar alternativas posibles, al vincularse con los discursos hegemónicos en la sociedad, sumado a la “razón metonímica” que es excluyente y parcial, “al no ser capaz de entender que la comprensión del mundo va mucho más allá del entendimiento occidental, siendo así totalizadora, haciendo inteligible todo aquello que quede fuera de ella” (de Sousa, 2009, p. 104). Se produce así dicotomías y jerarquizaciones por razones de etnicidad, clase, género, y en general, categorías-conocimientos hegemónicos.

Ante esta realidad y desvalorización ¿cómo serían posibles otras formas de entender, sentir, estar, y vivir? La respuesta es producir una nueva forma de racionalidad transformadora o cosmopolita (a partir del pensamiento elaborado por los movimientos sociales populares y grupos socio-culturales) que “pretende valorar la experiencia social de los grupos explotados y oprimidos poniendo el énfasis en la recuperación de los valores de la solidaridad y la emancipación social” (Aguiló, 2009, p. 183), siendo esta una razón transformadora-cosmopolita que se enfrenta a su vez, contra la razón indolente.

Mignolo (2005) plantea formas de conocimiento, que se deben producir y construir desde otras posiciones y categorías diferentes a las eurocéntricas; por lo tanto, lo que se necesita realizar es un “desprendimiento”, es decir, “desvincularse, desligarse, desengancharse de

la tiranía de la matriz colonial del poder” (Mignolo, 2010, p. 23), por medio de la elaboración de pensamiento propio, del pensamiento ya construido socialmente de grupos sociales excluidos.

La sociología de las ausencias se presenta como un ejercicio investigativo que trata de demostrar que lo que no existe es producido activamente como tal:

La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye

la riqueza del presente. ¿Cómo se producen las ausencias? No existe una única manera, sino cinco modos de producción de ausencias en nuestra racionalidad occidental que nuestras ciencias sociales comparten (de Sousa, 2006, p. 22).

De esta manera, “las epistemologías desde el sur” (de Sousa, 2009), esboza que el proceso de encogimiento y desperdicio de experiencias (sustracción y contracción del mundo), es decir, las formas de producir ausencia es fomentar por medio de las monoculturas. Pero ¿cómo es producida la no existencia?, la respuesta se presenta cuando diferentes formas de existencia son descalificadas y tornadas invisibles, desechables. Una forma de hacerlo es mediante la imposición de las monoculturas (Cuadro 3).

CUADRO 3
FORMAS DE PRODUCIR LA NO EXISTENCIA, DESDE LAS MONOCULTURAS

| MONOCULTURA | DEFINICIÓN | FORMA DE NO EXISTENCIA/AUSENCIA |
|-------------------------|--|--|
| Saber y rigor del saber | La ciencia hegemónica presenta verdades universales que son convertidas en criterios de verdad absoluta. | <u>Lo ignorante</u> : si no se posiciona desde el conocimiento “científico” es declarado inexistente. |
| Tiempo lineal | Se caracteriza por hacer creer que la noción de tiempo es lineal, junto a conocimientos e instituciones de los países hegemónicos. | <u>Lo residual</u> : (atrasado, incivilizado, subdesarrollado, simple, obsoleto, tradicional). |
| Clasificación social | Naturalización de las diferencias en forma jerárquica, clasificación sexual, racial, bajo la idea de una inferioridad insuperable. | <u>Lo inferior</u> : quién es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior. |
| Escala dominante | Se presenta al considerar la irrelevancia de todas las otras escalas posibles que no son universal ni globalizadas. | <u>Lo local</u> : al interiorizar y denominar realidades como locales, lo doméstico, es incapacitado para ser una alternativa legítima a lo “existente”. |
| Lógica productivista | Productividad capitalista, donde el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable. | <u>Lo improductivo</u> : aplicado a la naturaleza. |

Fuente: Elaboración propia a partir de Sousa (2009, p. 110-112, 115-123) y Grosfoguel (2012, p.105).

La sociología de las ausencias opera sustituyendo monoculturas por ecologías (ver Cuadro 4). De esta forma, las ecologías son una forma de (re) pensar desde otros conocimientos, es decir que aquellas prácticas y experiencias que han sido negadas, entren en diálogo y confrontación con el saber científico, lo cual no implica el descrédito de los saberes científicos sino simplemente su utilización contra-hegemónica, para la transformación de las ausencias en presencias (de Sousa, 2006). Por otra parte, la sociología de las emergencias produce:

... experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como

emergencia. No se trata de un futuro abstracto, es un futuro del cual tenemos pistas y señales; tenemos gente involucrada, dedicando su vida —muriendo muchas veces— por esas iniciativas. La Sociología de las Emergencias es la que nos permite abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro. Lo que estoy proponiendo es un doble procedimiento: ampliar el presente y contraer el futuro, a través de procedimientos y herramientas que estamos discutiendo (de Sousa, 2006, p. 31).

CUADRO 4
SUSTITUCIÓN DE MONOCULTURAS POR ECOLOGÍAS

| MONOCULTURAS | SUSTITUIDA POR ECOLOGÍA | DEFINICIÓN | FORMA DE EXISTENCIA |
|-------------------------|-------------------------|--|--|
| Saber y rigor del saber | De los saberes | Identificación de otros saberes que entren en diálogo y confrontación con el saber científico. | <u>(Re)pensar</u> : credibilidad para otros saberes, que no implica el descrédito de los saberes científicos sino simplemente su utilización contrahegemónica. |
| Tiempo lineal | De las temporalidades | Entender y posicionarse que el tiempo lineal de los países hegemónicos es uno entre otros tiempos. | <u>(Re)residualizar</u> : la existencia de diferentes concepciones del tiempo, donde este no se controla, ni se avanza de forma lineal. |
| Clasificación social | De los reconocimientos | Lo es producido de una jerarquía, no naturalice las diferencias, en forma de superior-inferior. | <u>(Re)racializar</u> : subjetividades transformadas en formas de resistencia. |
| Escala dominante | De las transescalas | La identificación y recuperación de alternativas que no resultan de la globalización hegemónica. | <u>(Re)localizar</u> : al identificar otras aspiraciones, se visualizan otras alternativas. |
| Lógica productivista | De las productividades | La recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción. | <u>(Re)producir</u> : identificar los sistemas alternativos que ponen en cuestión los paradigmas económicos de desarrollo y crecimiento. |

Fuente: Elaboración propia a partir de Sousa (2009, p. 110-112, 115-123) y Grosfoguel (2012, p.105).

Finalmente, Aguiló (2009), reflexiona desde la decolonialidad, la presencia de dos concepciones en materia de derechos humanos en términos de hegemonía y contra-hegemonía: a) derechos humanos celebratorios (dominantes) y b) derechos humanos de oposición (contra-hegemónicos). De esta forma, se parte de que la construcción colectiva a través de las experiencias y conocimientos de grupos, movimientos, promueve y plantea procesos de construcción de derechos humanos bajo lógicas descolonizadoras.

DERECHOS HUMANOS DESDE LA PROPUESTA LOCAL DE PROYECTO DE VIDA DEL FRENAPI A PARTIR DE SU POSICIONAMIENTO COLECTIVO

A través del ejercicio de la sociología de las ausencias, es posible transformar ausencias en presencias, es decir, lo que ha sido producido como experiencias negadas, marginadas o subalternas en derechos humanos que contraen la visión del mundo, por tanto, la primera tarea radica en identificar estas experiencias, desde la postura local del FRENAPI.

Para el proceso anterior, se recurrió a la sistematización de experiencias, técnicas de educación popular y a entrevistas a profundidad con dirigentes del movimiento, para conocer la construcción colectiva de saberes de las personas delegadas indígenas de FRENAPI de los territorios citados en el cuadro 1. Estas personas determinaron ¿qué le da vida a un pueblo y una persona indígena?, rescatando que se da por medio de la identificación de las condiciones básicas para la existencia como comunidades y personas indígenas desde antes de nacer, durante su vida y después de la muerte. A continuación, se denotará en la figura 1 la declaración del proyecto de vida.

Se plantea como punto de partida, la siguiente figura de la técnica implementada, analizada y sistematizada, que para el presente artículo ilustra el proyecto de vida de un pueblo y de una persona indígena, que sirve como base para el análisis de la posición de derechos humanos contra hegemónicos desde la visión del FRENAPI.

FIGURA 1
PROPUESTA DE PROYECTO DE VIDA (DERECHOS HUMANOS) FRENAPI



Fuente: Elaboración propia.



Con base en lo anterior, el proyecto de vida de FRENAPI es una propuesta propia indígena de ser y sentir, constituido de saberes, de lucha y reivindicaciones, de memoria histórica, que se puede analizar a partir de un “desprendimiento” (Mignolo, 2010), dicho de otro modo, un cambio en los términos de conversación y un punto de partida donde el bienestar y la dignidad humana se superponen sobre los discursos tradicionales normativos de derechos humanos.

Por consiguiente, desde la posición del movimiento en el caso costarricense y la realidad local, es posible esbozar que existe un “desligamiento” de la noción y forma tradicional hegemónica de fragmentar y de entender derechos humanos. De esta forma, el enfoque del FRENAPI tiene como cimiento un intercambio cultural sano y una identidad cultural-histórica (memoria) de cada pueblo. En otras palabras, se subraya la importancia de la “dimensión cultural” y su vinculación específica, ¿qué quiere decir esto?, que derechos humanos están dotados de una dimensión cultural:

[...] En ese contexto se diferencia de los derechos humanos, de la visión tradicional en función de convenios, leyes, pero la lucha por derechos humanos no necesariamente está en la visión tradicional, por derechos humanos se incluye tomar en cuenta sus rasgos culturales, para entender un derecho humano como la libertad en territorio indígena, hay que entender la colectividad, el derecho de acceso a la tierra es colectivo [...] (G. Cabrera, Integrante del Comité de Apoyo a la Autonomía Indígena (CAAI), comunicación personal, diciembre de 2014).

De esta manera, derechos humanos a través de la construcción colectiva de pensamiento y experiencias del movimiento FRENAPI, están condicionados a una relación cultural de prácticas con conocimientos vinculados a una situación contextual específica (situada) de cada persona y pueblo indígena en su proyecto de vida. Por ejemplo, el derecho a residir en un territorio indígena no es igual al derecho a residir en cualquier parte del territorio costarricense, debido a que se obtiene si es originario

del lugar, si posee un clan, si es reconocido como tal por la comunidad. Otro ejemplo de prácticas culturales es “el derecho de los indígenas Malekus de que entierren a sus muertos en los patios o dentro de sus casas”, “eso no es un derecho establecido, no está escrito en ninguna parte, pero sin embargo son prácticas culturales que para ellos se convierten en fundamentales” (G. Cabrera, Integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

1) DE LA MONOCULTURA DE LA ESCALA DOMINANTE A ECOLOGÍA DE LAS TRANS-ESCALAS SEGÚN FRENAPI

A partir del proyecto de vida de una persona y un pueblo indígena, es posible analizar que la postura del FRENAPI presenta una alternativa con alcances no hegemónicos (contrario al universalismo occidental). Por tanto, se puede vincular el paso desde una monocultura de escala dominante (considera irrelevante otras escalas particulares o domésticas), hacia la búsqueda de una ecología de trans-escalas, al (re) localizar donde se recuperan aspiraciones universales no hegemónicas⁶, que pueden servir como alternativas a lo establecido, dicho de otro modo, lo producido como “existencia” por la colonialidad.

De esta forma, FRENAPI posiciona un proyecto organizado de forma horizontal, participativo y solidario con una intención común, posicionando diversas necesidades fundamentales (figura 1), para asegurar la dignidad humana de una persona y un pueblo indígena local.

2) DE LA MONOCULTURA DEL RIGOR DEL SABER A ECOLOGÍA DE LOS SABERES SEGÚN FRENAPI

La ecología de saberes se centra en (re) pensar desde la posición de la plataforma de movimientos, los conocimientos impuestos para generar una retroalimentación de saberes con igual validez a los conocimientos denominados

6 Se retoma lo planteado por Rodríguez (2008), quien expresa que los pueblos indígenas plantean procesos con: “un alcance transversal y universal: como el cuidado del medio ambiente, el cumplimiento efectivo de los derechos humanos” (p. 5).

como científicos, un ejemplo de lo anterior es la declaración de FRENAPI:

Son Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Costa Rica todo aquello que se hace vital para nuestra existencia como personas y como comunidades, dentro de esos derechos que hacen posible nuestra existencia están: los caminos, el agua, la Tierra, los bosques, la vivienda, el trabajo, la alimentación, el medio ambiente sano, la consulta a nuestras comunidades, la participación política y ejercicio del poder autónomo, el respeto y disfrute de nuestra cultura-espiritualidad, creencias y religión, la organización y autoridades propias, la recreación y el deporte, salud (medicina) y educación adecuada y de acuerdo a nuestras tradiciones y las de nuestros antepasados, acceso en iguales condiciones a los servicios e inversiones públicas que respeten nuestra cultura y nuestros derechos, entre otros derechos, que nos permitan vivir en paz. Que es nuestro deber protegerlos y a exigir que se cumplan a las personas, empresas y autoridades del Estado (párrafo 4, 2014).

Esta posición sobre derechos humanos plantea una forma de distanciarse de la fragmentación en derechos humanos, del universalismo hegemónico, de la jerarquización de derechos, la relación de poder y las asimetrías:

[...] la participación misma de la horizontalidad de los pueblos indígenas, ellos no tienen una visión vertical de poder, ellos no tienen presidentes no hay vicepresidentes no hay fiscales, eso no existe en los pueblos indígenas, los pueblos indígenas se dirigen mucho por los servidores [...] (G. Cabrera, Integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

Se visualiza que desde FRENAPI se asume la construcción de un proyecto propio de vida, caracterizado por la necesidad de la autonomía política y epistemológica, aunado a la capacidad

de decidir y gestionar sobre sus propios asuntos sin la intervención de estructuras impuestas por el Estado costarricense y otras influencias, precisando así, de un ejercicio de poder autónomo horizontal, que se contrasta con el ejercicio del poder como obediencia del proyecto de violación a derechos.

No obstante, dicho proceso necesita de la búsqueda de la autodeterminación de cada territorio y pueblo indígena en su vida en comunidad, con políticas propias, libre decisión y consulta al pueblo; en relación con lo que afecta e incide directa o indirectamente sobre los pueblos autóctonos, pidiendo igualmente registrarse y orientarse bajo sus propias costumbres, con el derecho propio-consuetudinario, así como, su propia organización y autoridades en cada territorio, tal como el consejo de mayores.

El proyecto y propuesta del FRENAPI va en consonancia con la cultura y el idioma propio indígena de la realidad local, sus costumbres y tradiciones, por ejemplo: la chicha, las comidas, la forma de vestir, la danza, la música, la artesanía, por consiguiente, resulta necesario, un respeto y disfrute cultural de estos conocimientos y prácticas, retomando la importancia de una educación indígena contextual e intercultural y del proceso de traspaso de la memoria (la cual es transmitida principalmente de forma oral), es decir, de la historia propia (contraste con la historia oficial del proyecto de violación a derechos humanos), de saberes y conocimientos indígenas a las personas jóvenes en sus comunidades.

La dimensión cultural específica se orienta, de igual forma, en la necesidad del afianzamiento de la tierra-territorio, donde la tierra o la madre tierra para las comunidades, es más que un espacio geográfico, ya que posee matices simbólicos de producción de la vida cultural de los territorios indígenas. La tierra es el sitio en el que se producen las prácticas y experiencias, las tradiciones, las costumbres, donde se vive, se produce, se trabaja, se recrea y se asienta la espiritualidad de los pueblos indígenas, por ejemplo, Sibö, Ngövo, Ebö, Sibú⁷,

7 Estancias espirituales de los pueblos indígenas locales, de acuerdo con FRENAPI.

entre otros; por lo tanto, la recuperación de territorios en manos no indígenas se fundamenta en la necesidad de que los grupos indígenas aseguren existencia de su vida y de “territorio propio” dado que, como es señalado por esta población, “sin tierra morimos”.

...el cumplimiento de derechos humanos tiene que ver específicamente con autonomía (gobierno propio, aplicación del derecho propio, respeto a su cultura), la tierra territorio que se respete el contexto de todos los territorios ya establecido a nivel de los decretos y las áreas que les corresponde utilizar, a eso se le llama el saneamiento territorial y por supuesto que se respete la cultura, las tradiciones y que se fortalezca el lenguaje, que se haga un respeto en cada lugar institución, que se entiendan que los indígenas tienen una palabra distinta diferente que enriquece la cultura nacional, porque esa diferencia nos hace más ricos, más pluriculturales y nos permite ser una nación de naciones, las reivindicaciones más importantes de FRENAPI es que se cumpla todos los derechos, que se respete la diversidad y que haya un espacio en igualdad de condiciones para cada pueblo indígena[...] (G. Cabrera, Integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

3) MONOCULTURA LÓGICA PRODUCTIVISTA HACIA UNA ECOLOGÍA DE LAS PRODUCTIVIDADES SEGÚN FRENAPI

La protección de los recursos naturales y el respeto por la madre tierra, así como, los principios de reciprocidad y redistribución para las formas de producción y la utilización del

entorno como bienestar para la colectividad, visibilizan una ecología de productividades que presenta otro entendimiento sobre la relación entre ser humano y ambiente.

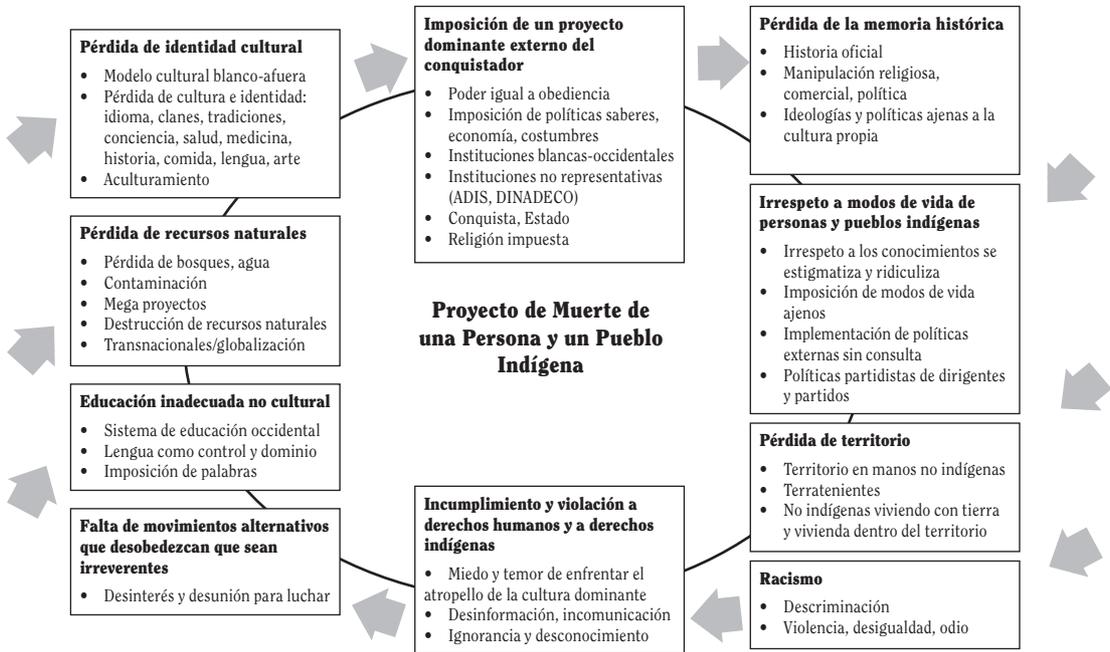
Es decir, (re) producir otras alternativas, que la monocultura de la lógica productivista ha descalificado. FRENAPI en su “proyecto de vida” reflexiona acerca de lo que da aire, alimento, sol, lluvia, semillas, medicina propia, agricultura, sobre dónde están los bosques, los ríos, es decir, el por qué de la necesidad, de su protección y su respeto mediante un equilibrio en un ambiente sano con la flora, fauna y la vida silvestre.

La identificación de estas experiencias y proyecto de vida permite analizar el proceso de dirigirse hacia una ecología de los saberes, para (re) pensar desde otros conocimientos y experiencias, derechos humanos desde la realidad local y contextual del FRENAPI para entrar en un diálogo horizontal. Es importante denotar que el proyecto de derechos humanos se sustenta en ecologías, mientras que el proyecto violatorio de derechos enfatiza monoculturas, es decir, pensamientos y formas únicas de situarse en la realidad.

VIOLACIÓN A DERECHOS HUMANOS A TRAVÉS DE FORMAS DE EXCLUSIÓN DESDE LA VISIÓN DEL FRENAPI

La figura 2 de la técnica implementada, analizada y sistematizada para el presente trabajo, ilustra el proyecto violatorio de derechos humanos, de un pueblo y de una persona indígena de la realidad local costarricense de los territorios citados en el cuadro 1, que sirve como base para determinar desde la visión del FRENAPI, las formas de exclusión e imposiciones que enfrenta el proyecto de derechos humanos.

FIGURA 2
PROYECTO DE MUERTE (VIOLATORIO DE DERECHOS HUMANOS) DESDE LA POSICIÓN DE FRENAPI



Fuente: Elaboración propia.

Desde FRENAPI, el proyecto violatorio a derechos humanos de los pueblos indígenas costarricenses se caracteriza por ser excluyente y por la imposición de procesos externos a la cultura propia, es decir, de políticas sin consulta al pueblo, los megaproyectos, la imposición de leyes, la religión dominante, la educación no intercultural, la economía y las costumbres del “conquistador de los pueblos indígenas”, por tanto, un proyecto que se exhibe como no propio de la cultura indígena, que violenta:

... porque en todo lado hay la violación a derechos humanos indígenas, porque cuando no hay una organización propia del indígena, en todas las comunidades la gente no indígena hacen en las comunidades lo que ellos mejor le parezca, explotan los recursos, amenazan, se meten por las caserías, cosa que ya me tiene cansado de eso, son cosas que nosotros hemos cuidado la tierras, no solamente las tierras eso sino todas

las cosas que están dentro de ellas, los bosques, los animales [...] (L. Bejarano, coordinadora FRENAPI, territorio Ngöbe, comunicación personal, diciembre de 2014).

Sumado a los territorios en manos de terratenientes en las comunidades, con el apoyo de “políticas partidistas de manipulación religiosa, comercial de dirigentes y partidos Sikuas [no indígenas] viviendo con tierra y vivienda dentro del territorio” (L. Bejarano, coordinadora FRENAPI, territorio Ngöbe, comunicación personal, diciembre de 2014).

El proyecto de muerte viola las formas de vida de las personas indígenas, al menoscabar las organizaciones propias de esta población, debido a la desinformación sobre sus derechos y por un racismo constituido en un modelo cultural “blanco-externo”:

... este Estado construido de esta manera a invisibilizado a partir de una noción

racista, a otros sectores que no son los blancos, la constitución política de Costa Rica de 1949 es una constitución que invisibiliza las culturas indígenas, invisibiliza los afros y otras culturas presentes en Costa Rica, es una república democrática, que el idioma es el español, que la religión oficial es la católica [...] es una sociedad que no involucra otras culturas, no dice que Costa Rica es una sociedad multicultural o pluricultural, y el resto de la sociedad los niños y niñas en las escuelas, los estudiantes y las universidades repiten ese discurso que está en la constitución y entonces se educan de esa manera, y por supuesto tenemos una sociedad que tiene esa visión donde los indígenas son parte de uno de los “sectores” invisibilizados en sus culturas, aportes en sus riquezas y en sus diferencias (G. Cabrera, integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

Todo lo anterior se sustenta en una monocultura del rigor del saber, que a su vez presenta verdades universales, las cuales son convertidas en un criterio de verdad absoluta, visualizando todo lo que no se adapte al canon hegemónico, como inculto o ignorante, y al no considerarlo, lo invisibiliza. Por tanto, inválida conocimientos que son desperdiciados, los desestima, “los ridiculiza y los estigmatiza”. Se repite el discurso que tenga validez científica o que tenga rigor en la escala dominante, por ejemplo, el discurso de la blanquitud en Costa Rica, el proyecto de vida al no tener esa “validez” o legitimidad, no se toma propiamente en cuenta.

La violación a derechos humanos se ve acrecentada por la “desinformación” sobre derechos indígenas, un ejemplo de esto se presenta en la compra de tierras por parte de no indígenas⁸, dado que en el art. 3 de la Ley Indígena de 1977, nro. 6172, se plantea que:

Las reservas indígenas son inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan. Los no indígenas no podrán alquilar, arrendar, comprar o de cualquier otra manera adquirir terrenos o fincas comprendidas dentro de estas reservas. Los indígenas solo podrán negociar sus tierras con otros indígenas. Todo traspaso o negociación de tierras o mejoras de estas en las reservas indígenas, entre indígenas y no indígenas, es absolutamente nulo, con las consecuencias legales del caso.

Asimismo, el desconocimiento de la sociedad costarricense sobre la cultura indígena debido a la existencia de una gran ignorancia sobre derechos humanos:

Los gobernantes de estos tiempos, que hablan mucho de derechos humanos, no los conocen son gente que no sabe cómo se entiende autonomía, como se entiende derecho de consulta, desconocen totalmente la realidad de los pueblos indígenas y sus derechos (L. Bejarano, coordinadora FRENAPI, territorio Ngöbe, comunicación personal, diciembre de 2014).

De este modo, no respeta ni representa la cosmovisión propia de los pueblos indígenas, ni a los modos de vida de personas y comunidades. Se interponen otros modos de vida ajenos, usando e interpellando una coacción de palabras, es decir, el uso de la lengua como control y dominio, “control y dominio” que se visualiza en todo el proyecto externo, que menoscaba la autonomía, concepto que se entiende desde la visión del FRENAPI:

... autonomía es que se nos respete nuestro derecho propio o nos dicen que autonomía significa que nosotros tengamos nuestra tierra para nosotros solos, que la tierra sea solo de los indígenas y que no haya no indígenas invadiendo nuestras tierras, autonomía es que se nos respete nuestras prácticas culturales, o tradiciones, que se respete

8 El porcentaje de no indígenas en los territorios indígenas es de un 25,9% para un total de 12 557 personas según datos del INEC (2013, p.4).

a los mayores, que se nos permita hablar nuestro idioma, autonomía para nosotros es tener un gobierno propio, que no sea una asociación de desarrollo o una institución como la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas [CONAI] que no tiene nada que ver con nosotros, porque los mayores no recuerdan que existieran las Asociaciones de Desarrollo [ADIS] como gobierno propio, es tener nuestras propias autoridades, eso significa para nosotros ese derecho propio de tener esa autodirección en nuestra vida cultural, nuestra vida económica ese conjunto [...] (G. Cabrera, integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

Se considera importante visualizar los vínculos culturales en derechos humanos como el de autonomía, en el entendimiento del autogobierno, es decir, la autodirección en todos los aspectos de la vida social de los pueblos indígenas desde la posición de FRENAPI para la realidad local costarricense, de esta forma, poder determinar desde su propia cultura sus modos de vida.

En contraste con el ejercicio de poder autónomo del proyecto de vida (derechos humanos), el proyecto de muerte emplea “al poder como obediencia”, este control y este dominio producen una pérdida de la identidad y de la cultura de los pueblos indígenas en sus idiomas, en sus organizaciones propias:

... Consejo de Mayores son dentro de una visión cultural las autoridades que realmente tienen la palabra que dejó Sibö, Ngövo, Ebö, Sibú [...], este respeto por los mayores y esta convocatoria a su palabra que es la que construye en este caso derecho propio, que es la que construye relaciones culturales y que construye tradiciones las mayores y mayores que son los que conservan la memoria las historias de la cultura [...] (L. Bejarano, coordinadora FRENAPI, territorio Ngöbe, comunicación personal, diciembre de 2014).

La pérdida de clanes, Consejo de Mayores, su medicina tradicional, su historia propia,

sus comidas, sus artes, su espiritualidad y en su educación propia adecuada a sus costumbres y tradiciones son ocasionadas a partir de una historia oficial excluyente, desde la conquista y la constitución del Estado-Nación que impusieron el modelo cultural externo, a través de las instituciones “blancas occidentales” que no son representativas de los intereses indígenas, como lo es el caso actual de las Asociaciones de Desarrollo Integral (ADIS) y de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), entre otras.

Ahora bien, el proyecto violatorio de derechos humanos tiene como una de sus características la monocultura del tiempo lineal, que describe la noción de tiempo como lineal y única, estando en esta linealidad temporal las potencias económicas, sus conocimientos, las instituciones y sus formas de sociabilidad dominantes:

... hemos crecido en un sistema que es excluyente, donde solamente de una manera se tiene que hacer las cosas, donde hay patriarcalismo [...] donde un sistema ha impuesto una forma cultural cristiana occidental democrática de los votos, es la manera de construir la sociedad, cuando esa sociedad después de cientos de años ha establecido esas formas, esas actitudes esos valores jerárquicos de razonamiento, por supuesto que esa sociedad impone al resto de grupos sociales, poblaciones, al resto de la sociedad como en el caso de los pueblos indígenas una visión del mundo, [...] la visión racista que ha permanecido en las sociedades después de la conquista donde la sociedad occidental ganadora de esa guerra de la conquista impone esa forma de pensar de hacer, decidir, de comer [...] (G. Cabrera, integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

Se determina como atrasado (lo residual) y tradicional lo que no esté dentro su parámetro, traduciéndose así en un proceso de aculturación de los territorios y poblaciones, además de una “pérdida de identidad cultural”, es decir, las personas indígenas dentro y fuera de los territorios indígenas que prefieren la vida

cultural o mundo occidental, despreciando la cultura propia, produciendo así una pérdida de esta, al preferir lo de afuera por “la pérdida o falta de identidad y memoria histórica”.

El proceso anterior, acrecienta un “miedo y temor a enfrentar el atropello⁹ de la cultura dominante”, la desunión y la desorganización entre las comunidades y bases de lucha, generando así un desinterés por sus derechos, y una “indecisión para luchar” y hasta vergüenza por defender sus propios derechos.

El irrespeto a la dimensión cultural inherente al proyecto de vida de derechos humanos de FRENAPI, se visualiza en el proyecto de muerte por medio de la monocultura de la clasificación social, en donde las diferencias son naturalizadas en forma jerárquica, siendo esta una manera de considerar a las personas bajo la idea de una inferioridad insuperable, visibilizando en lo anterior, la lógica de la colonialidad, que articula jerarquías en forma de superioridad/inferioridad, dónde criterios como la etnia se utilizan para legitimar un cierto orden social.

Por tanto, desde la monocultura de la clasificación social, el racismo se presenta como la superioridad y dominación de un modelo y una idea de etnicidad excluyente que rechaza y discrimina, separa lo diferente y lo acrecienta negativamente, visualizándolo como lo inferior, generando desigualdad, egoísmo, odio y violencia, ya sea física o simbólica, vinculándose con indiferencia.

La destrucción de los recursos naturales y los daños a la madre tierra se evidencian a través de la monocultura de la lógica productivista, bajo ideas de “progreso y desarrollo económico”:

... intereses económicos y políticos en los territorios indígenas donde prevalecen muchas riquezas culturales primero, pero por supuesto las riquezas económicas de un sistema como este que es un sistema capitalista que además genera todo en función de ganancias y buenos negocios, entonces los territorios indígenas son territorios que tienen mucha agua, muchos bosques, tienen una gran riqueza farmacéutica en los bosques, tienen pesca, tienen riquezas pesquera muy buena, no sólo en Costa Rica hablo en todo el mundo, sirve para las hidroeléctricas, para las mineras por supuesto que para los intereses económicos de un sistema, que estas riquezas, estén en manos de una cultura indígenas y que tengan que hacerle la consulta, que para tocar un territorio tiene que hacerle la consulta a todo el pueblo tienen que discutirlo con todo el pueblo preguntarle se convierte en un problema (G. Cabrera, integrante del CAAI, comunicación personal, diciembre de 2014).

Esta monocultura se sostiene bajo la lógica de que el crecimiento económico es un fin incuestionable, donde si no se emplea a la naturaleza como un fin económico, se está fomentado la improductividad, siendo este un impacto de la pérdida del entorno ambiental en los territorios indígenas, lo que significa una repercusión cultural debido a que sin este espacio, el proyecto de vida y la cultura propia no puede desarrollarse, visibilizándose a través de la pérdida de bosques, la deforestación, la contaminación de mantos acuíferos y los megaproyectos que se pretenden realizar en los territorios sin el derecho de consulta¹⁰.

9 Un ejemplo es la situación del territorio de Salitre en el sur de Costa Rica que a raíz del enfrentamiento de personas no indígenas sin derecho a estar dentro del territorio, con personas indígenas, el 30 de abril de 2015, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos solicitó a Costa Rica medidas cautelares, para la protección de los habitantes indígenas de Salitre, con el objetivo de proteger la integridad y vida de las personas (CIDH, 2015. Resolución 16/15 Medida cautelar no. 321-12 Pueblo indígena Teribe y Bribri de Salitre).

10 Al referirse a la consulta, la coordinadora del FRENAPI (territorio Ngöbe) expresa que “tiene que hacerse con una diversidad de métodos de manera que si no hablan bien el español tiene que usarse métodos como dibujos, cantos, otras expresiones culturales, además de expertos en idioma propio que les expliquen, tiene que haber una serie de normas como que previamente el pueblo indígena sea informado primero, eso se llama la decisión previa e informada” (L. Bejarano, comunicación personal, diciembre de 2014).

Se pone en evidencia la presencia de esta lógica formal de pensar que remite sistemáticamente a que es válido atropellar, golpear vidas, derribar individuos, arrebatar. De esta forma, se plantea la existencia de un proyecto de muerte, violatorio a derechos humanos de los pueblos indígenas desde FRENAPI, que se suscita a través de las monoculturas como lógicas de producción de ausencias y/no existencia, en tanto producen una cierta “existencia” adecuada a la colonialidad.

CONCLUSIONES

La relevancia de pensar en derechos humanos desde su dimensión cultural a partir de la realidad local costarricense de los pueblos indígenas a través de las demandas y reivindicaciones es de sumo interés, ya que el posicionamiento del FRENAPI en derechos humanos denota una articulación de conocimientos y experiencias que conforman una base común del cómo se construyen y defienden derechos humanos, es decir, se está produciendo derechos humanos y luchando por estos.

El rol de la sociología de las ausencias al identificar las experiencias desperdiciadas debe acompañar y construir desde lo teórico y lo práctico, los procesos en donde derechos humanos son integrales, irrenunciables, imprescriptibles, interdependientes, indivisibles, como plantea teóricamente la Declaración de Viena, en su art. 5:

Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos los mismos pesos. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos

humanos y las libertades fundamentales (Organización de las Naciones Unidas (ONU), 1993, p. 3).

No obstante, derechos humanos no existen solo por el hecho de estar constituidos en normas legales, aunque es habitual que se plantee que los orígenes son *La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* en el proceso de la Revolución Francesa (1783) y *La Declaración Universal de Derechos Humanos* de la ONU (1948) (Álvarez y Yanes, 2011), al contrario, se esboza que:

Supone un error reducir los derechos humanos a una construcción jurídica. Ciertamente son un punto de referencia esencial en el desarrollo de un derecho, pero no supone que la dignificación de todos los seres humanos sea consecuencia de las declaraciones que en dichos textos se recogen, más bien al contrario (García Morrión citado en Álvarez y Yanes, 2011, p. 56).

Derechos humanos no se remiten propiamente a dichas declaraciones, convenios y pactos, sino a las luchas y movilizaciones de los sectores populares (Gallardo, 2006), es decir, el pueblo en movimiento, en procesos de lucha colectiva por la dignidad humana. No se debe olvidar que derechos humanos son procesos históricos y no categorías ahistóricas, donde la búsqueda por esa dignidad humana o cambios en las condiciones de vida (cultural, económica, social, epistémica o política) de la lucha colectiva son el punto de partida para que movimientos sociales y grupos de personas se organicen, como en el caso de los pueblos indígenas.

Como se ha ido problematizando en el transcurso de las páginas anteriores, derechos humanos y las reivindicaciones de movimientos tienen un carácter intrínseco; no obstante, el discurso hegemónico en relación con este tema parece plantear la idea que solo existen derechos si están contenidos en la parte jurídica, lo que conlleva a invisibilizar la parte social y popular de las luchas por producirlos.

Por tanto, la Sociología como arte y práctica cuestionando asiduamente lo que se da por sentado, permite sensibilizar, confrontar experiencias nuevas con la teoría y la realidad, achicar el futuro como en el caso de la sociología de las emergencias, al poseer un papel central en derechos humanos, ya que tiene la capacidad de leer relaciones de poder, jerarquizaciones, exclusiones, formas de articulación, proyectos impuestos y estrategias hegemónicas, tanto en el campo discursivo como práctico.

Un aspecto central que se concluye es que los procesos anteriores como la conquista y la implementación de un modelo cultural blanco-externo, con instituciones occidentales se mantienen vigentes, ya que se da la imposición de una organización externa a los pueblos indígenas y el ejercicio del poder como obediencia. En otras palabras, se ejerce un mecanismo hacia los pueblos indígenas que obliga a mantener el control y el dominio, irrespetando así los modos de vida y conocimientos de esta población. Se les estigmatiza a partir de la imposición de políticas ajenas a la cultura propia, lo cual conlleva a una pérdida de identidad, cultura y territorio.

Movimientos como el caso del FRENAPI reclaman lo limitado de los discursos hegemónicos como “los” derechos humanos, lo institucionalizado, realizando un cuestionamiento de lo oficial, (re) definiendo, (re) significando, (re) apropiándose, (des) construyendo desde abajo, desde sus (saberes) experiencias y prácticas en derechos humanos, a su vez presenta su propio proyecto de alternativas, el cual tiene rupturas con lo establecido en la producción de “ausencias” o la no existencia de la colonialidad.

La propuesta de la plataforma de estos movimientos es un proyecto propio indígena de lucha y reivindicaciones, de memoria histórica, de sus experiencias y prácticas, que se hace necesario para asegurar la existencia de estas comunidades. Asimismo, posiciona desde el análisis realizado y su lectura, ecologías que son aspiraciones y alternativas diferentes a las monoculturas, que ensanchan y expanden el horizonte de posibilidades, siendo este proceso la sociología de las emergencias, es decir, la investigación de dichas posibilidades.

REFERENCIAS

- Aguiló, A. (2009). Los Derechos Humanos como campo de luchas por la diversidad humana: Un análisis desde la sociología crítica de Boaventura de Sousa Santos. *Revista Universitas humanística*, 68 (1), 179-205.
- Álvarez, P y Yanes, C. (2011). Derechos humanos y movimientos sociales: experiencia participativa en la universidad. *REXE. Revista de Estudios y Experiencias en Educación*. 10 (19), 153-175.
- Bauman, Z, May, T. (2007). *Pensando Sociológicamente*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Balakrishnan, R. (2005). *El derecho internacional desde abajo: El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*. Bogotá, Colombia: ILSA.
- Datri, E. (2012). Descolonización de los derechos humanos a partir de un escenario político-social pos-imperial intercultural y altermundista. *Revista Horizontes Filosóficos*, 1 (1), 89-109.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2015). Pueblo indígena Teribe y Bribri de Salitre. Resolución 16/15 Medida cautelar nro. 321-12. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2015/MC321-12-ES.pdf>
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la Diversidad: Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*. México: Siglo XXI editores.
- Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI). (2014). Encuentro Taller 16-19 de junio. Casa Claretianos, San José, Costa Rica.
- Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI). (2015). Informe 2015 y solicitud 2015. Appleton Foundation, San José, Costa Rica.
- Gallardo, H. (Agosto de 2008). Sobre Las Generaciones de Derechos Humanos. *Pensar América Latina*. Recuperado de http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=97&catid=11&Itemid=106
- Gallardo, H. (2007). Sobre el fundamento de los derechos humanos. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 115 (116),

- 9-24. Recuperado de <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol%20XLV/Numero%20115116/Sobre%20el%20fundamento%20de%20los%20derechos%20humanos.pdf>
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI Producir un mundo*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Grosfoguel, R. (2012). *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. Recuperado de <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>
- Herrera-Flores, J. (2008). *La Reinención de los derechos humanos*. Andalucía, España: Editorial Atrapa Sueños.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2013). Territorios Indígenas. “Principales indicadores demográficos y socioeconómicos”. *X Censo Nacional de Población y V de Vivienda 2011*. San José, Costa Rica: INEC. Recuperado de http://www.uned.ac.cr/extencion/images/ifcmdl/02._Censo_2011._Territorios_Indigenas.pdf
- Iturralde, D. (2004). *Pueblos indígenas, derechos económicos, sociales y culturales, y discriminación*. Recuperado de <http://www.corteidh.or.cr/tablas/R06729-7.pdf>
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial del Signo.
- Mires, F. (1991). *El Discurso de la Indianidad: La cuestión indígena en América Latina*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Ley N° 6172. (1977). *Ley Indígena*. Reglamentada por el Decreto Ejecutivo nro. 8487 de 26 de abril de 1978 y mediante Decreto Ejecutivo nro. 13568 de 30 de abril de 1982, San José, Costa Rica. Recuperado de <https://ministeriopublico.poder-judicial.go.cr/normativa/nacional/15-poblacion%20indigena/01.pdf>
- Sánchez-Rubio, D. (2010). Contra una cultura estática de derechos humanos 29 (1). *Revista Crítica jurídica*: 221-228.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del SUR*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Sousa Santos, B. (2006). Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Socio-logía de las Emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825033033/2CapituloI.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1993). Declaración y Programa de Acción de Viena. Conferencia mundial de derechos humanos del 14 al 25 de junio de 1993. Recuperado de <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1296.pdf?view=1>
- Revilla, M. (2005). Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. *Revista Política y Sociedad*, 42 (2), 49-62.
- Rubio-Carracedo, J. (1998). ¿Derechos humanos o derechos liberales? *Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Compilado por Doxa. Alicante. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/n-21---1998/>
- Rodríguez, J. (2008). Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y alteridades en un mundo globalizado. *Gazeta de Antropología*, 24 (2). Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/6928>
- Valdés, M. (2007). *Pueblos originarios y movimientos sociales*. Recuperado de https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/movimientos_sociales_pueblos_originarios.pdf

Fecha de ingreso: 20/03/2017

Fecha de aprobación: 08/08/2018

